جلد دوم

اذا اراد اللہ بعبد خیرا فقہہ فی الدین

عین الہدایہ

مترجمہ

علامہ مولانا سید امیر علی مرحوم اعلی اللہ مقامہ

مترجم

فتاویٰ عالمگیری ۔ تفسیر مواہب الرحمٰن

قانونی کتب خانہ ○ کچہری روڈ ○ لاہور

اِذا اَرادَ اللّٰہ بِعَبدٍ خَیرًا یفقّھہ فی الدّین

الحمد للہ والمنۃ کہ فقہ الحنفیہ مین کتاب جامع مدار معتمد علیہ علمار عامۂ بلاد اسلام مثل بخارا و بلخ و کابل و ماوراء النہر و ہندوستان و عرب و روم و شام اعنی الہدایہ کا ترجمہ

مسمّٰی بہ

عین الہدایہ

جلد دوم

مدلل بطریقہ اجتہاد و آیات احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع تذییل مسائل فتوی کے بعلاوہ التنبیہ جامع فروع و اصول حاوی منقول و معقول مولانا السید امیر علی مترجم فتاوی عالمگیری نے منتخب فرمایا

قانونی کتب خانہ ○ کچہری روڈ ○ لاہور

فہرست کتاب عین الہدایہ جلد دوم

کتاب النکاح

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا خیر المرسلین مولانا محمد خیر البریۃ وعلی آلہ سادات الائمۃ وعلی اصحابہ خیار الامۃ اجمعین اما بعد یہ ترجمہ جلد دوم کتاب مستطاب ہدایہ حنفیہ ہی اسال اللہ سبحانہ ان یجعلہا مع حسن القبول ہو ربی حسبی ونعم الوکیل ونعم المولی ونعم النصیر قال المصنف رح

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب النکاح

یہ کتاب مسائل نکاح مین ہے نکاح ایسی شریعت ہی کہ حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوئی اور جنت تک باقی ہے م د ۔ اور بعد عبادات کے نکاح ہی اقرب لطاعت ہی حتی کہ محض عبادت کے لیے تنہائی اختیار کرنے سے نکاح شرعی کرنا افضل ہی اور بعض نے کہا کہ غلبۂ شہوت مین بالاجماع واجب ہی یعنی جبکہ بدون اسکے زنا مین پڑجانے کا خوف غالب ہو اور نہایہ مین ہی کہ اگر بدون اسکے بچاؤ نہو تو فرض ہی ۔ بدایع مین ہی کہ اس صورت مین اگر مہر ونفقہ پر قدرت ہو تو ترک مین گنہگار ہوگا ورنہ نہین ۔ اور حالت اعتدال مین نکاح کرنا علی الاصح سنت موکدہ ہی ۔ اور نہر الفائق نے ترجیح دی کہ واجب ہی ۔ اگر نکاح مین جور واقع ہونے کا تیقن ہو تو حرام ہی اور خوف ہو تو مکروہ تحریمی ہے ۔ ف ع د ۔ مراد تیقن سے یہ کہ اپنے حالات اسکے دلمین یہی واقع ہو بس خوف یہ کہ اسکا زیادہ گمان یہی ہو بدون اسکے کہ دلمین یہی جم جاوے اور اصل اس باب مین احادیث ہین جنکے بیان مین برکت ہی ۔ **حدیث اول** اے گروہ شباب جو کوئی تم مین سے استطاعت رکھتا ہو وہ نکاح کرے رواہ مسلم و **حدیث دوم** جسنے میری سنت سے بے رغبتی کی اور ایک روایت مین ہی کہ جسنے میری سنت کے ساتھ عمل کیا یعنی نکاح مین تو وہ مجھسے نہین ہے ۔ السنن ۔ **حدیث سوم** متاع دنیا مین سے بہتر عورت صالحہ ہی ۔ رواہ مسلم وغیرہ **حدیث چہارم** چار چیزین رسولون کی سنت سے ہین حیا رکھنا اور خوشبو کا استعمال اور مسواک و نکاح حسنہ الترمذی **حدیث پنجم** عکاف بن وداعہ مین جو آسودہ حال ہونے کے باوجود زوجہ یا باندی نہین رکھتا تھا فرمایا کہ اس حالت مین تو

اخوان الشیاطین سے ہی ہماری سنت تو نکاح ہی۔ الحدیث بطولہ رواہ احمد وابن عبد البر والعقیلی ابو یعلی۔ قاضی رح نے کہا کہ یہ حدیث قوی ہی کما فی شرح الترمذی للعراقی نقلہ العینی حدیث ششم چار چیزین جسکو ملین اُسکو دنیا و آخرت کی بہتری ملی ازانجملہ عورت صالحہ جو شوہر کی خیانت نکرے نہ اسکے مال مین اور نہ اپنے نفس مین رواہ الطبرانی عف۔ حدیث ہفتم تم لوگ تزوج کرو کہ مین تمھارے ساتھ اور اُمتون پر کثرت کرونگا اور نصاری کی راہبون کیطرح مت ہو۔ رواہ البیہقی حدیث ہشتم جو کوئی نکاح پر قادر ہوا پھر اسنے نکاح نکیا تو وہ ہم مین سے نہین ہی۔ رواہ البغوی۔ حدیث نہم تزوج کے ساتھ ایک ایک رکعت عبادت ہزار سال کی عبادت سے بہتر ہی۔ الطبرانی والدیلمی۔ سع۔ حدیث دہم جسنے نکاح کر لیا تو آدھا ایمان بچا لیا پھر باقی آدھے کے بچانے مین اللہ تعالی سے تقوی رکھے۔ البیہقی فی الشعب۔ ابن عباس رض نے کہا کہ تم لوگ نکاح کرو کہ اس امت مین بہت عورتون والے بہتر ہین۔ حدیث یازدہم بن جو نکاح کرنے والا بقصد عفت نکاح کرے اسکے لیے فضل الٰہی سے مدد آلٰہی واجب آئی ہی کما فی الترمذی۔ سفا حدیث دوازدہم جو شخص کسی عورت کے ساتھ اسکی عزت کی وجہ سے نکاح کرے تو اسکو اللہ تعالی کچھ نہین دیتا سوائے ذلت کے اور یون ہی مالداری کے خیال سے ہو تو محتاجی اور حسب کے خیال سے ہو تو کمینگی بڑھتی ہی اور جو عفت کے خیال سے ہو تو اللہ تعالی برکت دیتا ہی۔ الفتح من الطبرانی۔ اور حدیث تزوجوا الودود الولود اور دیگر احادیث الباب بہت ہین۔ واضح ہو کہ عقد نکاح مسجد مین اور بروز جمعہ اور تقدیم خطبہ نکاح بہتر ہی یون ہی عقد باندھنے والا مرد صالح و گواہان عادل ہونا اور زوجہ کو پہلے ایک نظر دیکھ لینا۔ د۔ زفاف مین مضائقہ نہین بشرطیکہ مفسدہ دینی نہو یہی مختار ہی۔ دف وغیرہ سے اعلان چاہیے لیکن دف مین جھانجھ نہون۔ ف۔ ہندوستان مین جو باجے بجاتے ہین اگرچہ اعلان ہی مگر مزمار مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ نکاح کے حقیقی معنی وطی اور مجازی معنی عقد ہین۔ معف ت۔ پھر نکاح کبھی باطل و کبھی منعقد پھر وہ لازم و غیر لازم پھر لازم نافذ و غیر نافذ ہوتا ہی لہذا امام مصنف نے پہلے انعقاد نکاح و اسکے شرائط سے شروع کیا اور قال **النکاح ینعقد بالایجاب والقبول بلفظین یعبر بہما عن الماضی**۔ فرمایا کہ نکاح منعقد ہو جاتا ہی ایجاب و قبول کے ساتھ ایسی دو لفظون سے جنسے ماضی سے تعبیر کیجاتی ہی ف یعنی صیغہ ماضی ہون پس صیغہ ماضی اگرچہ گذشتہ بات کی خبر ہی لیکن خبر چھوڑ کر عقود مین انسے انشا لیجاتا ہی **لان الصیغۃ وان کانت للاخبار وضعا فقد جعلت للانشاء شرعا دفعا للحاجۃ**۔ کیونکہ صیغہ ماضی اگرچہ وضع لغوی کی راہ سے اخبار کے لیے تھا پر وہ شرع کی راہ سے انشاء کے لیے کر دیا گیا ضرورت دور کرنے کے لیے ف اور انشاء یہ کہ ثابت کرنا ایسی بات کا جو نہ تھی۔ برخلاف اخبار کے کہ وہ ایسی بات کی خبر دینا جو ثابت ہو چکی۔ اور ماضی کے صیغہ سے انعقاد کی ضرور ضرورت پوری ہوئی ہی کیونکہ جب طرفین سے ماضی کا لفظ نکلا تو اسوقت عقد ہو چکا برخلاف اسکے اگر ایک نے کہا کہ مین تجھسے نکاح کرونگا اور دوسری طرف سے جواب ملا کہ مین قبول کرونگی تو بالفعل دونون کلامون کا کچھ کر منعقد ہونا ثبوت نہین ہوتا کیونکہ آئندہ زمانہ غیر متناہی ہی اور وعدہ پورا کرنا حکماً واقع نہین ہو جاتا بخلاف ماضی کے کیونکہ ماضی کا صیغہ آئندہ کا وقت نہین لیتا تو اس سے لامحالہ بالفعل انعقاد ہوگا اور آئندہ پر محتمل نہین رہ سکتا اور شرع نے اسکو انشاء کے لیے قرار دیا تاکہ لوگون کی ضرورت پوری ہو پھر ایجاب وہ کلام لفظی جو مقصود عقد کے لائق اور وہ پہلے کہا جاوے حتی کہ اگر عورت یا اسکا ولی پہلے کہے کہ مین نے بعوض اتنے مہر کے اپنے نفس کو تیرے نکاح مین دیا۔ تو یہ ایجاب ہی اور جو پیچھے کہے وہ قبول ہی مثلاً مرد نے کہا کہ مین نے قبول کیا۔ پھر جب بلفظین فرمایا تو تحریر سے ایجاب و قبول نہوگا۔ کیونکہ وہ لفظ نہین بلکہ نقوش ہین تو نکاح خالی تحریر سے منعقد نہوگا یہی قول ائمہ ثلثہ بھی ہی۔ اور معلوم ہوا کہ مقصود عقد کے لائق ایجاب و قبول کے دونون لفظ کسی زبان مین ہون انعقاد ہوگا کچھ عربی کی خصوصیت نہین۔ پھر واضح رہے کہ دلالت حال و مقام سے معنی لینا معتبر ہی حتی کہ اگر عورت نے کہا

کہ مین نے اپنے نفس کو تیری جورو ہونے کو دیا پس مرد نے کہا کہ مین نے قبول کیا تو صحیح ہی اگرچہ یہ نہین کہا کہ مین نے تیرے نفس کو اپنی جورو ہونے کے لیے قبول کیا۔ تجنیس مین ہی کہ اگر صغیرہ کے باپ نے کہا کہ مین نے اپنی اس دختر کو زوجگی مین بعوض ہزار درہم مہر کے دیا پس طفل صغیر کے باپ نے کہا کہ مین نے قبول کی تو نکاح باپ کے ساتھ ہو جائیگا۔ اور اگر دختر صغیرہ کے باپ نے کہا ہو کہ مین نے اپنی دختر کو تیرے پسر کی زوجگی مین دیا تو اس صورت مین پسر کے واسطے منعقد ہوگا۔ الحاصل جب دونون ماضی ہون مثلاً مین نے تجھسے نکاح کیا یا تجھے اپنی زوجگی مین لیا یا عورت کہے کہ مین نے اپنے نفس کو تیرے نکاح مین یا تیری زوجہ ہونے مین دیا اور مانند اسکے جن لفظون سے نکاح جائز ہی کہا اور دوسرے نے کہا کہ مین نے قبول کیا یا مین راضی ہوا۔ یا مین نے لیا۔ یا مین نے یہ کیا تو ان دونون ماضی لفظون سے منعقد ہوگیا۔ ف م۔ **وینعقد بلفظین یعبر باحدہما عن الماضی وبالآخر عن المستقبل** اور نکاح منعقد ہو جاتا ہی ایسی دو لفظون سے بھی کہ ایک کے ساتھ ماضی سے تعبیر کیجاتی ہی اور دوسرے کے ساتھ مستقبل سے ف۔ پس ایک تو صیغۂ ماضی ہوگا اور دوسرا صیغۂ مضارع یا امر کیونکہ مضارع سے جیسے حال کے معنی لیے جاتے ہین استقبال کے معنی بھی لیے جاتے ہین لیکن ضرور ہی کہ یہان مقصود حال مین انعقاد ہو نہ استقبال۔ بعض علماء نے کہا کہ معنی یہ ہین کہ ایک صیغہ سے ماضی سے تعبیر کیجاوے اور دوسرے سے مستقبل سے۔ یعنی دوسرے صیغہ سے مراد بھی مستقبل ہو تو وہ صرف صیغہ امر رہیگا۔ **مثل ان یقول زوجنی** جیسے یون کہے کہ مجھے تزویج کردے ف یعنی مرد کہے۔ ع **فیقول زوجتک** پس عورت جواب دے کہ مین نے تجھے تزویج کردیا ف یعنی بصیغۂ ماضی کہے۔ اور اسی طرح مرد کہے کہ تو میری عورت ہو جا پس عورت نے کہا کہ مین نے قبول کیا تو منعقد ہوگا۔ ف۔ **لان ہذا توکیل بالنکاح** اسواسطے کہ یہ کلام (زوجنی) نکاح کے واسطے وکیل کرتا ہوا ف پس مرد و عورت مین سے جسنے دوسرے سے زوجنی کہا تو اسکو اپنی طرف سے وکیل کردیا۔ **والواحد یتولی طرفی النکاح علی مانبینہ انشاء اللہ تعالی**۔ اور ایک شخص نکاح کی طرفین یعنے ایجاب و قبول کا متولی ہو جاتا ہی چنانچہ اسکو ہم مدلل بیان کرینگے انشاء اللہ تعالی ف پس مرد و عورت مین سے جو وکیل ہوگیا وہ ایجاب و قبول دونون کر سکتا ہی اسطرح کہ اپنی طرف سے اپنی ذات کے اختیار سے اور دوسرے کی طرف سے اسکے وکیل ہونے کے اختیار سے پس حاصل یہ ہوا کہ زوجنی بصیغہ امر مستقبل کہنے سے بوجہ وکیل ہو جانے کے اکیلا وکیل ایجاب و قبول کریگا پس نکاح منعقد ہو جائیگا۔ اسپر اعتراض ہوا کہ زوجنی جب توکیل ہے تو ایجاب نہین بلکہ وکیل کے ایجاب و قبول بلفظ ماضی سے نکاح ہوا اور زوجنی مقصود سے نہوا۔ جواب دو طرح دیا گیا اول یہ کہ زوجنی سبب ہی ایجاب کا تو گویا ایجاب ہی۔ لہذا کہا گیا کہ کتاب کی عبارت بلفظین یعبر الخ مین بائے سببیہ ہی پس معنی یہ کہ نکاح کا انعقاد ایجاب و قبول کے ساتھ بسبب دو لفظون ماضی کے یا بسبب ایک ماضی و ایک مستقبل کے ہو جاتا ہی۔ یہ جواب بنا بر اختیار مصنف رح کے کہ زوجنی توکیل ہی۔ جواب دوم یہ کہ قاضی خان وغیرہ نے کہا کہ نکاح مین صیغۂ امر بھی ایجاب ہوتا ہی اور یہی طلاق و خلع و کفالت و ہبہ مین ہی۔ پس زوجنی ایجاب ہوا اور زوجتک قبول ہوا۔ ابن الہمام نے اسکو پسند کیا کیونکہ ایجاب تو وہ لفظ جس سے اول کلمۂ معنی انعقاد مقصود ہون پس جب زوجنی سے یہی مقصود ہی تو یہ بھی ایجاب ہو سکتا ہی مین کہتا ہون کہ ایجاب مین مقصود کے ساتھ لفظ کا اس لائق ہونا ضرور ہی حالانکہ یہ لفظ اس لائق نہین جیسے بیع مین مشتری نے کہا کہ مین تیرے پاس آؤنگا اگرچہ مقصود یہ کہ خرید کے واسطے آؤنگا مگر یہ لفظ ابھی ایجاب نہین ہی۔ پھر شیخ رح نے لکھا کہ ظاہر یہ ہی کہ زوجنی کو توکیل اعتبار کرنا ضرور ہی ورنہ بیع مین جب کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کر اور بائع نے کہا کہ مین نے فروخت کیا تو بیع منعقد نہین مگر جب کہ پھر مشتری کہے کہ مین نے قبول کیا تو وہان وجہ فرق بھی بیان ہوئی کہ نکاح مین ایک شخص طرفین کا متولی ہو سکتا ہی نہ بیع مین چنانچہ امام مصنف رح نے بیوع مین لکھا ہی۔ ع ف۔ اور امام حمید الدین نے کہا کہ مستقبل و ماضی سے انعقاد نکاح کی مثال صحیح یہ ہی کہ اتزوجک بالف۔ اور عورت نے کہا کہ قبلت۔ ع۔ ف۔ اتزوج صیغۂ مضارع

بمعنی حال ہو جس سے مستقبل کی تعبیر بھی ہوتی ہو تو حاصل یہ ہوا کہ انعقاد نکاح دونوں صیغۂ ماضی کے ساتھ ہو یا ایک ماضی اور دوسرا
ایسا صیغہ کہ جس سے مستقبل سے تعبیر ہوتی ہو۔ نہر الفائق میں کہا کہ مستقبل خواہ صیغۂ امر ہو یا مضارع بمعنی حال ہو۔ واضح ہو کہ نکاح
باطل جیسے مسلمان نے ہندو عورت سے نکاح کیا تو باطل ہو اگرچہ ایجاب وقبول بصیغہائے ماضی یا مستقبل وماضی ہو تو یہاں مصنف رح
کی مراد یہ کہ نکاح منعقد کے واسطے جو شرائط ہیں ازانجملہ اوّل یہ کہ الفاظ ایجاب وقبول کے دونوں ماضی یا ایک ماضی اور دوسرا امر
یا صیغہ مضارع بمعنی حال ہو۔ دوّم یہ کہ عقل ہو حتی کہ جو طفل نکاح کے مفاد کو نہ سمجھتا ہو اور مجنون کا خود عقد کرنا منعقد نہیں بلکہ باطل
ہو۔ اگر طفل سمجھدار ہو تو منعقد ہوگا پھر بلوغ وآزادی واسطے لازم ہونے کے شرط ہو حتی کہ طفل سمجھدار و مملوک بالغ کا نکاح کرنا منعقد
مگر اُسکے ولی و مولی کی اجازت پر لازم ہونا موقوف ہو کما فی البدائع۔ واضح ہو کہ اگر نکاح کی اجازت دیگئی حتی کہ لازم ہو گیا یعنی ٹوٹ
نہیں سکتا مگر نصف مہر مثلاً پیشگی ٹھہرا ہو تو یہ ابھی نافذ نہو گا حتی کہ مہر نقد دیدے اس سے معلوم ہوا کہ نکاح لازم کبھی نافذ وکبھی غیر نافذ
ہوتا ہو۔ م۔ شرط سوم یہ کہ محل قابل نکاح ہو یعنی ایسی عورت جسکو شرع نے نکاح سے حلال کیا ہو النہایۃ۔ شرط چہارم یہ کہ دونوں عاقدین
ہر ایک دوسرے کا کلام سنیں فتاویٰ قاضیخان۔ پھر اگر وہ اس لفظ کو عقد نکاح نہیں سمجھتے ہیں تو بھی علی المختار منعقد ہو جائیگا مختار الفتاوی۔ ھ۔ رل
بیان الفاظ نکاح کا تو امام مصنف نے فرمایا۔ **وینعقد بلفظ النکاح** اور نکاح منعقد ہوتا ہو بلفظ نکاح **ف** جیسے مرد کا قول کہ میں نے
تجھے ہزار درم پر نکاح کیا۔ یا تجھے نکاح میں لیا۔ عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا یا راضی ہوئی یا مانا۔ یا کہا کہ بالسمع والطاعۃ۔ یعنے
بسر وچشم۔ البزازیہ۔ **والتزویج** اور بلفظ تزویج **ف** منعقد ہوتا ہو پس لفظ نکاح وتزویج تو بالاتفاق اور صریح ہیں اور باقی اختلافی
وکنایہ ہیں۔ **والھبۃ** اور بلفظ ہبہ **ف** مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو بعوض ہزار کے تجھے ہبہ کیا۔ **والتملیک**
اور بلفظ تملیک بمعنی مالک کر دینا **ف** مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں دیا۔ **والصدقۃ** اور بلفظ صدقہ
ف جیسے میں نے اپنے نفس کو تجھے صدقہ دیا اسکا خلاصہ یہ کہ اگر ایسا لفظ ہو جس سے فی الحال ملک عین حاصل ہوتی ہو
تو انعقاد ہوگا ورنہ نہیں۔ **وقال الشافعی لا ینعقد الا بلفظ النکاح والتزویج** اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ نکاح
نہیں منعقد ہوگا مگر لفظ نکاح اور لفظ تزویج کے ساتھ۔ **لان التملیک لیس حقیقۃ فیہ ولا مجازا عنہ** اسواسطے کہ
تملیک نکاح میں حقیقت نہیں اور نہ نکاح سے مجاز ہو **ف** حالانکہ لفظ جس معنی میں مستعمل ہو یا حقیقت یا مجاز ہونا چاہئے
لان التزویج للتلفیق کیونکہ تزویج واسطے تلفیق کے ہو **ف** یعنی دو چیزوں کو جو الگ ہیں باہم چسپاں کرنا۔
والنکاح للضم اور نکاح واسطے ضم یعنے ملانے کے ہو **ف** تو ملک نہ حقیقی معنی ٹھہرے اور نہ مجازی۔ **ولا ضم ولا
ازدواج بین المالک والمملوک اصلاً** حالانکہ مالک و مملوک کے درمیان نہ ملاؤ ہوتا ہو اور نہ باہم چسپاں کرنا **ف** لہذا
یہ کہ مجاز یہاں ثابت ہو چنانچہ فرمایا۔ **ولنا ان التملیک سبب لملک المتعۃ فی محلھا بواسطۃ ملک الرقبۃ** اور ہماری دلیل
یہ کہ تملیک ایک سبب ہو تمتع کے مالک ہونے کا ایسے محل میں جو تمتع کا محل ہو بواسطہ ملک رقبہ کے **ف** چنانچہ اگر مرد کسی لونڈی کے
رقبہ یعنی گردن کا مالک ہوا اور مراد یہ کہ اُسکی ذات کا مالک ہوا تو اس لونڈی سے اسکو تمتع حاصل کرنا شرعاً حلال ہو بشرطیکہ وہ
اسکا محل ہو یعنی مثلاً اسکی دودھ پلائی نہو۔ تو معلوم ہوا کہ ملک رقبہ حاصل ہونا تمتع حاصل ہونے کا سبب ہو **وھو الثابت بالنکاح**
اور یہی ملک تمتع نکاح سے ثابت ہوتی ہو **ف** تو جیسے نکاح سبب ہو ملک تمتع کا اسی طرح ملک رقبہ بھی سبب ہو ملک تمتع کا۔ **والسببیۃ
طریق المجاز** اور سبب ہونا مجاز کا طریقہ ہو **ف** یعنی جن طریقوں سے مجازاً استعمال صحیح ہوتا ہو انمیں ایک سببیت بھی ہو جیسے کہتے
ہیں کہ دن نکلے آؤ تو اسکا مراد یہ کہ آفتاب نکلے جو کہ دن کا سبب ہو تو جائز ہوا کہ تملیک سے مجازاً نکاح مراد لیا جاوے اگرچہ اسکا عکس
نہیں جائز ہو پس جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں دیا اور ملک رقبہ مراد نہیں ہو سکتی تو مجازاً ملک تمتع
یعنی وطی کا انتفاع مراد ہو۔ اسی طرح لفظ ہبہ وصدقہ سے ذات کی ملک حاصل ہوتی ہو تو نکاح سے مجازاً ہو سکتا ہو۔ بخلاف

عاریت کے حتیٰ کہ اگر عورت نے کہا کہ مین نے اپنے نفس کو تجھے عاریت دیا تو نکاح نہین ہوگا۔ اور مانند عاریت کے حلال کر دیا۔ مباح کر دیا
تمتع کر دیا۔ خلع کر دیا۔ اقالہ کر دیا۔ تجھے اجارہ دیا۔ تجھے شریک کیا۔ تیری مکاتبہ ہوگئی۔ تجھے ودیعت دی۔ ان الفاظ سے نکاح منعقد
نہوگا۔ م ع۔ اگر کہا کہ مین تیری ہوگئی اور مرد نے قبول کیا تو خلاصہ و ذخیرہ کا مختار یہ کہ انعقاد ہوگا۔ فع۔ اگر گواہون کے حضور
مین اقرار کیا کہ یہ میری جورو اور یہ میرا شوہر ہے تو حکماً یعنی قاضی کے نزدیک یہ نکاح ثابت نہین ہوگا لیکن دیانۃً یعنی اللہ تعالے
کے نزدیک نکاح ہے۔ جوامع الفقہ۔ ع۔ یعنی جبکہ نکاح پیدا کرنا مقصود ہو۔ م۔ اگر کہا کہ مین نے اسکو جورو کر لیا و مین نے اسکو
شوہر کر لیا تو علی الصحیح یہ نکاح ہے۔ ف ع ت م۔ اگر کہا کہ اے میری جورو۔ عورت نے کہا کہ ہان حاضر ہون تو جب یہ نکاح
منعقد ہوگا۔ د۔ اور واضح ہو کہ اگر ہزل ولعب کے طور پر ایجاب وقبول کیا تو تین عقد ایسے ہین کہ وہ صحیح ہوجاتے ہین نکاح وطلاق و
رجعت چنانچہ حدیث ترمذی مین صریح ہے وقد رواہ ابوداؤد ایضاً۔ یہی قول احمد بن حنبل ومشہور مذہب مالک رح ہے۔ عراقی رح
نے فرمایا کہ یہی عامہ علماء کا قول ہے اور یہ حدیث امام شافعی رح پر حجت ہے۔ ایجاب یا قبول مین شرط لگانا صحیح نہین مثلاً اگر تو اس
گھر مین داخل ہو تو مین نے تیرے ساتھ نکاح کیا۔ یا قبول کیا یہ وعدہ ہے اور اسی طرح کسی وقت کیجانب اضافت کرنا صحیح نہین
مثلاً جب جمعہ کا روز آوئے تو مین نے ایجاب یا قبول کیا۔ اور نکاح کے شرائط مثلاً عورت کو پردیس نہ لیجاویگا یا مہر معجل
ادا کریگا اور مانند اسکے جو فاسدہ نہون صحیح ہین اور انکو پورا کرنا حکماً بھی لازم ہوگا کما صح فی حدیث الصحیح وغیرہ۔ م۔ اگر ایجاب
قبول کو لفظ مین نہین کہا بلکہ لکھ دیا یا مہر اٹھایا تو جائز نہین اور انعقاد نہوگا۔ مع م۔ اگر کہا کہ مین نے تجھسے (دی کاح)
کیا یا اسنے کہا کہ مین نے (قابول) کیا۔ اور عمداً انکو بگاڑا تو صحیح نہین ہے اور اگر کوئی غلط لفظ عام استعمال مین شائع ہوگیا ہو
یا قصد انعقاد ہو یا زبان سے ادا نہوا تو انعقاد ہوگا بخلاف طلاق کے کہ اگر طلاق یا تلاق یا تل لاک دی تو احتیاطاً حکم
قضا مین واقع ہوگی۔ م ھ۔ وینعقد بلفظ البیع۔ اور نکاح منعقد ہوجاتا ہے بلفظ بیع ف مثلاً عورت نے کہا کہ مین نے
اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کیا۔ بیع کیا۔ اور اسی طرح مین نے اسقدر مہر کے عوض تیرے نفس کو تجھسے خرید کیا تو بعض نے
عدم جواز کہا لیکن حق یہ کہ نکاح منعقد ہوگا۔ ہو الصحیح لوجود طریق المجاز۔ یہی صحیح ہے کیونکہ مجاز کا طریق موجود ہے ف
کہ بیع سے ملک رقبہ ہو کر سبب ملک متعہ ہے اور یہی نکاح سے ثابت تو جب حقیقۃً بیع نہین تو مجازاً نکاح مراد ہے حتیٰ کہ اگر
لونڈی کے مالک نے دوسرے سے کہا کہ مین نے بعوض ہزار کے یہ باندی تیرے ہاتھ فروخت کی اور دوسرے نے قبول کیا تو
بیع ہوجائیگی کیونکہ یہان حقیقی معنی متحقق ہین مگر جبکہ مجاز مراد ہونا انکی اقراری شہادت وغیرہ سے ثابت ہو۔ فاحفظہ م۔
ولا ینعقد بلفظۃ الاجارۃ فی الصحیح۔ اور اجارہ کے لفظ سے صحیح قول مین نہین منعقد ہوگا۔ لانہ لیس بسبب لملک
المتعۃ۔ کیونکہ اجارہ کچھ ملک تمتع کا سبب نہین ہے۔ ف حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنی لونڈی اجارہ پر دیدی تو سوائے خدمت کے
وطی حلال نہین اگرچہ مولی جہالت سے اجازت دیدے کیونکہ خالی بندہ کی اجازت کافی نہین جب تک شرعی اجازت نہو یعنے
بطریق نکاح یا تملیک ہبہ وصدقہ وغیرہ۔ اور وہ یہان نہین ہے۔ ولا بلفظۃ الاباحۃ والاحلال والاعارۃ۔ اور نہین
منعقد ہوگا بلفظ اباحت واحلال واعارہ ف اباحت مباح کرنا۔ اور احلال حلال کر دینا و اعارہ بمعنی عاریت دینا۔ مثلاً
عورت بالغہ ثیبہ یا اسکا اور صغیرہ کا ولی یا لونڈی کا مولی بروقت ایجاب وقبول کے کہے کہ مین نے اپنے نفس یا اس عورت کو
بعوض ہزار درم کے تیرے واسطے مباح کیا یا تجھے حلال کی یا تجھے عاریت دی اور دوسرے نے قبول کیا تو نکاح منعقد نہین ہوگا
اگرچہ انکا مقصود انعقاد نکاح ہے۔ لما قلنا۔ اسی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ف کہ ان امور مین سے کوئی امر ملک تمتع
کا سبب نہین تو مجازاً نکاح مراد نہین ہوسکتا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ ایجاب کے واسطے خالی قصد کافی نہین بلکہ قصد کے ساتھ
لفظ بھی ایسا ہو جس سے بالفعل معنی نکاح کے یعنی ملک تمتع حاصل کرتے کے پیدا ہوتے ہون یا وہ سبب ہو ملک تمتع کا تاکہ مجازاً

لفظ ہونے سے سبب مراد لینا مجازاً صحیح ہو۔ اس سے تحقیق ہوگیا کہ زوجنی ایجاب نہین اگرچہ اس سے عقد نکاح بغیر ذکر
ملک صحیح ہے کہ توکیل ہو جیساکہ امام مصنف رحمہ نے فرمایا ہو اور بالفعل کے قید سے معلوم ہوگیا کہ بلفظ مستقبل وعدہ سے نکاح منعقد
نہوگا۔ ولا بلفظة الوصیة اور نہ بلفظ وصیت ف۔ جو بالفعل کے معنی سے مخالف ہو اگرچہ سبب ملک ہو۔ لانہا توجب الملک
مضافا الی ما بعد الموت۔ کیونکہ وصیت ثابت کرتی ہو ملک کو بحالیکہ وہ زمانہ بعد موت کے طرف مضاف ہوف اسی واسطے
اگر زید نے بکر کے لیے کچھ مال کی وصیت کی تو زید کی موت کے بعد بکر کے قبول یا نہ قبول کا اعتبار ہو پس اگر نکاح کے وقت کہاکہ
مین نے اپنی دختر کی بضع کی تیرے واسطے وصیت کی اور مراد یہ کہ تیرے نکاح مین دی تو نکاح منعقد نہوگا اگرچہ وصیت سے
ملک حاصل ہوجاتی ہو لیکن ایجاب بالفعل ضرور ہو حتی کہ اگر ایجاب کسی آیندہ وقت کی طرف ہو تو نکاح منعقد نہین ہوتا ہو
حالانکہ وصیت تو بعد موت کے ملک ہو۔ کرخی رحمہ نے کہاکہ اگر یون کہے کہ مین نے اپنی اس دختر کے بضع کی تیرے واسطے وصیت
کی بالفعل۔ تو بالفعل کہنے سے منعقد ہوجائیگا۔ ابن الہمام رحمہ نے کہاکہ اسمین کسی کا خلاف نہونا چاہیے مین کہتا ہون کہ اسمین
تردد یہ ہو کہ وصیت بالفعل بے معنی ہو تو لفظ وصیت ہی اس صورت مین مفید نہ رہا۔ م۔ واضح ہو کہ ان الفاظ وصیت واجارہ
وغیرہ سے نکاح بشبہہ منعقد ہوجاتا ہو حتی کہ اگر وطی کرے تو حد زنا ساقط ہوگی اور جو مہر ٹھہرا ہو اگر ایسی عورتون کے مہر سے زائد
ہو تو اسیقدر دلایا جائیگا جو مہر مثل ہو اور اگر مہر مثل سے کم یا برابر ہو تو یہی دلایا جائیگا المبسوط مفع۔ (فروع) نکاح
بلفظ سلم و بلفظ صرف اور بلفظ قرض اور بلفظ صلح و بلفظ عطیہ مین دو قول ہین مغف اگر عورت اجارہ کا بدل یا سلم کا راس المال
ٹھہرائی گئی مثلاً باپ نے کہاکہ مین نے فیرایہ دار بعوض اپنی اس دختر کے اجارہ دیا یا دس من گیہون کے سلم مین تجھے دی تو
زیلعی نے لکھاکہ انعقاد ہوگا اور ابن الہمام نے بڑھایا کہ اسمین کسی کا خلاف نہونا چاہیے۔ مین کہتا ہون کہ ہمارے فقہا
کے نزدیک تعاطی سے عدم انعقاد بوجہ اہانت کے ہو اور وہ اس صورت مین ضرور موجود ہو م۔ عورت زبان عربی نہین جانتی ہو
اسکو کسی نے سکھلا دیا کہ یون کہے کہ زوجت نفسی منک۔ مین نے اپنے نفس کو تیری جورو ہونے مین دیا یا بزبان فارسی
کہلایا پس مرد نے قبول کرلیا اور گواہ لوگ موجود ہین خواہ وے اسکو جانتے ہین یا نہین جانتے ہین تو نکاح ہوجائیگا
اسی طرح اگر مرد کو سکھلایا تو صحیح ہو جیسے مرد کو طلاق سکھلایا تو واقع ہوجاتا ہو اور بعض نے کہاکہ نکاح صحیح نہوگا جیسے بیع
نہین صحیح ہوتی۔ اور خلع مین صحیح یہ کہ واقع نہوگا جیسے قرضخواہ کو بری کرنا سکھلایا تو قرضدار بری نہوگا۔ مغف۔ اگر ایجاب
کیا بعوض ہزار درم کے پس اسنے قبول کیا مگر کہاکہ مہر نہین یا مہر کم کیا تو مشائخ نے کہاکہ صحیح نہین ہو۔ اگر عورت کو خط لکھاکہ تو میرے
ساتھ نکاح کرلے پس جب عورت کو خط پہونچا اسنے گواہون کو بلاکر کہاکہ تم لوگ گواہ رہو کہ مین نے اپنے نفس کو فلان کے عقد
نکاح مین دیا تو نکاح منعقد ہوجائیگا۔ بخلاف اسکے جب شوہر حاضر ہو اور اسنے تحریر کردیا تو نہین صحیح ہو۔ گونگے کا ایجاب اشارہ سے
جبکہ اسکا اشارہ معلوم ہو۔ ایلچی نے اگر بھیجنے والے کا پیغام اسی کیطرف سے ادا کیا اور عورت نے گواہون کے روبرو قبول
کرلیا تو صحیح ہو۔ ایجاب و قبول سے خارج جو شرطین فاسد لگائی جاوین انسے نکاح فاسد نہین ہوتا مثلاً مین نے ہزار درم پر تجھسے
نکاح کیا۔ عورت نے کہاکہ مین نے قبول کیا بشرطیکہ تو اپنا یہ غلام مجھے دے یا یہ غلام آزاد کردے یا اپنی اس باندی کو اپنے تحت مین
کر یا فلان کو قرض دے۔ تو نکاح منعقد اور شرط باطل ہو۔ واضح ہو کہ تمام ایجاب کے بعد قبول چاہیے مثلاً عورت نے کہاکہ مینے
تجھسے نکاح کیا ہزار درم پر۔ اور شوہر نے ہزار درم کہنے سے پہلے قبول کیا تو قبول مہمل ہو مگر آنکہ بعد تمام ایجاب کے پھر قبول کرلے
مغف۔ یہ سب شرط چہارم کے متعلق ہو۔ شرط پنجم عورت کی رضامندی جبکہ بالغہ ہو خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ قاضیخان۔ شرط ششم
یہ کہ ایجاب و قبول دونون ایک ہی مجلس مین واقع ہون اور اگر مجلس بدلے مثلاً دونون بیٹھے تھے پھر قبل قبول کے دوسرا کھڑا ہوگیا
یا کسی کام مین مشغول ہوا جس سے مجلس بدلجاتی ہو تو ایجاب باطل ہوگیا اب قبول مفید نہین تو نئے سرے ایجاب و قبول کرین۔

اگر دونون ایک روان کشتی مین ہون تو مجلس تبدیل نہوگی بخلاف دو جانورون کے - ایجاب اور قبول فی الفور ہمارے نزدیک شرط
نہین ہی -ع- شرط ہفتم یہ کہ نکاح کو اس عورت یا اسکے ایسے جزو بدن کی طرف نسبت دے جو محاورہ مین کل کی جگہ بولا جاتا ہی جیسے
سر و گردن وغیرہ بخلاف ہاتھ و ٹانگ و نصف کے -ھ- شرط ہشتم یہ کہ عورت و مرد جنین باہم عقد ہی معلوم ہون خواہ ظاہرا اشارہ
وغیرہ سے یا نام اور اسکے باپ اور دادا کا نام ذکر کرنے سے جبکہ غائب ہو اور دادا کا نام ذکر کرنا گواہون کے لیے شرط ہی علی الصحیح
مگر آنکہ وے لوگ خالی نام سے جان جاوین -ھ- واضح ہو کہ انعقاد نکاح کے لیے ولی یا مولی کی رضامندی وغیرہ شرط نہین بلکہ صحیح
یا لازم ہونے کے شرائط مین سے ہی اور یہان صرف انعقاد کے شرائط کا شمار ہی - شرط نہم گواہ ہین - قال ولا ینعقد نکاح
المسلمین الا بحضور شاہدین - اور نہین منعقد ہوتا نکاح مسلمان مرد و عورت کا مگر دو گواہون کے حضور مین ف اور کافرون
کا نکاح انکے دین پر ہوگا ف اور دو ہونا کمتر تعداد ہی پھر گواہون کے صفت یہ کہ - حرین عاقلین بالغین مسلمین دونون
آزاد ہون عاقل ہون بالغ ہون مسلمان ہون ف رہا یہ کہ مرد ہون یا عورتین تو فرمایا - رجلین او رجل وامراتین
خواہ دونون مرد ہون یا ایک مرد اور دو عورتین ہون ف پس دو عورتین بجاے ایک مرد کے قائم ہوئین رہا یہ کہ ان گواہون
مین کیا عادل ہونا شرط ہی تو فرمایا کہ عدولا کانوا او غیر عدول - خواہ عادل ہون یا غیر عادل ہون ف لیکن اگر غیر
عادل ہونگے اور کسی وقت مین شوہر یا جورو کو نالش کرنے کا اتفاق پڑا تو قاضی حاکم کے حضور مین غیر عادل گواہون سے کچھ
ثبوت نہوگا مگر نکاح انسے منعقد ہو جائیگا - حتی کہ فرمایا - او محدودین فی القذف - یا دونون گواہ ایسے ہون کہ جنکو
بہتان لگانے پر حد ماری گئی ہو - ف قال تعالے ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا - اور ہمیشہ کے لیے انکی گواہی مت قبول کرو - پس
نکاح مین انکو گواہ بنانا جائز ہے لیکن حاکم کے سامنے انکی گواہی کبھی قبول نہوگی پھر ہر ایک بات کی دلیل بیان فرمائی بقولہ قال
اعلم ان الشہادۃ شرط فی باب النکاح - امام مصنف رح نے کہا واضح ہو کہ باب نکاح مین گواہی شرط ہی ف یعنی انعقاد
نکاح کے واسطے شرط ہی یہی عامہ علماء کا قول ہی البدائع - لقولہ علیہ السلام لا نکاح الا بشہود - بدلیل قول حضرت صلعم کہ نہین
نکاح مگر گواہون کے ساتھ ف رواہ الدارقطنی - اور ابن عباس رض نے آنحضرت صلعم سے روایت کی کہ کسبیان حرامکار ہین
وہ عورتین جو اپنا نکاح بغیر گواہون کے کر لیتی ہین - ترمذی نے بعد روایت کے ذکر کیا کہ باب طلاق مین عبدالاعلی نے اسکو
ابن عباس کا قول رکھا اور باب التفسیر مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مرفوع اور کہا کہ موقوف اصح ہی اور ابن عباس
سے صحیح ہوا کہ نہین نکاح مگر گواہون کے ساتھ - ترمذی رح نے کہا کہ اس باب مین عمران بن حصین و انس و ابی ہریرہ سے روایات
ہین اور اسی پر عمل رہا اصحاب رسول اللہ صلعم و انکے بعد تابعین وغیرہم اہل علم کا کہ سب کہتے تھے کہ نکاح نہین مگر گواہون کے
ساتھ - پس نہین اس مسئلہ مین کچھ خلاف نہین تھا پھر ایک قوم متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور انکا اختلاف بھی اسی بات
مین ہی کہ اگر ایک کو پھر دوسرے کو گواہ کیا تو علماے کوفہ وغیرہم مین سے اکثر اہل علم نے کہا کہ نہین جائز ہی تا وقتیکہ دونون گواہ
بروقت عقد نکاح کے موجود نہون اور بعض علماے اہل مدینہ نے جائز رکھا بشرطیکہ اسکا اعلان کر دین اور یہی قول مالک بن انس
ہی اور بعض علماء نے کہا کہ نکاح مین ایک مرد اور دو عورتون کی گواہی جائز ہی اور یہی مذہب احمد و اسحق کا ہی انتہی ملخصا - حضرت
عائشہ رض نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ لا نکاح الا بولی و شاہدی عدل وما کان من نکاح علی غیر ذلک فہو باطل
الحدیث - یعنی نکاح نہین مگر ولی اور دو گواہ عادل کے ساتھ اور جو نکاح اس طریقہ کے سواے ہو وہ باطل ہی پھر اگر جھگڑین تو جسکا
ولی نہین اسکا ولی سلطان ہی - رواہ ابن حبان فی صحیحہ - و ہو حجۃ علی مالک فی اشتراط الاعلان دون الشہادۃ
اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہی اعلان شرط لیتے ہین نہ شہادت ف یعنی امام مالک رح شہادت شرط نہین کرتے بلکہ اعلان
شرط کرتے ہین تو انپر یہ حدیث حجت ہی - شیخ عینی و ابن الہمام رح وغیرہ نے اشارہ کیا کہ اعلان بالاتفاق شرط ہی مگر دو گواہون

ذریعہ سے لازم چنانچہ حدیث عائشہؓ میں ہے کہ اس نکاح کو اعلان کرو اور اسپر غربال یعنے چھلنیان بجاؤ۔ بعض روایات
مین دف واقع ہے۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ لیکن اعلان کی حد شرعی جمہور کے نزدیک کمتر دو گواہ ہین اور امام مالک رحکے
نزدیک دف وغیرہ سے اعلان کافی ہے۔ یہ ابتداے نکاح تک ہے۔ اگر ایک مرد عورت مین شوہر و زوجہ کا برتاؤ باعلان ہو
لوگون کو انکے جورو خاوند ہونے کی گواہی دینا جائز ہے جیسا کتاب الشہادت مین مذکور ہے۔ ولا بد من اعتبار الحریۃ
فیہا لان العبد لا شہادۃ لہ لعدم الولایۃ۔ اور آزادی کا اعتبار اس گواہی مین ضرور ہے کیونکہ غلام کے واسطے کچھ شہادت
نہین بوجہ ولایت نہونے کے ف یعنی ولایت ناقص بھی نہین کیونکہ غلام کو کسی قسم کے تصرف کا بذات خود اختیار نہین تو دوسرے
کے اوپر شاہد بھی نہوگا۔ کامل ولایت یہ کہ اُسکا قول دوسرے پر نافذ ہو۔ اور امام احمد کے نزدیک نکاح مین غلام کی گواہی
مقبول ہے اور اسی طرف محقق ابن الہمام نے میل کیا اور یہی صحیح ہے واللہ تعالی اعلم۔ ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ
لانہ لا ولایۃ بدونہما۔ اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ بغیر عقل و بلوغ کے کچھ ولایت حاصل نہین ہوتی ہے۔
ولا بد من اعتبار الاسلام فی انکحۃ المسلمین لانہ لا شہادۃ للکافر علی المسلم اور مسلمانون کے نکاحون مین گواہ
کا اسلام معتبر ہونا ضرور ہے اسواسطے کہ مسلمان پر کافر کی کچھ شہادت نہین ہے۔ ف جیسا کہ حدیث صحیح مین ہے۔ ولا یشترط
وصف الذکورۃ۔ اور مذکر ہونے کا وصف شرط نہین لیا گیا۔ حتی ینعقد بحضور رجل وامرأتین۔ حتی کہ ایک مرد اور
دو عورتون کی حضوری سے منعقد ہوگا۔ وفیہ خلاف الشافعیؒ۔ اور اسمین شافعی رح کا خلاف ہے ف انکے نزدیک
نکاح مین عورتون کی گواہی نہین ہے وستعرف فی الشہادات انشاء اللہ تعالی۔ اور عنقریب کتاب الشہادات
مین انشاء اللہ تعالی تجھے معلوم ہوجائیگا ف یعنی ہماری دلیل ورنہ شافعی کی دلیل وہان مذکور نہین ہے۔ ولا تشترط
العدالۃ حتی ینعقد بحضرۃ الفاسقین عندنا خلافا للشافعیؒ رح۔ اور عادل ہونا شرط نہین حتی کہ دو فاسقون کی
حضوری سے ہمارے نزدیک نکاح منعقد ہوجائیگا بخلاف قول شافعی رح کے ف کہ انکے نزدیک عادل ہونا شرط ہے اور
یہی قول احمد ہے۔ لہ ان الشہادۃ من باب الکرامۃ والفاسق من اہل الاہانۃ امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ گواہی
اعزاز قسم کا مسئلہ ہو اور فاسق لایق اہانت ہے ف بلکہ اصل دلیل یہ ہے کہ حدیث ابن حبان مین شاہدین عادلین شرط ہین اور
بعض روایات مین جو مطلق شاہدین آیا وہ بھی اسی مقید پر محمول ہے۔ ولنا انہ من اہل الولایۃ۔ اور ہماری دلیل
یہ کہ فاسق بھی ولایت والون مین سے ہے ف حتی کہ بالاجماع وہ اپنے ذاتی تصرفات کا مختار ہے۔ فیکون من اہل الشہادۃ
تو وہ شہادت والون میں سے ہوگا۔ وہذا لانہ لما لم یحرم الولایۃ علی نفسہ لاسلامہ لا یحرم علی غیرہ لانہ من جنسہ
اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ جب فاسق اپنی ذات پر ولی ہونے سے محروم نہین کیا گیا بوجہ اللہ تعالے کے توحید پر ایمان
لانے کے تو وہ غیر پر ولی ہونے سے بھی محروم نہوگا کیونکہ یہ غیر بھی اُسکے جنس سے ہے ف یعنی وہ بھی مسلمان آدمی ہے۔
ولانہ صلح مقلدا۔ اور اس دلیل سے کہ فاسق تقلید کرنے والا ہوسکتا ہے ف یعنی دوسرے شخص کو قاضی بنا سکتا ہے
چنانچہ سلاطین فاسقین کی طرف سے جو قاضی مقرر کیا جاوے وہ بالاتفاق شرعی قاضی ہے۔ فیصلح مقلدا۔ تو خود اسکا قاضی
ہوجانا جائز ہے ف حتی کہ جو حکم دے وہ نافذ ہوگا۔ فکذا شاہدا۔ تو اسیطرح وہ شاہد ہوسکتا ہے ف کیونکہ یہ بالاتفاق
قرار پایا کہ قضاء و شہادت ایک ہی جنس سے ہین کیونکہ دونون مین دوسرون پر اپنا قول نافذ کرنا ہوتا ہے اگرچہ دوسرے
لوگ عادل ہون۔ ابن الہمام رحنے کہا کہ حق یہی ہے کہ فاسق کی گواہی باب نکاح مین جائز ہے کیونکہ یہ گواہی ادا کرنے کی
اصلی غرض نہین رکھتی ہے بلکہ امر نکاح کی تکریم ہے والمحدود فی القذف من اہل الولایۃ فیکون من اہل الشہادۃ
تحملا اور جو شخص کہ قذف مین حد مارا گیا ہو وہ بھی ولایت والون سے ہے تو وہ گواہی والون مین سے بھی ہوگا از راہ تحمل کے

ف۔ یعنی گواہی اٹھانے مین گواہ ہوسکتا ہی اگرچہ اس گواہی کو ادا کرنے مین لائق نہین ہی اور نکاح مین اصل مقصود
گواہی اٹھانا تو محدود القذف اٹھا سکتا ہی اگرچہ توبہ نکی ہو البحر۔ و انما الفائت ثمرة الاداء بالنهي لجريمته۔ اور
ایسے شخص مین صرف ثمرہ ادار نوت ہی بوجہ ممانعت کے جو اسکے جرم کی وجہ سے ہی ف یعنی قولہ تعالی و لا تقبلوا لهم شهادة
یہ آیت محدود القذف کی گواہی ادا نہین ہوسکتی اور یہ ممانعت اسکے فعل بہتان کا نتوی ہو جیسا اسپر زاجر ہی یا بلکہ وہ شہادت اٹھا سکتا ہی
ور لائق ادار نہین ہی۔ ولا يبالي بفواته اور ادار فوت ہونے کا لحاظ نہین کیا جائیگا۔ كما في شهادة العميان
وابني العاقدين۔ جیسے اندھون کی گواہی اور عاقدین کے بیٹون کی گواہی مثلا ہی ف یعنی اگر نکاح مین دو اندھے گواہ ہون
یا مرد و عورت مین سے کسی کے دو بیٹے بالغ عاقل گواہ ہوجاوین تو جائز ہی حالانکہ اندھے یا اولاد کی گواہی مقبول نہین ہی۔
یون ہی محدود القذف اور ہر وہ شخص جسکی گواہی عاقدین کے حق مین قبول نہو جائز ہی۔ م۔ یہ شرائط ان گواہون مین ہین جو
مسلمان مرد و عورت کے نکاح مین گواہ ہون۔ قال وان تزوج مسلم ذمية۔ اور اگر مسلمان مرد نے کسی ذمیہ عورت
سے نکاح کیا ف بشرطیکہ ذمیہ اہل کتاب سے ہو یعنی یہودیہ یا نصرانیہ ہو۔ بشهادة ذميين جاز دو ذمیون کی گواہی کے
ساتھ تو نکاح جائز ہی ف لیکن اگر قاضی کے یہان اس نکاح کا مخاصمہ پیش ہوا تو ان گواہون کی گواہی ذمیہ پر جائز ہوگی
اور مسلمان پر نہین جائز ہوگی۔ عند ابي حنيفة و ابي يوسف۔ یہ جواز ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہی وقال
محمد و زفر لا يجوز لان السماع في النكاح شهادة ولا شهادة للكافر على المسلم فكانهما لم يسمعا كلام المسلم۔
امام محمد و زفر نے کہا کہ ذمیون کی گواہی نہین جائز ہی کیونکہ نکاح مین ایجاب و قبول سننا یہی شہادت ہی حالانکہ مسلم پر کافر کی
کچھ شہادت نہین تو گویا دونون ذمیون نے مسلم کا کلام ہی نہین سنا۔ ف حالانکہ نہ سننے مین بالاتفاق نہین جائز ہی جواب
یہ کہ ایجاب و قبول سننا تو شہادت دینا نہین بلکہ شہادت اٹھانا ہوا۔ اور مسلمان پر کافر کا گواہی دینا مسموع نہین ہی
نہ شہادت اٹھانا علاوہ اسکے یہان مسلمان کے لیے گواہی پائی گئی نہ مسلمان پر تو قبول ہونا چاہیے۔ تحقیق یہ کہ ولهما
ان الشهادة شرطت في النكاح على اعتبار اثبات الملك لوروده على محل ذي خطر لا على اعتبار
وجوب المهر اور شیخین رح کی دلیل یہ کہ نکاح مین شہادت مشروط ہوئی ملک کے ثابت کرنے کے اعتبار پر کیونکہ ملک وارد
ہوئی ایسے محل پر جو قابل احترام ہی نہ مہر واجب ہونے کے اعتبار پر ف خلاصہ یہ کہ نکاح مین شہادت کی شرط باعتبار
ملک بضع کے ہی باعتبار مہر کے نہین ہی۔ اذ لا شهادة تشترط في لزوم المال کیونکہ مال لازم ہونے کے لیے کوئی
گواہی مشروط نہین ہی ف حتی کہ مہر مذکور ہونا ضرور نہین ہی۔ وهما شاهدان عليها اور دونون ذمی گواہ اس ذمیہ
پر شاہد ہین ف کہ اسنے اپنے محل قابل خطر کو حلال طریقہ پر مسلمان کے ملک مین دیا پس یہ گواہ مسلمان پر نہین بلکہ
ذمیہ پر ہین بخلاف ما اذا لم يسمعا كلام الزوج بخلاف ایسی صورت کے کہ گواہون نے مرد کا کلام ہی نہین سنا
ف کہ اس صورت مین عقد ہی نہین ہوا۔ لان العقد ينعقد بكلاميهما۔ کیونکہ عقد تو دونون کے ایجاب و قبول
کے ساتھ منعقد ہوتا ہی۔ والشهادة شرطت على العقد۔ اور گواہی مشروط ہی عقد پر ف تو جب عقد نہین تو گواہی بھی نہین۔ خلاصہ دلیل امام
محمد و زفر رح یہ ہی کہ عقد مین مسلمان نے اپنے اوپر مہر قبول کیا تو گواہون نے یہ گواہی اٹھائی جو مسلمان پر لازم ہونے کی ہی تو کالعدم ٹھہری
اور جب قبول کالعدم ہوا تو عقد معدوم ہوا۔ خلاصہ جواب یہ ہی کہ گواہی درحقیقت ایجاب و قبول سے عورت کی بضع حرام کی شرعا حلال
ہوجانے پر ہی تو مرد مسلمان پر لزوم مال کے گواہ نہین ہوئے۔ ومن امر رجلا بان يزوج ابنته الصغيرة۔ اور اگر ایک شخص نے دوسرے
کو حکم کیا یعنی وکیل کیا کہ میری دختر صغیرہ کا نکاح کر دے ف مثلاً زید نے بکر کو اپنی دختر صغیرہ کی تزویج کا وکیل کیا پس زید و بکر سے ایک
مرد خالد کے اور عبد اللہ نکاح قبول کرنے والے کے جمع ہوئے۔ فزوجها۔ پس وکیل بکر نے دختر مذکورہ کو تزویج کی ف اسکے شوہر عبد اللہ کے ساتھ

والاب حاضر- اور باپ حاضر ہو ف یعنی زید مثلاً اس مجلس عقد مین موجود ہو اس حالت مین وکیل نے تزویج کیا
بشہادۃ رجل واحد سواہما گواہی ایک مرد کے جو باپ ووکیل کے سوا ہے ہو تو جاز النکاح- نکاح جائز ہو-
ف اور درحقیقت دو گواہ موجود ہوگئے- لان الاب یجعل مباشرا لاتحاد المجلس کیونکہ باپ تو عقد کا کرنے والا
ٹھہرایا جائیگا کیونکہ مجلس متحد ہو ف تو ایجاب یا قبول گویا باپ نے خود کیا- فیکون الوکیل سفیرا ومعبرا پس
وکیل مذکور خالی سفیر ومعبر ہوگا ف یعنی وکیل نے بطور ایلچی کے باپ کا قبول یا ایجاب بیان کیا اور اسکے قول کو عبارت
مین ادا کیا، اور یہ کام بطور وکیل کے نہین کیا- فیبقی المزوج شاہدا تو وکیل تزویج کرنے والا ایک گواہ رہگیا ف جبکہ
عقد کا کرنے والا صغیرہ کا باپ خود ہو پس وکیل بکر ایک گواہ اور خالد دوسرا گواہ ہوگئے یہ اسوقت ممکن ہو کہ باپ اس مجلس مین
موجود ہو- وان کان الاب غائبا لم یجز- اور اگر باپ حاضر نہو تو یہ نکاح جائز نہوگا ف کیونکہ اب وکیل سفیر ومعبر
نہین بلکہ وکیل رہیگا جبکہ باپ دوسری جگہ ہو- لان المجلس مختلف فلا یمکن ان یجعل الاب مباشرا کیونکہ مجلس تو
مختلف ہو پس ممکن نہین کہ باپ کو عقد کا فاعل قرار دیا جاوے ف بلکہ فاعل وکیل ہوا تو گواہ اکیلا خالد رہگیا- یہ اسوقت
کہ لڑکی صغیرہ ہو جو خود ایجاب یا قبول نہین کرسکتی ہو- وعلی ہذا اذا زوج الاب ابنتہ البالغۃ بمحضر شاہد واحد ان
کانت حاضرۃ جاز- اور اسی اصل پر جب باپ نے اپنی دختر بالغہ کا نکاح ایک گواہ کی حضوری مین باندھا پس اگر دختر
بالغہ خود حاضر ہو تو عقد جائز ہو ف کہ دختر بالغہ خود عاقدہ اور باپ مع دوسرے کے دو گواہ ہوگئے- وان کانت غائبۃ
لا یجوز- اور اگر بالغہ مذکورہ اس مجلس مین موجود نہو تو جائز نہین ہو ف کیونکہ باپ اس صورت مین وکیل ہو تو گواہ ایک
رہگیا- (فروع) صرف چار عورتون کی گواہی بدون مرد کے جائز نہین القاضیخان اور ابن حزم الظاہری کے نزدیک
جائز ہو ع- واضح ہو کہ شرط ہو کہ دونون گواہ دونون عاقدین کا کلام معاً سنین ف حتی کہ اگر ایک نے سنا پھر دوسرے کو گواہ
یا کسی نے مکرر سنایا تو جائز نہین حتی کہ سننا معاً واقع ہو- ق- بہکلے اور گونگے کی گواہی جبکہ سنتا ہو جائز ہو سرخ- سوتے ہوئے
اور بالکل بہرے کی نہین جائز ہو ق- اور گواہون کا سننے کے ساتھ مین سمجھنا بھی شرط ہو یہی ظاہر ہو ق- اور یہی صحیح ہو- الجوہرۃ
مست نشہ کی گواہی جبکہ نکاح سمجھیں جائز ہو اگرچہ ہوش کے بعد یاد نہو الخزانہ ھ- ایکنے لوگون کو عورت کے باپ کے پاس
منگنی کو بھیجا- باپ نے کہا کہ مین نے اسکو تزویج کیا اور لوگون مین سے ایکنے بھیجنے والے کیطرف سے قبول کیا تو نکاح
منعقد ہوگیا یہی صحیح ہو المحیط ھ- اگر اللہ تعالی ورسول اللہ صلعم کی گواہی پر نکاح کیا تو جائز نہین ہو التجنیس غائبہ عورت
کی شناخت کے لیے گواہون کو اسکا نام مع باپ دادا کے نام کے بتلانا ضرور ہو یہی صحیح واسی پر فتوی ہو- المضمرات-
عورت نے وکیل کیا پھر وکیل نے اس عورت وشوہر اور دو عورتون کی موجودگی مین نکاح کردیا تو جائز ہو الذخیرہ- واضح
ہو کہ عورت نے فلان مرد کے نکاح مین اپنے آپ کو دیا یا ولی یا فضولی نے نکاح کیا اور فلان مرد غائب ہو اسکی طرف سے
کسی فضولی نے عقد قبول کیا اور گواہون نے سُنا اور گواہ کیے گئے پھر اس مرد کو خبر پہونچی اور اسنے اجازت دی حالانکہ
اسوقت گواہ نہین ہین تو جائز ہو- الحاصل گواہون کا حاضر ہونا ایجاب وقبول کے وقت شرط ہو- اور اگر اسوقت گواہ نہ تھے
پھر جب مرد نے اجازت دی اسوقت گواہ حاضر ہین تو عقد جائز نہوگا کما فی البدائع- (قاعدہ) اگر عورت کو کسی مرد سے یہ
خوف ہو کہ شاید بعد نکاح کے یہ نان نفقہ سے غفلت کرے اور طلاق بھی نہ دے تو چاہیئے کہ یون کہے کہ مین نے اپنے نفس کو تیرے
نکاح مین اس شرط پر دیا کہ امر طلاق کا اختیار میرے قبضہ مین ہو جب چاہون اپنے آپ کو تجھسے طلاق دیدون یا میرے قبضہ
مین ہو جبکہ تو مجھے نان ونفقہ نہ دے یا مانند اسکے تو جب مرد اس ایجاب کو قبول کریگا تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہو جائیگا
لیکن چاہیئے کہ عورت خود پہلے یہ کلام عقد کہے کما فی قاضیخان ھ- نکاح مین شرط خیار اور خیار الرویۃ اور خیار العیب کسی کیواسطے

کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا بلکہ نکاح جائز اور شرط باطل ہے۔ اسی طرح اگر خوبصورتی یا بکارت یا باپ یا زن کی تندرستی یا شہری ہونا یا اپنے باپ کی پسندیدگی شرط کی تو نکاح جائز اور کوئی شرط ثابت نہوگی۔ ہاں کفو ہونا اور عنین اور خصی کا اختیار حاصل ہوتا ہے بلا شرط حاصل ہوتا ہے۔ مم۔

فصل فی بیان المحرمات

یہ فصل ان عورتون کے بیان میں جو حرام کی گئی ہیں ف انعقاد نکاح کی شرط یہ کہ محل قابل نکاح ہو پس اس فصل میں ان عورتون کو جدا کر دیا جو قابل نکاح نہیں اور وہ دو قسم ہیں اول وہ کہ دائمی حرام ہیں کبھی قابل نکاح نہونگی مانند مان بہن وغیرہ کے اور مانند زوجہ کے ساتھ اسکی بہن جمع کرنے کے اور دوم وہ کہ بالفعل حرام ہیں اور کبھی حلال ہو سکتی ہیں جیسے غیر کی منکوحہ یا معتدہ اور جیسے سوائے کتابیہ عورت کے ہندو یا مجوسی عورت جو بعد اسلام کے جائز ہے۔ پھر محرم ہونے کے سات اسباب ہیں۔ قرابت خاصہ و نکاحی رشتہ و رضاعت یعنی دودھ پلائی اور جمع کرنا و مالک ہونا اور کفر۔ اور آزادہ عورت پر باندی کا نکاح میں لانا۔ اسی ترتیب سے کتاب میں مذکور ہیں اور اسی قسم سے مطلقہ مغلظہ یعنی تین طلاق دی ہوئی اور غیر کی نکاحی متعلقہ ہے۔ مت۔ یہ سب عورتین چودہ ہیں سات نسبی اور سات سببی ہیں۔ مع۔ قال لایحل للرجل ان یتزوج بامہ فرمایا کہ حلال نہیں مرد کو کہ نکاح باندھے اپنی مان سے ف جس عورت کے پیٹ سے پیدا ہوا ہے۔ ولاجداتہ اور نہ اپنی جدات سے۔ من قبل الرجال والنساء جو کہ مردون کیطرف سے ہون اور عورتون کیطرف سے ہون ف مردون کی طرف سے یہ کہ باپ کی مان اور دادا کی مان اور پردادا کی مان علی ہذا القیاس یہ دادیان دائمی محرمات ہیں اور عورتون کی طرف سے یہ کہ مان کی مان اور نانی کی مان اور پرنانی کی مان علی ہذا القیاس یہ نانیان دائمی محرمات ہیں۔ لقولہ تعالیٰ حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم الآیۃ بدلیل اس قول الٰہی سبحانہ تعالیٰ کے کہ حرمت علیکم امہاتکم آخر تک ف یعنی تم پر حرام کی گئین تمہاری مائین اور تمہاری بیٹیان آخر تک۔ رہا یہ وہم کہ آیت میں دادی نانی کا ذکر کہان ہے تو فرمایا۔ والجدات امہات اور جدات بھی مائین ہیں۔ اذ الام ہو الاصل لغۃ اس لیے کہ لغت میں ام وہ کہ جو جڑ ہو ف پس امہاتکم کے معنی یہ کہ وہ عورتین جو تمہاری اصل و جڑ ہیں پس کل جدات داخل ہیں وعلی ہذا آیت سے جدات کی حرمت منصوص ہے۔ او ثبتت حرمتہن بالاجماع یا اجماع امت کی دلیل سے جدات کی حرمت ثابت ہوتی ہے ف تو قطعی حرمت بہر حال ثابت ہوئی ولا ببنتہ اور نہ اپنی بیٹی کے ساتھ ف جو اسکے نطفہ سے اسکے جگر کا ٹکڑا ہے۔ لما تلونا بدلیل اس آیت کے جو ہمنے تلاوت کر دی ف اور بیٹون کی بیٹیان اور بیٹیون کی بیٹیان بھی قطعاً حرام ہیں لہذا فرمایا۔ ولا ببنات ولدہ وان سفلت اور نہ اپنے فرزند کی بیٹیون کے ساتھ اگرچہ نیچے درجہ پر ہون ف فرزند بیٹا و بیٹی پس انہین سے کسی کی بیٹی سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے اگرچہ پوتے کی بیٹی یا نواسے کی بیٹی یا انکے بیٹیون کی بیٹیان یا کسی اولاد کی بیٹیان کتنی ہی نیچے درجہ پر ہون۔ سب قطعاً حرام ہین للاجماع بدلیل اجماع امت کے ف اور متقدمین مشائخ کے نزدیک قولہ تعالیٰ بناتکم۔ نیچے آخر درجہ تک اولاد داخل ہین اور آیت کی دلیل نہیں تو اجماع میں کل کا اجماع ہے۔ ولا باختہ ولا ببنات اختہ اور نہیں حلال ہے اپنی بہن کے ساتھ اور نہ بہن کی بیٹیون کے ساتھ ف خواہ بہن مان و باپ دونون کی طرف سے ہو جسکو سگی بہن بولتے ہیں خواہ مان کی طرف سے یعنی مان ایک اور باپ دو ہیں یا باپ کیطرف سے یعنی باپ ایک اور مان دو ہیں یہ سب شرعاً یہان مثل حقیقی کے ہیں انہین کسی کی بیٹی سے بھی اگرچہ کتنے ہی نیچے درجہ پر ہو نہیں جائز ہے۔ ولا ببنات اخیہ اور نہیں حلال ہے بھائی کی بیٹیون کے ساتھ ف خواہ بھائی حقیقی ہو یا باپ کیطرف یا مان کیطرف سے بیٹیان چاہے کتنی ہی نیچے درجہ پر ہون۔ ولا بعمتہ اور حلال نہیں اپنی پھوپھی سے ف خواہ باپ کی بہن یا باپ یا مان کی پھوپھی خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا مان کیطرف سے چاہے کتنی اونچی ہو ولا بخالتہ اور حلال نہیں اپنی خالہ کے ساتھ ف مان کی بہن یا مان یا باپ کی خالہ خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا مان کی طرف سے

کتنی ہی اونچی ہو۔ لان حرمتہن منصوص علیہا فی ہذہ الآیۃ کیونکہ انکا حرام ہونا اس آیت مین منصوص ہو ف حرمت
علیکم امہاتکم وبناتکم واخواتکم وعماتکم وخالاتکم وبنات الاخ وبنات الاخت آخر تک چنانچہ نقل ہوگی۔ وتدخل فیہا العمات
المتفرقات اور اسمین داخل ہین سب پھوپھیان جو متفرقہ ہین ف۔ ماں باپ سے حقیقی پھوپھی اور فقط باپ سے علاتی
پھوپھی اور فقط ماں سے اخیافی پھوپھی۔ والخالات المتفرقات اور خالائین جو متفرقہ ہین ف۔ ماں کی حقیقی بہن اور
علاتی اور اخیافی۔ وبنات الاخوۃ المتفرقین۔ اور متفرق بھائیون کی بیٹیان ف حقیقی بھائی وعلاتی واخیافی سب کی
بیٹیان حرام ہین جیسا کہ توضیح گزری۔ لان جہۃ الاسم عامۃ کیونکہ اسم کی جہت عام ہو ف۔ واضح ہو کہ ہمارے دیار مین
چچازاد بہن اور ماموں زاد وخالہ زاد بھی بہنین کہلاتی ہین لیکن شرع مین یہ سب حلال ہین کیونکہ بیٹ بدل گیا یون ہی انکی
بیٹیان بھی حلال ہین۔ لیکن اگر چچازاد بھائی کے تحت مین اسکے بھائی کی بیٹی ہو تو اس سے جو بیٹی ہو وہ بھی اس وجہ سے
حرام ہو کہ وہ اسکے بھائی کی دختر کی دختر ہو فاحفظہ۔ اب رشتہ والیان محرمات بیان فرمائیں۔ ولا بام امراتہ التی دخل
بابنتہا اولم یدخل اور تزوج نہین حلال ہو اپنی جورو کی ماں سے خواہ اسکی بیٹی سے دخول کیا ہو یا نکیا ہو ف۔ یعنی
جس عورت سے نکاح کیا اسکی ماں خالی نکاح ہی سے ابدی حرام ہوجاتی ہو اگرچہ اس جورو کا منھ بھی نہ دیکھا بلکہ طلاق دیدی
بشرطیکہ نکاح صحیح ہو نہ فاسد محیط السرخسی۔ لقولہ تعالی وامہات نسائکم کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا وامہات نسائکم ف
یعنی تمہاری جوروؤن کی مائین تمپر حرام ہین۔ من غیر قید الدخول بغیر دخول کے قید کے ف۔ یعنی یہ قید نہین لگائی کہ جورو
سے دخول بھی کیا ہو بخلاف اسکے اگر ماں سے نکاح کیا تو بغیر دخول کے بیٹی حرام نہین ہوئی حتی کہ اگر بعد نکاح کے بغیر دخول کے
طلاق دیدے تو جائز ہو کہ اسکی بیٹی سے نکاح کرے اگر عورت سے فاسد نکاح کیا تو ایسے نکاح سے اسکی ماں حرام نہین حتی کہ
عورت سے دخول واقع ہو تب حرام ہوجائیگی البحر۔ ولا ببنات امراتہ التی دخل بہا۔ اور نہین حلال ہو نکاح اپنی
جورو کی بیٹیون سے جس جورو کے ساتھ دخول کرلیا ہو۔ لثبوت قید الدخول بالنص کیونکہ دخول کی قید نص سے ثابت ہو
ف قال تعالی وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بہن یعنی اور تمپر حرام کی گئین تمہاری ربیبہ لڑکیان جو تمہاری
گودون یعنی پرورش مین ہین تمہاری ایسی جوروؤن سے جنکے ساتھ تمنے دخول کرلیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جورو جس لڑکی کو پہلے
خاوند سے ساتھ لاوے وہ حرام ہو بشرطیکہ جورو سے بعد نکاح کے دخول کرلیا ہو۔ فان لم تکونوا دخلتم بہن فلا جناح علیکم
پھر اگر تمنے ان جوروؤن سے دخول نکیا ہو تو تمپر گناہ نہین یعنی جاہو اس عورت کی لڑکی سے جو ساتھ لائی ہو نکاح کرلو پس
حاصل یہ کہ ربیبہ حرام ہو بشرطیکہ اسکی ماں سے دخول کرلیا ہو اور دخول سے حقیقی وطی یا دواعی مثل مساس ونظر بشہوت مراد ہی
اور یہان خلوت صحیحہ بجائے وطی نہین کما فی الذخیرۃ ھ۔ اگر کہا جاوے کہ یہ بھی تو قید ہو کہ ربائب وہ حرام کی گئین جو تمہاری پرورش
مین ہون حتی کہ اگر جورو اپنی لڑکی کو کہین اپنے کنبہ مین رکھے اور خاوند دوم کی پرورش مین نہ لاوے تو وہ اس خاوند پر حرام
نہو۔ جواب یہ کہ گود کی پرورش کا ذکر فقط شفقت کے لیے اور عادت کے طور پر ہو اور ماں مدخولہ ہونے کے بعد ربیبہ مطلقاً
حرام ہوجاتی ہو۔ سواء کانت فی حجرہ او فی حجر غیرہ۔ خواہ وہ اسکی ماں کے خاوند کے گود مین پرورش پاتی ہو یا کسی
دوسرے کی پرورش مین ہو۔ لان ذکر الحجر خرج مخرج العادۃ لا مخرج الشرط۔ کیونکہ گود مین پرورش کا ذکر بطور
عادت بیان ہوا نہ بطور شرط۔ ولہذا اکتفی فی موضع الاحلال بنفی الدخول اور اسی واسطے حلال کرنے کی جگہ مین
فقط دخول نہونے پر اکتفا کیا ف یعنی آگے جو فرمایا کہ فان لم تکونوا دخلتم بہن فلا جناح علیکم۔ اسمین ربیبہ کا حلال ہونا
اس شرط پر رکھا کہ اسکی ماں سے دخول نکیا ہو اور یہ قید نہین لگائی کہ تمہارے حجر مین بھی نہو کیونکہ حجر مین ہونا کچھ شرط نہین تھا
قال ولا بامراۃ ابیہ واجدادہ اور حلال نہین تزوج کرنا اپنے باپ کی جورو اور اجداد کی جوروؤن سے ف یعنی اسکی ماں

و جدہ کے سوائے جو عورتین کہ باپ یا اجداد کی جورو ہون وہ سب بھی ابیہ دائمی حرام ہین۔ لقولہ تعالی ولا تنکحوا ما نکح اباؤکم
بدلیل قولہ تعالی ولا تنکحوا الخ یعنے اور مت نکاح مین لاؤ ایسی عورتون کو جنکے ساتھ تمہارے باپون نے نکاح کیا ہو ف باپ مین
جد شامل ہی پس دادا و نانا کی جوروین حرام ہوئین۔ ولا بامرأة ابنہ وبنی اولادہ اور نہین حلال تزوج کرنا اپنے بیٹے کی
جورو اور اولاد کے بیٹون کی جوروُن سے ف چنانچہ دختر کا بیٹا جس سے نکاح کرے وہ نانا پر حرام ہو اسی طرح چاہے کتنے
نیچے درجہ کے ہون۔ لقولہ تعالی وحلائل ابنائکم الذین من اصلابکم۔ بدلیل قولہ تعالی وحلائل الخ یعنی اور تمپر حرام
کی گئین جوروین تمہارے بیٹون کی جو تمہاری پشت سے ہون ف خواہ پسر نے وطی کی ہو یا نہین محیط السرخسی اگر وہم ہو
کہ جب پشت سے ہونے کی قید ہی تو چاہیے کہ رضاعی پسر کی جورو حلال ہو جواب دیا کہ۔ ذکر الاصلاب لاسقاط اعتبار
التبنی پشت کا ذکر واسطے تبنی کا اعتبار گرانی کے ہی ف یعنی اگر کسی اجنبی کو بیٹا بنایا تو یہ صرف منھ کا بول ہی حقیقت مین
وہ بیٹا نہین ہی حتی کہ وہ منھ بولا اس شخص کی جورو سے جو مطلقہ ہو چکی ہی چاہے نکاح کرے یون ہی اسکی جورو مطلقہ خود جو
اسکے نکاح مین نہو اس سے یہ متبنی چاہے نکاح کرے کیونکہ وہ بیٹا کچھ پشت سے نہین اور نہ دودھ سے مثل نسب کے
ہی تو صلب کی قید اسکی گرانی کو ہی۔ لا لاحلال حلیلة الابن من الرضاعة رضاعی بیٹے کی جورو حلال کرنے کے لیے
نہین ہی ف خلاصہ یہ کہ اصلابکم سے بیٹون کی قید لگائی کہ تمہارے پشت سے ہون تو بغیر پشت کے صرف دو طرح کے
بیٹے رہے ایک رضاعی اور دوم وہ کہ جنکو متبنی کیا ہو لیکن حدیث سے معلوم ہوا کہ رضاعی بیٹا بمنزلہ نسبی کے ہی تو معلوم
ہوا کہ منھ بولا بیٹا خارج کیا کہ اسکی جورو حلال ہی۔ (فرع) وطی سے حرمت مصاہرت مطلقاً ثبوت ہوجاتی ہی خواہ
وطی بطور حلال ہو یا حرام ہو بشرطیکہ بالیقین فرج مین ہو اور یہی نظر بشہوت وغیرہ کا حال ہی ف ھ۔ ولا بامہ من الرضاعة
اور نہین جائز ایسی ماں سے جو دودھ کی وجہ سے ہو ف پس جسکا دودھ پیا وہ ماں اور اسکی ماں علی ہذا اوپر تک کسی سے
نکاح جائز نہین۔ ولا باختہ من الرضاعة اور نہ ایسی بہن سے جو دودھ کی وجہ سے ہو ف خواہ رضاعی ماں کی نسبی بیٹی
یا اسکی رضاعی بیٹی ہو دونون اسکی بہنین ہین۔ لقولہ تعالی وامہاتکم اللاتی ارضعنکم واخواتکم من الرضاعة بدلیل قول
الٰہی عز وجل وامہاتکم الخ یعنے تمپر حرام کی گئین تمہاری مائین جنھون نے تمکو دودھ پلایا اور تمہاری بہنین جو رضاعت کی وجہ
سے ہین۔ ولقولہ علیہ السلام یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب اور بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہ
حرام ہوتی ہی بوجہ رضاعت کے جو حرام ہوتی ہو نسب سے ف تو رضاعت مثل نسب کے حرام کرنے والی ہو سوائے بعض
مستثنی کے جو کتاب الرضاع مین آوینگی اور نسبی ماں و بہن و نسبی پسر کی جورو وغیرہ حرام ہین یہی سب بوجہ رضاعت کے حرام ہین
اور یہ حدیث صحیحین مین ابن عباس و عائشہ رض سے مروی ہی۔ واضح ہو کہ رضاعت کی حد ڈھائی برس چھ مہینے کے اندر ہی اگرچہ
ایک چھٹانک ہو خواہ عمداً ہو یا سہو سے کسی طرح دودھ پیٹ مین جاوے۔ اور تمام کلام کتاب الرضاع مین ہی۔م۔ ولا یجمع
بین اختین نکاحا ولا بملک یمین وطیا اور حلال نہین جمع کرنا دو بہنون کا بطریق نکاح کے اور نہ ملک رقبہ کے ساتھ
از راہ وطی کے ف یعنی دو بہنون کا جمع کرنا دو طرح سے ہوتا ہی اول یہ کہ دو بہنون سے ایک ساتھ یا آگے پیچھے نکاح کرے
پس یہ نکاح ہی جائز نہین ہی حتی کہ دونون کا ایک ساتھ عقد باطل ہی اور اگر آگے پیچھے ہو تو اول کا نکاح صحیح اور دوم کا باطل ہی
دوسری صورت یہ کہ ملک مین دو لونڈیان جو دونون بہنین ہین جمع کرے پس دونون کو جمع کرنا ملک مین جائز ہو مگر دونون سے وطی
کرنا نہین جائز ہی پس حاصل یہ ہوا کہ دو بہنون کا جمع کرنا از راہ نکاح کے نہین جائز ہی تو وطی کہان۔ اور دو بہنون کا مالک ہوکر
جمع کرنا از راہ وطی نہین جائز ہی اور مالک ہونا جائز ہی۔ بقولہ تعالی وان تجمعوا بین الاختین بدلیل قولہ تعالی وان تجمعوا الخ
یعنے اور تمپر حرام کیا گیا یہ کہ تم جمع کرو دو بہنون مین ف یعنی نکاح۔ ولقولہ علیہ السلام من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر

فلا یجمعن ماءہ فی رحم اختین - اور بدلیل قول حضرت صلعم کہ جو شخص ایمان لایا ہو اللہ تعالی کے ساتھ اور روز آخرت پر تو وہ
اپنا پانی دو بہنون کے رحم مین ہرگز جمع نکرے ف یہ حدیث تو ثبوت نہین ہوئی لیکن حدیث فیروز الدیلمی مین اپنے باپ سے
روایت کی کہ مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین آیا اور عرض کیا کہ مین اسلام لایا اور میرے تحت مین دو بہنین ہین
فرمایا کہ تو دونون مین سے ایک کو پسند کرے الحدیث رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجۃ وابن حبان فی الصحیح اور حدیث ام حبیبہ
رضی اللہ عنہا جو صحیحین مین ہی صریح ہی - پھر واضح ہو کہ نکاح مین جو عورت موجود ہی اسکی بہن سے نکاح باندھا تو باطل ہی منعقد
نہوگا - فان تزوج اخت امۃ لہ قد وطیہا صح النکاح - اور اگر نکاح باندھا اپنی ایسی باندی کی بہن سے جس باندی سے
وطی کر چکا ہی - (بملک یمین) تو نکاح صحیح ہو جائیگا ف صورت یہ کہ اس باندی کی بہن کسی شخص کی مملوکہ ہی اسکی اجازت سے
اسکے ساتھ نکاح کیا تو صحیح ہوگا - لصدورہ من اہلہ مضافا الی محلہ کیونکہ یہ نکاح صادر ہوا ایسے عاقد سے جو اسکی لیاقت رکھتا
اور حالیکہ وہ محل نکاح کی طرف مضاف ہی ف یعنی یہ مرد نکاح کرنے کی لیاقت رکھتا اور وہ باندی جو غیر کی مملوکہ ہی محل نکاح ہی تو
نکاح منعقد ہوا - اور اس باندی کی بہن جو ناکح کی مملوکہ ہی اس نکاح کو روک نہین سکتی بخلاف اسکے اگر منکوحہ ہوتی تو روکتی
چنانچہ فرق معلوم ہوگا - واذا جاز لا یطأ الامۃ - اور جب نکاح جائز ہوگیا تو وہ اس باندی کو وطی نکرے ف بشرطیکہ نکاح
فاسد نہو - وان لم یطأ المنکوحۃ اگرچہ اسنے ہنوز منکوحہ سے وطی نکی ہو ف غرضکہ یہ نکاح ہی مانع ہوگیا کہ اب مملوکہ باندی
سے وطی نکرے - لان المنکوحۃ موطوءۃ حکما کیونکہ جس عورت سے نکاح کیا گیا ہو وہ حکم مین وطی کی ہوئی کی ہو جاتی ہی ف حتی کہ
وطی کے لیے اپنا استحقاق رکھتی ہی اسی سے کئی منکوحات مین باری واجب ہی اور مملوکہ کو یہ استحقاق نہین ہوتا - الحاصل جب
نکاح ہو چکا تو مرد مذکور اپنی مملوکہ سے وطی نکرے - ولا یطأ المنکوحۃ - اور اس منکوحہ سے بھی وطی نکرے - للجمع - بوجہ جمع کے
الا اذا حرم الموطوءۃ علی نفسہ بسبب من الاسباب - مگر جبکہ موطوءۃ کو اپنے اوپر کسی سبب سے حرام کرلے ف مثلاً بیع یا کسی
کے ساتھ ہبہ وصدقہ کرے یا اسکو مکاتبہ کردے رہا یہ کہ خالی عزم اس امر کا کہ وطی نکرونگا کچھ نہین ہی کما فی السراجیۃ ہ م - بالجملہ
جب باندی موطوءہ کو حرام کرلیا تو فحینئذ یطأ المنکوحۃ - اب منکوحہ باندی سے وطی کرے - لعدم الجمع وطیا کیونکہ وطی کی راہ سے دونو
بہنون کا جمع کرنا نہین رہا ف بلکہ ایک صرف ملک مین ہی مع حرمت وطی اور دوسری وطی مین ہی - یہ سب اس صورت مین کہ اپنی
مملوکہ سے وطی کرنے کے بعد اسکی بہن سے جو غیر کی مملوکہ ہی نکاح کیا - ویطأ المنکوحۃ ان لم یکن وطی المملوکۃ لعدم الجمع وطیا - اور
اگر مملوکہ سے وطی نہین کی ہی تو منکوحہ سے وطی کرے کیونکہ وطی کی راہ سے جمع نہین ہی - اذ المرقوقۃ لیست موطوءۃ حکما - اسواسطے
کہ مملوکہ باندی حکما موطوءہ نہین ہی ف تو نہ حکما موطوءہ ہوئی اور نہ وہ حقیقۃ وطی کی گئی پس صرف منکوحہ سے وطی کرے - فان
تزوج اختین فی عقدتین - پس اگر کسی مرد نے تزوج کیا دو بہنون کو دو عقد مین ف اگر ایک عقد مین دونون کو اپنے نکاح مین
لیا تو نکاح باطل اور دونون کو چھوڑ دے اور کوئی حکم مہر وغیرہ کا نہین اور اگر بعد دخول کے چھوڑا تو ہر ایک کے لیے مہر مسمی و مہر المثل سے
جو کم ہو ملیگا المضمرات - ہ - اور اگر دو عقد مین لیا تو جو پچھلی ہو اسکا نکاح باطل ہی اگر معلوم ہو تو ابھی چھوڑنا واجب ہی اور کوئی حکم لازم نہوگا
اور اگر بعد دخول کے چھوڑے تو مسمی و مثل سے کم ملیگا اور اگر یہ صورت ہو کہ دو عقد مین لیا - ولا یدری ایتہما اولی - اور یہ دریافت نہین ہوتا
کہ پہلی کون ہی ف تو شوہر کے بیان پر رکھا جائیگا شرح الطحاوی ہ اگر اسنے کہا کہ مجھے بھی تعین معلوم نہین تو - فرق بینہ وبینہما - تو قاضی اس
مرد اور دونون عورتون مین جدائی کردے ف یہ جدائی طلاق بائن ہی - لان نکاح احدیہما باطل بیقین - کیونکہ دونون مین سے
ایک کا نکاح بالیقین باطل ہی ف صرف تعین نہین معلوم کہ کون پہلی ہی - ولا وجہ الی التعیین - اور معین کرنے کی کوئی راہ
نہین - لعدم الاولویۃ - کیونکہ اولویت نہین - ولا الی التنفیذ مع التجہیل - اور نہ جہالت رکھنے کے ساتھ نکاح نافذ کرنے کی
کوئی راہ ہی - لعدم الفائدۃ - یہ اس وجہ سے کہ فائدہ نہین - او للضرر - یا اس وجہ سے کہ ضرر ہی ف حتی کہ مرد پر دونون کے لیے ایک نفقہ

لازم ہوگا اور کسی سے وطی نہین کرسکتا اور دونو بہنین ایک نفقہ پر بسر کرینگی اور یہ مرد دونون سب پر ضرر ہو فتعین التفرق
پس جدائی کرنا متعین ہوگیا۔ ولہما نصف المہر اور دونون کے لیے آدھا مہر ملیگا ف جبکہ نکاح مین مہر بیان ہوا ہو اور دونون
کا مہر مساوی ہو۔ اور اگر مہر بیان نہو تو ایک متعہ دونون کو ملیگا اور اگر مہر مختلف ہو مثلاً چھ سو ایک کا اور آٹھ سو دوسرے کا
تو دونون ملاکر نصف سات سو دونون کو ملیگا۔ لانہ وجب للاولی منہما وانعدمت الاولویۃ للجہل بالاولیۃ فیصرف
الیہما۔ کیونکہ یہ نصف فقط پہلے کے واسطے دونون مین سے واجب آیا اور پہلی معلوم نہونے سے اسکے استحقاق مین ایک بہتر
نہین تو وہ دونون کیطرف پھیر یگا۔ وقیل لا بد من دعوی کل واحدۃ منہما انہا الاولی۔ کہا گیا کہ ضرور ہے کہ دونون مین سے
ہر ایک کی طرف سے دعوی ہو کہ وہی پہلی ہے ف تاکہ مدعیہ کو اسکے دعوی پر دیا جاوے۔ او الاصطلاح لجہالۃ المستحقۃ۔ یا دونون
باہم صلح کرین کیونکہ استحقاق والی معلوم نہین ہے ف چونکہ ہر ایک حصہ مین شبہہ ہے کہ وہ دوسری کا ہو اور مرد کو بھی روا نہین کہ
مستحقہ کا حق دوسری کو دیدے لہذا یا تو ہر ایک مدعیہ ہو یا دونون صلح کرلین اور اگر ہر ایک نے گواہ دیے کہ یہی پہلی ہے تو ظاہر روایت
مین بالاتفاق نصف مین دونون مساوی ہین انکافی ۵۔ پھر اگر بعد دخول دونون کے تفریق کی گئی تو ایک کے لیے مہر کامل اگر مسمی ہو
یا مہر المثل کامل ہے اور دوسری کے لیے مہر مثل اور عقر مین سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا پھر مہر کامل اور یہ عقر دونون ملاکر ہر ایک کو
نصف نصف دلایا جاوے۔ اور یہی حکم جملہ محارم مین جنکا باہم جمع کرنا حرام ہے ف ۵۔ پھر بعد تفریق کے جس سے چاہے نکاح کرلے
اور مدخولہ ہو تو بعد انقضاء عدت کے الرملیی م ت۔ ولا یجمع بین المرأۃ وعمتہا او خالتہا او ابنۃ اخیہا او ابنۃ اختہا۔ اور
نہین جمع کیا جاوے درمیان عورت اور اسکی پھوپھی یا خالہ یا بھائی کی بیٹی یا بہن کی بیٹی کے ف کیونکہ یہ عورت اپنے بھائی کی بیٹی
کی پھوپھی ہے اور بہن کی دختر کی خالہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا تنکح المرأۃ علی عمتہا ولا علی خالتہا ولا علی ابنۃ اخیہا ولا علی
ابنۃ اختہا۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نکاح مین نہ لائی جاوے عورت اپنی پھوپھی پر اور نہ خالہ پر اور نہ بھائی کی دختر
اور نہ بہن کی دختر پر ف رواہ البخاری ومسلم والنسائی وابوداؤد والترمذی وابن حبان من حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ والطبرانی وابن حبان
من حدیث ابن عباس وارسلہ ابوداؤد اور ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اور بوجہ کثرت طرق کے یہ حدیث مشہور ہے۔ لہذا جب
وہم ہوا کہ قرآن مین یہ حرام نہین تھے قرآن سے بڑھکر جس دلیل سے پایا ہو وہ قطعی چاہیے خواہ متواتر یا مشہور حدیث ہو یا اجماع ہو تو
امام مصنف نے جواب دیا۔ وہذا حدیث مشہور یجوز الزیادۃ علی الکتاب بمثلہ۔ اور یہ حدیث مشہور ہے کہ ایسی دلیل سے قرآن پر
حکم بڑھانا جائز ہوتا ہے ف بلکہ بعض روایات مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مصرح ہے کہ ایسا کرنے مین قطیعۃ الرحم ہے۔ جب کہ
قطیعۃ الرحم قطعاً حرام تو ایسا کرنا حرام ہوا۔ الحاصل حدیث شریف مین چند عورتون کا جمع کرنا ذکر فرماکر عام علت فرمائی کہ قطیعۃ الرحم کی
صورت حرام ہے تو کلیہ حکم نکل آیا چنانچہ فرمایا۔ ولا یجمع بین امرأتین لو کانت احدٰہما رجلا لم یجز لہ ان یتزوج بالاخری۔ اور نہین
جمع کریگا ایسی دو عورتون مین کہ اگر انمین ایک مرد ہوتی تو اسکو دوسرے سے نکاح کرنا جائز نہوتا ف یعنی دونون طرف سے یہ بات ہو
کہ ایک مرد فرض کرنے سے دوسری اسکو دائمی حرام ہو۔ لان الجمع بینہما یفضی الی القطیعۃ۔ کیونکہ ایسی دو عورتون کو نکاح مین جمع کرنا
قطیعۃ الرحم کی جانب پہونچا دیگا ف حالانکہ ناتا کاٹنا قطعی حرام ہے۔ والقرابۃ المحرمۃ للنکاح محرمۃ للقطع۔ اور جو قرابت کہ
باہمی نکاح کو حرام کرنے والی ہو وہ قطع رحم کو حرام کرنے والی ہے ف تو جب یہ دونون سوتین باہم دشمن ہوئین تو قطع ہوا۔ یہ بیان تو
ان عورتون کا جنمین محرمیت بوجہ قرابت ہو۔ ولو کانت المحرمیۃ بینہما بسبب الرضاع تحرم لما روینا من قبل۔ اور اگر دونون
عورتون مین ایسی محرمیت بوجہ رضاعت کے ہو تو بھی جمع کرنا حرام ہے بدلیل اسکے جو ہم پہلے روایت کرچکے ہین ف یعنی حدیث کہ
رضاعت سے وہ حرام ہوتی ہے جو نسب سے حرام ہوتی ہے۔ ولا باس بان یجمع بین امرأۃ وبنت زوج کان لہا من قبل۔
اور مضائقہ نہین کہ جمع کرے ایک عورت کو اور اسکے سابق شوہر کی دوسری جورو سے بیٹی کو ف مثلاً ہندہ نے زید سے نکاح کیا اور زید کی

ایک دختر سکینہ اسکی عمرہ جورو سے ہو پھر زید نے ہندہ کو طلاق بائن دی پس بکر نے زید کی دختر سکینہ سے اور ہندہ سے نکاح کر کے
جمع کیا تو کچھ مضائقہ نہین - لانہ لا قرابۃ بینہما ولا رضاع - کیونکہ ان دونون مین نہ کچھ قرابت ہی اور نہ رضاعت ہی ف صرف
سکینہ کے باپ کی جورو کسی وقت ہندہ تھی اور دارقطنی نے روایت کی کہ عبداللہ بن جعفر نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی دختر اور آپکی
ایک زوجہ سے نکاح کر لیا - علقہ البخاری اور کسی صحابی وغیرہم نے انکار نہین کیا پس گویا اجماع ہی اسی لیے اس مسئلہ مین فقہا اربعہ
متفق ہین ف اگر مرد کا لڑکا ایک جورو سے ہو اور دوسری جورو سے ایک لڑکی دوسرے خاوند سے ہو تو عامہ علماء کے نزدیک لڑکا و لڑکی
مین باہم نکاح جائز ہی ع - وقال زفر لا یجوز - اور زفر نے کہا کہ یہ جمع نہین جائز ہی - لان ابنۃ الزوج لو قدرتہا ذکرا لا یجوز
لہ التزوج بامرأۃ ابیہ - کیونکہ عورت (ہندہ) کے شوہر (زید) کی دختر (سکینہ) کو اگر تو مرد فرض کرے تو اسکو اپنے باپ
کی جورو (ہندہ) سے نکاح کرنا کبھی حلال نہین ہوتا - قلنا ہم کہتے ہین ف اسکے جواب مین کہ یہ بات صرف ایکطرف سے
ہو اسلیے کہ - امرأۃ الاب لو صورتہا ذکرا جاز لہ التزوج بہذہ - باپ کی جورو (ہندہ) کو اگر تو مذکر فرض کرے تو اس مرد
کے لیے نکاح مین لانا اس دختر (سکینہ) کو جائز ہی ف پس یہان یہ صورت ایکطرف سے محرم اور دوسری طرف سے نہین ہی
والشرط ان یتصور ذلک من کل جانب - اور شرط (جمع حرام ہونے کی) یہ ہی کہ ایسی بات ہر طرف سے پائی جاوے
ف لہذا کنز مین لکھا کہ جمع ایسی دو عورتون مین حرام ہی کہ جس ایک کو مرد فرض کرین اسپر دوسری دائمی حرام ہو - پھر واضح ہو کہ
ہمارے نزدیک حرام وطی اور مطلقاً ایسی حلال چیزین جو وطی تک پہونچانے والی ہین مثل حلال وحقیقی وطی کے حرمت مصاہرہ
ثابت کرتی ہین چنانچہ دونون مسئلہ بیان فرمائے - اقول یقولہ ومن زنی بامرأۃ حرمت علیہ امہا وبنتہا - اور جس مرد نے
کسی عورت سے زنا کیا تو عورت کی ماں و بیٹی اس مرد پر حرام ہو گئین ف یہی مشہور قول مالک و اسحق ہی اور امام احمد سے دو نقل
ہین اور یہی قول حضرت عمر و ابن مسعود و ابن عباس و جابر و عمران و ابی بن کعب و عائشہ رضی اللہ عنہم وجمہور تابعین کا ہی
ع - ماں سے مراد اوپر کے اصول مع نانی دادی وغیرہ - اور بیٹی سے نیچے کے فروع جنکا ذکر نسب مین گزرا - وقال الشافعی
الزنا لا یوجب حرمۃ المصاہرۃ - اور امام شافعی رح نے کہا کہ زنا کچھ حرمت مصاہرہ کا موجب نہین ہی - لانہا نعمۃ - کیونکہ
حرمت مصاہرہ ایک نعمت عظیمہ ہی ف قال تعالی فجعلہ نسبا وصہرا - یعنی آدمی کو قرابت کے ناتے والا اور دامادی کے رشتہ والا
کر دیا - یہ احسانات کے شمار مین نعمت ہی - فلا تنال بالمحظور - تو یہ نعمت بذریعہ حرام ممنوع کے حاصل نہو گی ف اور ابن عباس
نے کہا کہ اگر اپنی جورو کی ماں سے زنا کیا تو اسپر جورو حرام نہو گی کیونکہ حرام کچھ حلال کو حرام نہین کر سکتا کما فی البخاری - اسی طرح زانی پر
اس عورت کی بیٹی حلال ہی جس سے زنا کیا ہو - اگرچہ یہ بیٹی اسی زانی کے نطفہ سے ہو کیونکہ نطفہ زنا کی کوئی حرمت نہین تو شرعاً
یہ لڑکی اس زانی سے اجنبیہ ہی کیونکہ نسب کا کوئی حکم ثبوت نہین کیا گیا - مگر زانیہ عورت سے جو لڑکا بوجہ زنا کے پیدا ہوا وہ اگرچہ
زنا سے ہو مگر اسکا بیٹا قرار دیگا حتی کہ عورت اس لڑکے سے نکاح نہین کر سکتی اور تمام نسب محرمات کا اس سے ثابت ہو گا
اور فرق زانی و زانیہ مین یہ ہی کہ زانی سے تو دختر کا نطفہ جدا ہوا تھا اور زانیہ سے لڑکا پیدا ہوا - تلخیص القسطلانی - ولنا
ان الوطی سبب الجزئیۃ بواسطۃ الولد - اور ہماری دلیل یہ کہ وطی کرنا جزو ہو جانے کا سبب بذریعہ فرزند کے ہو جاتا ہی
ف یعنی واطی و موطوءہ بمنزلہ ایک شخص کے ہو جاتے ہین اگرچہ انکے وطی سے بچہ پیدا نہو کیونکہ وہ بچہ کا سبب ہی - حتی یضاف
الی کل واحد منہما کملا - حتی کہ وہ بچہ ان دونون مین سے ہر ایک کی طرف پورا منسوب ہوتا ہی - ف کہتے ہین کہ فلان مرد کا بچہ
ہو اور کہتے ہین کہ فلان عورت کا بچہ ہی - اگر دونون بمنزلہ واحد نہو جاتے تو کچھ بچہ ایک کا اور کچھ بچہ دوسرے کا کہلاتا - پس جب
بمنزلہ واحد ہو گئے - فتصیر اصولہا وفروعہا کاصولہ وفروعہ - تو عورت موطوءہ کے اصول و فروع مانند مرد کے اصول
و فروع کے ہو گئے - وکذلک علی العکس - اور یون ہی اسکا الٹا ف کہ مرد واطی کے اصول و فروع مانند عورت موطوءہ کے

اصول و فروع کے ہوگئے۔ والاستمتاع بالجزء حرام الا فی موضع الضرورة وہی الموطوءة۔ اور تمتع لینا اُس جزو کے
ساتھ حرام ہے سوائے اتنی جگہ کے جہاں ضرورت ہے اور وہ موطوءہ عورت ہے ف تو جس عورت سے وطی کرنے سے یہ بات حاصل
ہوئی اُس سے وطی جائز رہ گئی باقی سب اصول یعنے ماں باپ نانی دادی نانا دادا وغیرہ اور سب فروع یعنی لڑکا لڑکی و پوتی و
نواسی وغیرہ سب سے حرام ہوئی۔ اور واضح رہے کہ وطی میں دو لحاظ ہوتے ہیں ایک لحاظ اسطرح کہ حرام طور پر یہ فعل ہو یا حلال
طور پر ہوا۔ دوسرا لحاظ اس فعل کا کیا نتیجہ ہے یعنے وطی کرنے سے کیا ثمرہ ہوتا ہے اور وہ بچہ پیدا ہونا۔ والوطی محرم من حیث
انہ سبب الولد لا من حیث انہ زنا۔ اور وطی حرام کرنے والی اس راہ سے ہے کہ وہ بچہ کا سبب ہے نہ اس راہ سے کہ وہ زنا ہے
ف تو حرمت مصاہرہ کی نسبت بلحاظ زنا کے نہوئی جیسا کہ امام شافعیؒ نے خیال فرمایا ہے۔ اور رہا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ
تو اسکے معارضہ میں اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال موجود ہیں حتی کہ انھوں نے فقط شہوت سے نظر کرنے میں حرمت مصاہرہ
کا حکم دیا اور یہاں تو حقیقۃ زنا کرنے کا مسئلہ ہے چنانچہ آئندہ آتا ہے اور قسطلانی رح کی تقریر میں یہ امر عجیب ہے کہ اگر زنا سے لڑکی
پیدا ہوئی تو زانی پر حلال ہے اور اگر لڑکا ہوا تو زانیہ پر حرام ہے اور فرق محض بعید ہے اسواسطے کہ اللہ تعالی نے خلقت سب کی
نطفہ سے رکھی قال تعالی خلق من ماء دافق۔ و دیگر آیات ہیں۔ تحقیق المقام یہ ہے کہ جو بچہ کسی مرد کے نطفہ سے ہو وہ اسکا
بیٹا یا بیٹی ہے بدلیل حدیث راہب جسکا حاصل یہ کہ ایک عورت نے اسکو مبتلائے فجور کرنے کا بیڑا اٹھایا تھا آخر قابو نہ پایا تو
چرواہے سے زنا کرکے پیٹ رکھایا اور لوگوں کو دکھلایا جنھوں نے راہب کو مارا اور اسکا صومعہ کھود ڈالا مرد نیک نے
اس دودھ پیتے بچہ سے خطاب کیا کہ او بچہ تیرا باپ کون ہے اللہ تعالی نے بندہ صالح کی کرامت پر اس شیرخوار کو گویا کیا اسنے
جواب دیا کہ میرا باپ فلان چرواہا ہے یہ دیکھکر لوگ خوفناک و ندامت سے اسکے پاؤں پر گرے۔ غرضکہ یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ
میں موجود ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جو کسی نطفہ سے مخلوق ہوا اسی کا فرزند بیٹا یا بیٹی ہوتا ہے اور زبان عرب میں یہی معروف
پس لغت موافق بحدیث صحیح ہوئی اور اللہ تعالی نے حرمت علیکم امہاتکم و بناتکم الآیہ میں بیٹیوں کو حرام کیا پس بیٹی موافق
لغت و حدیث کے وہ بچہ مادہ جو مرد آدمی کے نطفہ سے مخلوق ہوئی خواہ نطفہ بطریق شرعی ڈالا ہو یا نہیں کیونکہ حدیث راہب
میں چرواہے نے زنا سے نطفہ ڈالا تھا پھر وہ باپ اور یہ بیٹا ٹھہرا۔ ہاں فرق دونوں صورتوں میں بروجہ دیگر ہے وہ اسطرح
کہ فرزند سے دو قسم کے احکام متعلق ہیں ایک بنظر ذات و خلقت اور دوم بنظر میراث و منفعت پس خارج ذات کے احکام
و منافع بطریق سزا کے زانی کو نہیں ملینگے چنانچہ حدیث میں ہے کہ الولد للفراش وللعاہر الحجر یعنے فرزند تو فراش والے کا ہے اور
مرد زناکار کو پتھر ہیں۔ معنی یہ کہ جس فرزند کے حق میں یہ احکام مترتب ہوں وہ فرزند ہوتا ہے جو صحیح فراش سے یعنی حلال شرعی
سے پیدا ہوا خواہ بطور نکاح یا بطور ملک کے۔ اس سے یہ لازم نہیں کہ احکام ذاتی میں وہ فرزند نہو حالانکہ حدیث راہب میں ثابت
کیا اور حرمت قرابت بوجہ ذات کے ہے اور بالاجماع جب وطی دختر سے واقع ہو تو ماں حرام ہو جاتی ہے جبکہ نکاح ہو تو اسی جہت سے
کہ وہ فرزند کا سبب ہے حتی کہ جو فرزند پیدا ہو وہ باپ کا بچہ ہے اور جب ہمنے ثابت کر دیا کہ نکاح کو کچھ دخل نہیں بلکہ زنا سے پیدا ہو
وہ بھی باپ کا بچہ ہے تو ثابت ہوا کہ ہر وطی موجب حرمت ہے کیونکہ اسکا کوئی قائل نہیں کہ بچہ ہو تو وطی موجب حرمت مصاہرہ ہے ورنہ
نہیں پس ثبوت ہوگیا کہ وطی سے حرمت مصاہرت لازم ہو جاتی ہے اور جو بچہ پیدا ہو وہ بیٹا یا بیٹی ہوتا ہے اور اس سے قرابت
محرمہ متحقق ہوتی ہے کیونکہ وہ بھی بیٹی ہے پھر اگر حلال طور پر ہو تو احکام میراث وغیرہ بھی ثبوت ہیں ورنہ نہیں اور اسکا کوئی قائل
نہیں کہ اگر بچہ پیدا ہو تو وطی کا اثر نہیں ہے پس وطی سے حرمت مصاہرہ ثابت کیونکہ وہ قرابت محرمہ کا سبب ہے اور اسکا زنا
یا حلال ہونا یہ فعل کی صفت ہے نہ اثر ذاتی حالانکہ جہت حرمت اسکا اثر ذاتی ہے۔ پس اگر زنا سے بیٹی پیدا ہوئی تو وہ زانی پر حرام
ہے اور اُسکی نانی اسکے باپ نانی پر حرام ہے اور اسیطرح کل قرابات اور جمیع حرمت مصاہرات لازم ہیں۔ یہ تو مسئلہ اول کا بیان

تھا۔ رہا مسئلہ دوم کہ وطی کے مانند جو چیزین وطی کی جانب داعی ومبتلا کرنے والی ہون وہ بھی مثل وطی کی حرمت مصاہرت ثابت
کرتی ہین تو فرمایا۔ ومن مسته امرأة اور جس مرد کو عورت نے مساس کیا ف خواہ حلال عورت نے یا حرام طور پر اور خواہ
عمداً یا خطأً سے اور خواہ شرمگاہ مین یا دوسرے عضو کو بشرطیکہ عورت کا مساس کرنا۔ بشهوة۔ بشہوت پایا جاوے ف اور
اقرار یا ظاہر آثار کے خلاف اسکا یہ دعویٰ کہ شہوت سے نہ تھا مسموع نہوگا کیونکہ ظاہر مین مساس بشہوت ہی اسی واسطے مسئلہ کو
عورت کی طرف سے فرض کیا یعنی عورت نے مرد کو شہوت کے ساتھ کہین مساس کر لیا۔ حرمت علیه امها وابنتها۔ تو مرد پر اس
عورت کی مان و بیٹی حرام ہوگئی ف یعنی حرمت مصاہرہ پوری ثابت ہوگئی۔ وقال الشافعی لاتحرم۔ اور امام شافعی رح نے کہا
کہ نہین حرام ہوگی ف واضح ہو کہ امام شافعی کا خلاف وطی حرام مین گزرا تو مساس حرام انکے نزدیک بدرجہ اولی موجب حرمت
نہین پس انکا خلاف صرف مساس حلال مین ہی اور اسکا ثمرہ یہ کہ زید نے ہندہ سے بعد نکاح کے جب تک وطی نہین کی تو اسکو طلاق
دیکر اسکی مان حلال ہی اور اگر زید و ہندہ مین سے کسی نے دوسرے کو شہوت سے مساس کیا یا فرج و ذکر پر نظر کی تو ہمارے نزدیک
حرمت مصاہرت ثابت ہوگئی اور امام شافعی رح نے کہا کہ نہین ثابت ہوگی۔ م۔ وعلی ہذا الخلاف مسه امرأة بشهوة۔ اور
اسی اختلاف پر حکم ہی مرد کا عورت کو شہوت سے مساس کرنا۔ ونظره الی فرجها۔ اور مرد کا نظر کرنا عورت کی فرج کی طرف ف
داخل فرج مین۔ ونظرها الی ذکره عن شهوة۔ اور عورت کا نظر کرنا مرد کے ذکر کیطرف بشرطیکہ ہر ایک کی نظر شہوت کے ساتھ ہو
ف پس خلاصہ یہ کہ ہمارے نزدیک مساس شہوت سے اور نظر مذکور بشہوت سے حرمت مصاہرہ مثل وطی کے ثابت ہوتی ہی اور
امام شافعی رح کے نزدیک نہین۔ له ان المس والنظر لیسا فی معنی الدخول۔ امام شافعی رح کی دلیل یہ کہ مساس کرنا اور نظر
کرنا کچھ دخول کے معنی مین نہین ہین۔ ولهذا لایتعلق بهما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال۔ اور اسی وجہ سے
مساس و نظر سے روزہ فاسد ہونا اور احرام ٹوٹ جانا اور غسل واجب ہونا کچھ متعلق نہین ہوتا ف یعنی اگر صوم مین بوسہ یا مساس
شہوت کیا تو روزہ نہین ٹوٹتا اسی طرح نظر مین اور باقی احکام۔ فلا یلحقان به۔ تو مساس و نظر نہین لاحق کیے جاوینگے وطی
کے ساتھ ف حالانکہ وطی سے احرام و روزہ فاسد ہونا لازم آتا ہی۔ جواب یہ کہ اگر یہ احکام ثابت ہوتے تو مساس و نظر بھی حقیقی
وطی ہوجاتی اور ہم انکو حقیقۃً وطی نہین کہتے۔ ولنا ان المس والنظر سبب داع الی الوطی۔ اور ہماری دلیل اسطرح کہ یہ مساس
کرنا و نظر کرنا ایک ایسا سبب ہی جو وطی کی جانب بلانے والا ہی ف اور نفس کو رغبت دیتا ہی کہ مبتلائے وطی ہوجاوے حتی کہ حدیث مین
فعل آنکھ وغیرہ کی وطی قرار دی اور شرمگاہ کو صرف تصدیق کرنے والی ٹھہرایا۔ تو معلوم ہوا کہ مساس و نظر کا فعل موافق حدیث کے
وطی حکمی ہی اور موافق ظاہر کے ایسا قوی سبب کہ وطی حقیقی کیجانب داعی ہی۔ فیقام مقامه فی موضع الاحتیاط۔ تو ہر ایک کو احتیاط
کے موقع مین بجاے وطی کے قائم کیا جائیگا ف چونکہ یہ موقع بڑی احتیاط کا ہی لہذا مترجم توضیح کرتا ہی جس سے ہر ایک کو آگاہ رہنا چاہیے
کہ حرمت مصاہرہ ثابت ہوجاتی ہی وطی سے مطلقاً خواہ حلال ہو یا شبہہ سے یا زنا رہو۔ ق۔ اور مساس و نظر سے بشرائط پس
بلا خلاف مس و نظر مین شہوت شرط ہی البدائع اور مرد و عورت مین سے ایک کی طرف سے شہوت ہونا کافی ہی الزیلعی۔ لیکن لائق
شہوت ہو اگرچہ بالغ نہو پس لڑکی نو برس کی ہو نہ کم اور اسی پر فتوی ہی اور جو لڑکا ایسا کہ خواہش کرے وجماع کرے مثل بالغ کے ہی
ق۔ اور جو عورت بہت بوڑھی ہو کر حد شہوت سے خارج ہوگئی اسکی وطی سے بھی حرمت مصاہرہ ثبوت ہوجائیگی بخلاف نو برس سے کم
لڑکی کے۔ الزیلعی۔ پھر مساس بشہوت اپنے محل مین کسی جگہ مساس کرے محرم ہی اگرچہ ناخن ہون الخلاصہ اور اگرچہ بال جو بدن
سے متصل ہون اور کہا گیا کہ مطلقاً اگرچہ نیچے لٹکے ہون۔ اور یونہی بوسہ لینا و معانقہ کرنا اور سوائے فرج کے کہین عضو تناسل مگر
رہی نظر تو وہ شہوت کے ساتھ فرج یا ذکر پر ہو۔ پھر یہ شہوت سے مساس یا نظر مذکور مطلقاً موجب ہی خواہ حلال ہو یا حرام ہو خواہ عمداً
اگرچہ نشہ مین ہو۔ سہواً یا خطأً سے باین طور کہ شہوت سے جورو پر ہاتھ ڈالنا چاہتا تھا ہاتھ جاکر اسکی بیٹی ربیبہ یا نسبی کی چھاتی وغیرہ پر پڑا

اور بدن کی گرمائی محسوس ہو کر شہوت بڑھ گئی تو حرمت مصاہرت ہو کر جورو حرام ہو گئی اگرچہ ہاتھ اسی گھڑی اُٹھا لیا ہو کیونکہ استمرار
شرط نہین ہی۔ یہ تو خطا کی صورت ہی یا سہو سے ہو بایں طور کہ بیٹی کو بھولے سے مس کیا کہ شہوت ہو گئی یا گمان سے کہ بیٹی کو جورو خیال کیا
یا مجبور ا ہو یعنی کسی نے زبردستی اس سے ایسا کام کرایا اور جیسے جورو کی ماں نے شہوت سے اسکا مساس کر لیا۔ لیکن نظر مین شرط ہی
کہ فرج یا ذکر کی طرف حقیقۃً ہو اگرچہ پانی کے اندر یا شیشہ کی آڑ یا باریک پردہ سے نظر آوے پس اگر اسکا عکس کسی آئینہ مین یا پانی
مین نظر آیا تو موجب مصاہرت نہین ہی جیسے مساس مین بدن کی حرارت شرط ہو ورنہ محرم نہین اگرچہ شہوت ہو۔ پھر نظر شہوت مین
یہ شرط ہی کہ جس کو دیکھا اسی کو چاہے اور اگر اسکے مثل اپنے واسطے کوئی منکوحہ یا باندی چاہے تو موجب حرمت مصاہرہ نہین ہی۔م
ثم ان المس بشھوۃ ان ینتشر الآلۃ پھر واضح ہو کہ شہوت سے مساس کرنا یہ کہ آلہ تناسل منتشر ہو ف جبکہ پہلے بالکل سکڑا ہو
او یزداد انتشارا۔ یا اسکا انتشار بڑھ جاوے ف اگر پہلے کچھ منتشر تھا۔ ہو التصحیح۔ یہی صحیح ہی ف اور اسی پر فتوی رہیگا
الخلاصہ۔ پس اگر آلہ تناسل تند کھڑا تھا اسی حالت مین کسی عورت کو مس کیا اور کچھ زیادتی نہوئی تو حرمت ثابت نہوگی۔م۔ پھر
یہ تعریف ایسے مرد کے حق مین جو جماع پر قادر اور جوان ہو۔ رہا عنین و مجبوب و بوڑھے اور عورت کے حق مین مساس شہوت یہ کہ دل مین
گدگداہٹ و لذت آوے یا پہلے سے موجود ہو تو بڑھ جاوے المحیط۔ والمعتبر النظر الی الفرج الداخل۔ اور حرمت مصاہرہ کے لیے
جو نظر اعتبار کی گئی وہ ہی کہ اندر کی فرج پر ہو ف جو گولائی و پردہ بکارت کا مقام ہی۔ اسی پر فتوی ہی الظہیریہ و الجواہر۔ ولا یتحقق
ذلک الا عند اتکائہا۔ اور ایسی نظر نہین متحقق ہوگی مگر اسوقت کہ عورت تکیہ دیے ہوئے ٹیکی لگی اور پیٹھ کے بل بغیر پاؤن پھیلائے
ورنہ کھڑے و بیٹھے و پاؤن پھیلائے صرف اوپر کی فرج شگاف نظر آویگی جس سے حرمت مصاہرہ نہین ہوتی ہی۔ یہ سب اسوقت کہ
مساس و نظر سے انزال نہو گیا۔ ولو مس فانزل فقد قیل انہ یوجب الحرمۃ۔ اور اگر دونون مین سے کسی نے مساس کیا
(یا نظر کی) پس انزال ہو گیا تو کہا گیا کہ یہ بھی موجب حرمت مصاہرہ ہی۔ والصحیح انہ لا یوجبہا۔ اور صحیح قول یہ کہ وہ موجب حرمت
مصاہرہ نہین ہی ف صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتوی ہی الشمنی۔ لانہ بالانزال تبین انہ غیر مفض الی الوطی کیونکہ انزال
سے ظاہر ہو گیا کہ یہ مساس (و نظر) کچھ وطی تک پہونچانے والا نہین ہی۔ وعلی ہذا اتیان المرأۃ فی الدبر۔ اور اسی حکم پر عورت
سے مقعد مین وطی کرنا ف یعنی عورت کی مقعد مین مس و نظر سے بڑھکر وطی کرنا صحیح قول پر موجب الحرمۃ نہین ہی خواہ انزال ہو
یا نہو۔م۔ یہی اصح ہی المحیط۔ اور اسی پر فتوی ہی الجواہر۔ م۔ اور اگر کسی نے طفل سے اغلام کیا تو عامہ علماء کے قول پر موجب حرمت
مصاہرہ نہین ہی ع۔ جیسے نو برس سے کم لڑکی سے جماع کرنا اور جو لڑکا اپنی خواہش سے جماع نہین کرتا اسکا وطی کرنا۔ ف
اور چوپایہ سے وطی کرنا موجب مصاہرت نہین ہی۔ ق ھ۔ (مسائل اقرار مصاہرت) یہ بعض مسائل اسواسطے جاننا چاہیئے کہ آدمی
ایسے جاہلون کی حرکات سے پرہیز کرے جو اپنی جورو وغیرہ سے گالی گلوج و بدزبانی مین ایسی باتین بکتے ہین جنکا وقوع حرمت مصاہرت
ہی۔م۔ اگر کسی نے حرمت مصاہرت کا اقرار کیا جس سے جورو حرام ہوتی ہی تو دونون مین تفریق کیجائیگی مثلاً کہا کہ مین نے تیرے
نکاح سے پہلے یا بعد کو تیری ماں سے وطی کی اگرچہ دل لگی سے کہا ہو المحیط۔ اگر دعوی کرے کہ مین نے جھوٹ کہا تو قاضی تصدیق نکریگا
لیکن اللہ تعالی کے نزدیک اگر جھوٹا تھا تو یہی ہوگا اور جورو حرام نہوگی مگر قاضی تفریق کراکے جورو کو پورا مہر دلوائیگا۔ التجنیس۔ واضح
ہو کہ جہاں حرمت مصاہرہ واقع ہو اکہ ان عقد جو محرمات سے ہو تو شرع کی طرف سے قاضی مدعی ہی کچھ دعوی کی ضرورت نہین اور ہر
مسلمان پر اسکی اطلاع دینا اور روکنا واجب ہی۔م۔ اگر بوسہ و مساس اور فرج مین نظر کے بعد دعوی کیا کہ شہوت سے نہ تھا تو بوسہ
مین اور فرج کے مساس و نظر مین حرمت کا فتوی ہوگا۔ اور باقی مین نہین مگر جبکہ شہوت سے ظاہر ہو المحیط خواہ بوسہ منھ یا گال
یا سر مین ہو الظہیریہ۔ اگر چھاتیان چھوئین تو مثل بوسہ کے ہی الوجیز۔ اگر گواہون نے کہا کہ اسنے شہوت سے مساس وغیرہ کا اقرار کیا
تو گواہ قبول ہین الجواہر اور اگر کہا کہ اسنے شہوت سے ایسا کیا تو بھی مختار یہ کہ قبول ہین التجنیس اور اسی پر عمل ہی۔ الجواہر۔ جورو نے کہا

جیسے تیرے باپ نے وطی کی یا تیرے بیٹے نے شہوت سے مساس کیا اگر شوہر یا اسکا بیٹا تصدیق نکرے تو باطل نہوگی۔ م اس۔ و نیز
کہ عورت مصاہرہ طاری ہونے مین نکاح مرتفع نہین ہوتا حتی کہ اسکے بعد وطی سے حد زنا لازم نہین اگرچہ جانتا ہو۔ م ہ۔ واذا
طلق امرأتہ طلاقا بائنا۔ اور اگر اپنی جورو کو طلاق دیدے خواہ بائن ف ایک دو بصفت بائن یا تین طلاق دین یا خلع وغیرہ
او رجعیا۔ یا طلاق رجعی ف جو تین سے کم بغیر صفت بائن ہو۔ یہ حال وہ عورت عدت طلاق مین ہی۔ م۔ اسی طرح جبکہ نکاح فاسد
یا وطی شبہہ کی عدت مین ہی۔ لم یجز لہ ان یتزوج باختہا حتی تنقضی عدتہا۔ تو مرد کو روا نہین کہ اس عورت کی بہن سے نکاح
کرے یہانتک کہ معتدہ کی عدت گذر جاوے ف بعد اسکے اسکی بہن سے نکاح کر سکتا ہی اور یہی حکم پھوپھی وخالہ وغیرہ جنکا جمع کرنا
حرام ہی اور اگر یہ معتدہ اسکی چار جورؤن سے ایک ہو تو اسکے بجاے چوتھی عورت سے نکاح کا یہی حکم ہی الکافی ہ کیونکہ جب تک
عدت باقی ہی بالکل نکاح منقطع نہین ہوتا اگرچہ نکاح کا بعض اثر نہو۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی رح نے کہا ف کہ اسمین تفصیل ہی
ان کانت العدۃ عن طلاق بائن او ثلث۔ اگر وہ عورت طلاق بائن یا تین طلاق کی عدت مین ہو ف یعنی جسمین رجعت
نہین ہو سکتی ہی۔ یجوز۔ تو جائز ہی ف کہ معتدہ کی بہن سے نکاح کر لے۔ لانقطاع النکاح بالکلیۃ اعمالا للقاطع کیونکہ
نکاح بالکلیہ منقطع ہوا (پس جائز ہی) تاکہ قاطع یعنی طلاق کو عمل دلایا جاوے ف کیونکہ جب قاطع نکاح موجود ہوا تو اسکا
عمل واقع ہونا چاہیئے۔ ولہذا لو وطیہا مع العلم بالحرمۃ یجب الحد۔ اور اسی بالکلیہ انقطاع کی وجہ سے اگر اسنے بائنہ کے
ساتھ وطی کی باوجود حرام ہونا جاننے کے تو اسپر حد زنا واجب ہوگی۔ ولنا ان نکاح الاولی قائم لبقاء احکامہ کالنفقۃ
والمنع والفراش۔ اور ہماری دلیل یہ کہ پہلی عورت کا نکاح قائم ہی کیونکہ نکاح کے بعض احکام باقی ہین جیسے نفقہ واجب
ہونا اور عورت کو نکلنے سے ممنوع ہونا اور صحیح فراش ہونا ف حتی کہ اگر طلاق سے دو برس کے اندر بچہ جنے تو اسی مرد کے فراش
سے اسکا بچہ ہی۔ اگر کہو کہ پھر قاطع یعنے طلاق کا عمل نہوا جواب یہ کہ فی الفور ضرور نہین۔ والقاطع تاخر عملہ ولہذا بقی القید
اور قاطع کا عمل کرنا پیچھے ہو گیا اور اسی وجہ سے قید نکاحی باقی ہی ف کہ عورت اپنے مقام عدت سے باہر نہین جا سکتی ہی۔ اگر وہ یہ
کہو کہ پھر حد زنا کیون واجب ہوتی ہی جواب یہ کہ حلت نہین۔ والحد لا یجب علی اشارۃ کتاب الطلاق وعلی عبارۃ کتاب
الحدود یجب۔ اور حال یہ کہ کتاب الطلاق سے اشارہ نکلتا ہی کہ حد نہین واجب ہوگی اور کتاب الحدود کی صریح عبارت سے
حد واجب ہی ف اور ہمنے مانا کہ حد واجب ہی لیکن اس لیے نہین کہ نکاح بالکلیہ منقطع ہی بلکہ۔ لان الملک قد زال فی
حق الحل فیتحقق الزنا۔ اسلیے کہ وطی حلال ہونے کے حق مین ملکیت زائل ہو گئی تو زنا متحقق ہو جائیگا ف بشرطیکہ جانتا ہو
ولم یرتفع فی حق ما ذکرنا۔ اور ہمارے امور مذکورہ کے حق مین نکاح زائل نہوا ف یعنی نفقہ ومنع وفراش کے حق مین نکاح
موجود ہی۔ فیصیر جامعا۔ تو وہ جمع کرنے والا ہو جائیگا ف یعنی اگر اسکی بہن سے نکاح کرے تو نکاح مین دو بہنون کا جمع کرنے والا
ہو جائیگا۔ اور یہ حرام ہی۔ مین کہتا ہون کہ جب ایک جہت سے نکاح باقی ہی تو حد زنا لازم نہونی چاہیے اگرچہ حرام ہونے کا علم ہو کیونکہ
حد کو شبہہ ساقط کرتا ہی۔ م۔ اگر ایک عقد نکاح مین دو عورتین جمع کین جنمین سے ایک اسکو حلال ہی اور دوسری حرام مثلاً اسکی جورو
کی بہن یا پھوپھی وغیرہ جسکا جمع ہونا جائز نہین ہی یا مرد کی پھوپھی وغیرہ محرمات ابدی سے بوجہ قرابت یا صہریت کے ہی یا دو
شوہر والی یا بت پرست ہی غرضکہ دوسری اسپر کسی وجہ سے حرام ہی حالانکہ ایجاب وقبول واحد ہی تو جو حلال ہی اسکا نکاح صحیح
ہو گیا اور دوسرے کا باطل ہی اور جو مہر ٹھہرا سب حلال کا ہی۔ التبیین اور اگر اسنے محرمہ سے بھی دخول کر لیا تو مبسوط مین ہی کہ
اسکے لیے مہر المثل چاہیے جسقدر ہو ملیگا یہی اصح ہی۔ ف۔ ولا یتزوج المولی امتہ۔ اور مرد مولی کو صحیح نہین ہی کہ اپنی باندی
سے اپنا نکاح کرے۔ ولا المرأۃ عبدہا۔ ورنہ عورت مولاۃ کو روا ہی کہ اپنے غلام سے اپنا نکاح کرے خواہ ملک کل ہو یا بعض ہو
ف یعنی باوجود مالک ومملوک ہونے کے نکاح باطل ہی نہ حرام و گناہ بلکہ معنی یہ کہ اگر تزوج کیا تو یہ نکاح نہین ہوگا۔ کما فی قاضیخان ح

ہان آزاد کردے تو جائز ہی۔ لان النکاح ماشرع الا لثمراتہ والثمرات مشترکۃ بین المتناکحین۔ اسکی وجہ یہ ہی کہ نکاح تو مشروع
نہین ہوا مگر اس صفت کے ساتھ کہ وہ ایسے ثمرات کا مثمر ہو جو باہم دونون نکاح کرنے والون مین مشترک ہین ف پس وہ جنسی باہم
ملکر ایک دوسرے سے اپنے اپنے اختیار سے فوائد حاصل کرین۔ اور یہ بات آزاد مرد اور عورت کے سوائے مالک و مملوک مین ممکن نہین
والمملوکیۃ تنافی المالکیۃ۔ حالانکہ مملوک ہونے اور مالک ہونے مین باہم منافات ہی ف حتی کہ مالک کو سب اختیار اور مملوک کو کچھ
بھی نہین۔ فیمتنع وقوع الثمرۃ علی الشرکۃ۔ تو شرکت پر ثمرہ حاصل ہونا ممتنع ہی ف پس نکاح باطل ٹھہرا اور یہی قول ائمہ
اربعہ بلکہ اسپر اجماع ہی ذکرہ ابن المنذر ح۔ ع۔ واضح ہو کہ جسنے باندی کو دین اسلام کی اچھی تعلیم و تربیت دیکر آزاد کرکے اس سے
نکاح کرلیا تو اسکو دوچند ثواب ہی کما فی حدیث الصحیح۔ م۔ فقہاے مشائخ نے فرمایا کہ اس زمانہ مین بہتر یہ کہ مرد اپنی باندی سے
نکاح کرکے تب اس سے وطی کرے تاکہ اگر وہ حرہ ہو تو نکاح سے حلال ہوگی السراجیہ۔ بہتر سے افادہ کیا کہ لازم نہین ہی۔ وجہ اسکی
یہ ہی کہ حلال لونڈیان وہ ہین کہ جو جہاد مین مملوک ہوئین پھر اگر مالک کے اُنسے اولاد ہوئی تو وہ مثل مالک کے آزاد ہی اور اگر غیر
کے نکاح سے اولاد ہوئی تو وہ اپنی مان کے مثل اُسکے مالک کی مملوک ہی پھر اکثر ذمی کافرون کی اولاد لونڈیون کیطرح فروخت ہوئی
حالانکہ یہ باطل ہی تو اصلی لونڈیون مین جو حلال ہین شبہہ پڑا لیکن بغیر دلیل کے کچھ حکم نہین لہذا تسکین خاطر کے لئے بہتر یہ کہ ہوے
اس سے نکاح کرے اگرچہ نکاح کے حقوق ثابت نہونگے۔ اور بعض نے اعتراض کیا کہ چار منکوحات کے ساتھ اس باندی سے نکاح
کرکے پانچوین ٹھہرانے مین کچھ احتیاط نہین ہی فافہم۔ م۔ ویجوز تزوج الکتابیات۔ اور جائز ہی اپنے نکاح مین لینا کتابیہ عورتون
کو باجماع ائمہ اربعہ ف لیکن مسلمہ عورت کو کتابی مرد کے نکاح مین دینا بالاجماع نہین جائز ہی۔ پھر کتابیہ عورت عام ہی خواہ آزادہ
ہو یا باندی ہو۔ لقولہ تعالی والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب۔ بدلیل قولہ تعالی والمحصنات الخ یعنی حلال
کی گئین تمھارے واسطے اہل کتاب مین سے محصنہ عورتین۔ ای العفائف۔ یعنی عفیفہ عورتین ف جو بدکارہ اور در پردہ
آشنائی کرنے والیان نہون۔ ولا فرق بین الکتابیۃ الحرۃ والامۃ علی ما نبین انشاء اللہ تعالی۔ اور کتابیہ عورت
مین خواہ آزادہ ہو یا باندی ہو کچھ فرق نہین چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے ف اور اسمین اختلاف ہی۔ ولا یجوز
تزوج المجوسیات۔ اور نہین جائز ہی نکاح مین لینا مجوسیہ عورتون کو ف جو دین زردشت آتش پرست پر ہین۔ لقولہ
علیہ السلام سنوا بہم سنۃ اہل الکتاب غیر ناکحی نسائہم ولا آکلی ذبائحہم۔ بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ
مجوسیون کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے انکی عورتون سے نکاح کرنے مین اور سوائے انکا ذبیحہ کھانے مین ف رواہ البزار
والدارقطنی چنانچہ زکوۃ مین گذری۔ اور ابن الہمام نے ذکر کیا کہ عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ نے اسکے معنی روایت کیے۔ اور اسپر اجماع
وجمہور فقہاء کا اتفاق ہی کہ جب تک مجوسیہ مسلمان نہو اس سے نکاح جائز نہین باقی جزیہ باندھنے مین انکا و اہل کتاب کا ایک
حال ہی اور بعض سلف سے آیا کہ مجوسیہ باندی کا مالک ہو تو اس سے وطی جائز ہی۔ ع۔ ولا الوثنیات۔ اور بت پرست
عورتون کو بھی نکاح مین لینا نہین جائز ہی۔ لقولہ تعالی ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن۔ بدلیل قول الہی ولا تنکحوا الخ یعنی
اور تم شرک کرنے والی عورتون کو مت نکاح مین لاؤ یہانتک کہ وے ایمان لاوین۔ ف کہا گیا کہ یہودیہ و نصرانیہ بھی مشرکہ ہی
جواب دیا گیا کہ اصح یہ کہ پوری مشرکہ نہین ہی۔ مین [illegible] ہون کہ انکے حق مین کفر صریح اور شرک بدیہی ہی اور صواب یہ کہ بلاشبہہ
مشرکہ ہی لیکن جواز نکاح اہل کتاب سے نص خاص ہی اور وہ عرب کے بت پرستون مین نہین تو سوائے انکے کسی سے جائز
نہین ہوا۔ ویجوز تزوج الصابیات ان کانوا یؤمنون بدین ویقرون بکتاب۔ اور صابیہ عورتون سے نکاح
کرلینا جائز ہی بشرطیکہ یہ قوم کسی دین کو مانتی اور کسی کتاب کا اقرار کرتی ہون ف کیونکہ اسمین شک ہی پس اگر کسی دین
اور کتاب آسمانی کی مقر ہون تو انسے مناکحت جائز ہی۔ لانہم من اہل الکتاب۔ کیونکہ وے اہل کتاب مین سے ٹھہرے

وان کانوا یعبدون الکواکب ولا کتاب لهم - اور اگر یہ قوم ستارے پوجتی ہون اور انکے لیئے کوئی کتاب یعنی آسمانی کتاب
نہو ف جیسا کہ انکا حال بیان کیا گیا ہو - لم تجز مناکحتهم لانهم مشرکون - تو انسے باہم نکاح کرنا نہین جائز کیونکہ یہ مشرک
ٹھہرے ف باہم نکاح سے یہ مراد کہ انکی عورتین لینا اور مسلمہ عورت کو دینا بلا خلاف حرام و باطل ہو - والخلاف المنقول فیه
محمول علی اشتباہ مذہبهم - اور اختلاف جو انکے بارہ مین نقل کیا گیا ہو انکے مذہب مشتبہ ہونے پر محمول ہو ف پس ابو حنیفہ رح
کے نزدیک انکا کتابی ہونا ظاہر ہوا تو انھون نے کہا کہ مناکحت جائز اور صاحبین کے نزدیک اسکے خلاف تو انھون نے کہا
کہ نہین جائز ہو - فکل اجاب علی ما وقع عنده و علی هذا حال ذبیحتهم - پس ہر امام نے اس بنا پر جواب دیا جو اسکے نزدیک
متحقق معلوم ہوا اور اسی اختلاف پر صابیون کے ذبیحہ کا حکم ہو - ف مترجم کو قول ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ظاہر ہوئی جو مین نے کسی
کتاب مین نہین پائی ہو کہ قال تعالے ان الذین آمنوا والذین ہادوا والنصاری والصابئین الآیہ - انمین سے ہر ایک کو فرمایا
کہ جو اللہ تعالی و روز قیامت پر ایمان لایا اور نیک کام کیے اسکو اپنا ثواب ہو - پس اس سے اگر یہ مراد ہو کہ بالفعل ایمان لایا
تو پھر کوئی یہودی وغیرہ نہین بلکہ الذین آمنوا مین داخل ہو علاوہ برین پھر انکی خصوصیت نہین بلکہ مجوس و ہنود و بودھ وغیرہ
سب کا یہی حکم ہوگا کہ جو ایمان لاوے حقیقی ہو تو معلوم ہوا کہ مراد یہ ہو کہ ان امتون مین سے جو امت اپنے اپنے وقت میں ٹھیک
ایمان لائی وہ حقیقی ہو اور اس سے رد ہوا قول یہود کا کہ جنت خاصہ یہودیون کے لیے ہو - اب معلوم ہوا کہ ایمان و عمل صالح
وہ معتبر ہو جو کتاب آلہی و پیغمبر پر ہو تو لا محالہ صابئین ایک امت اہل کتاب سے ہو بس یہ دلیل نفیس ہو تو اس مسئلہ مین
اصح قول ابی حنیفہ ہو یعنی صابیہ کے ساتھ نکاح جائز اور مکروہ ہو کما فی الکافی واللہ تعالے اعلم - م - (فروع) جس عورت کا
باپ یا مان کتابی ہو تو اسکا حکم اہل کتاب کا ہو - البدائع ھ - کتابیہ اگر مجوسیہ ہوگئی تو نکاح مع مہر کے باطل اور اگر یہودیہ نصرانیہ
ہوگئی تو نہین الجوہرہ - س - اگر مسلمہ مرتد ہوکر کتابیہ ہوگئی تو اسکا نکاح کسی مرتد وغیرہ سے نہین جائز جیسے مرد مرتد کا نکاح کسی مرتدہ
یا کافرہ سے بھی نہین جائز ہو - المبسوط - مترجم کے نزدیک اس زمانہ کے نصرانیہ سے نکاح باطل ہو کیونکہ یہ کسی چیز پر نہین ہین واللہ
سبحانہ تعالے اعلم اور مقام تحقیق کی یہان گنجائش نہین ہو - م - مجوسیہ و بت پرست مین آفتاب و ستارے وغیرہ پوجنے والے
اور دہریہ و زندیق و باطنیہ و ملحد و اباحیہ و ہر مذہب جسکی تکفیر کیجاوے داخل ہین - فع - مین کہتا ہون کہ نیچریہ و بودھ اور
روافض مین سے جو لوگ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی الوہیت یا شرکت رسالت یا جبرئیل کی وحی مین غلطی کے قائل ہین انمین سے
کسی کے ساتھ مناکحت نہین جائز ہو - اور معتزلہ و شیعہ امامیہ وغیرہ سے بکراہت بیٹی لینا جائز ہو اور جواز کو شامی نے مصرح
لکھا ہو - م - جو عورت کہ غیر کی منکوحہ یا حاملہ یا اُسکی عدت وفات یا طلاق یا نکاح فاسد یا وطی شبہہ مین ہو اس سے نکاح نہین جائز ہو
مگر بعد وضع حمل یا انقضاے عدت کے - ھ ب م - اور جس جورو کو تین طلاق دیچکا اُس سے نکاح نہین جائز ہو یہان تک کہ حلالہ
ہو جاوے اور باندی مین دو طلاق سے حلالہ لازم ہو حتی کہ اگر اسکو خریدے تو بھی نہین اور اگر آزاد کردے تو بھی نکاح نہین کر سکتا
ق س ھ - قال ویجوز للمحرم والمحرمة ان یتزوجا فی حالة الاحرام - اور جو مرد احرام باندھے اور جو عورت احرام باندھے ہو
دونون حالت احرام مین عقد نکاح کر سکتے ہین ف لیکن ابھی وطی نہین کر سکتے - وقال الشافعی لا یجوز - اور امام شافعی رح نے
کہا کہ عقد نہین جائز ہو ف حتی کہ محرم کسی دوسرے کا نکاح بھی نہین کر سکتا چنانچہ فرمایا - وتزویج الولی المحرم ولیته علی هذا
الخلاف - اور ولی محرم کا اپنی ولیہ کو بیاہ دینا اسی اختلاف پر ہو ف کہ شافعی کے نزدیک نہین جائز اور ہمارے نزدیک جائز
ہو - له قوله علیه السلام لا ینکح المحرم ولا ینکح - دلیل شافعی رح کی یہ حدیث کہ جو آدمی محرم ہو نکاح نکرے اور نہ نکاح کیا جاوے
ف رواه مسلم عن عثمان رضی اللہ عنہ - جواب یہ کہ احرام کی ممنوعات مین سے عقد خرید فروخت و عقد نکاح نہین بلکہ نکاح
یعنی وطی ہو کیونکہ نکاح لغت مین اور قرآن مین بمعنی وطی آیا اور یہی اس حدیث مین مراد ہو یعنی جو مرد محرم ہو وطی نکرے اور جو

عورت محرمہ ہو اس سے جماع کیا جاوے۔ ولنا ماروی انہ علیہ السلام تزوج بمیمونۃ وہو محرم۔ اور ہماری حجت
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقد نکاح کیا میمونہ رضی اللہ عنہا سے درحالیکہ آپ محرم تھے ف یہ حدیث صحاح الستۃ وغیرہ
از قسم مشہور ہے۔ وما رواہ محمول علی الوطی۔ اور جو شافعی نے روایت کی وہ وطی پر محمول ہے ف یعنی نکاح بمعنی وطی ہے لیکن
وارد ہوتا ہے کہ مسلم و ابوداؤد کی روایت میں زائد ہے کہ اور محرم منگنی نکرے۔ اور احمد نے زیادہ کیا کہ محرم منگنی نکرے کرمیں۔ اور
یہ کہ معارضہ بیان نہیں ہوسکتا اسلیئے کہ حدیث میمونہ متفق علیہ ائمہ ستہ وغیرہم کی نہایت اصح قریب بمشہور ہے اور حدیث عثمان
حماد نے مطر الوراق سے روایت کیا اور یحیی بن سعید و احمد نے مطر رح کو ضعیف کیا اور امام بخاری نے اس حدیث کو ضعیف
طحاوی نے کہا کہ ائمہ حدیث کے نزدیک مطر رح کی حدیث قابل حجت نہیں ہے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ رفع کرنا مطر رح کی غلطی ہے
خطابی رح نے کہا کہ اوجہ یہ ہے کہ حدیث عثمان رض نہی تنزیہی ہے کہ احرام میں ایسے کاموں میں مشغول نہوں بس اگر محرم نے عقد کیا
ابوحنیفہ و شافعی و احمد کے نزدیک صحیح ہے البتہ مالک رح نے فاسد کہا اور ابن حدیث حجت ہے مع ہذا اس سے نکلا کہ وہ جو بعض
روایت کیا کہ میمونہ رضی اللہ عنہا سے آپ نے نکاح کیا درحالیکہ حلال تھے۔ تو نکاح بمعنی جماع ہے چنانچہ بخاری رح نے حدیث کو
روایت کی کہ آپ نے تزوج کیا میمونہ رض سے درحالیکہ محرم تھے اور زفاف کیا درحالیکہ حلال تھے الخ۔ ویجوز تزوج الامۃ
باندی سے نکاح کرنا جائز ہے ف یعنی غیر کی باندی کو اپنے نکاح میں لانا جائز ہے۔ مسلمۃ کانت او کتابیۃ۔ خواہ وہ باندی
ہو یا کتابیہ ہو ف اور یہ جو اللہ تعالے نے فرمایا فمن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات فمما ملکت ایمانکم الآیۃ۔
یعنی جو کوئی تم میں سے مومنات محصنات کو عقد میں لانے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ تزوج کرے ایسی عورتوں میں سے جنکے تمہارے
داہنے ہاتھ مالک ہوئے ہیں الخ۔ اس سے مقصود ارشاد بہتری ہے نہ حکم جواز کیونکہ دوسری آیات میں مطلقاً جواز کا حکم دیدیا
جیسے فانکحوا ما طاب لکم۔ یعنی نکاح میں لاؤ جو عورت تمکو اچھی معلوم ہو۔ اور قولہ واحل لکم ما وراء ذلکم۔ اور مانندانکے نصوص ہیں
جو مطلقاً اجازت دیتے ہیں لیکن جبکہ غیر کی باندی سے اولاد بھی غیر کی مملوکہ ہوتی ہے لہذا ارشاد کیا اور آخر میں فرمایا۔ وان
تصبروا خیر لکم۔ یعنی اگر تم اپنے آپ کو تھامے رہو تو تمہارے لیے بہتر ہے پس معلوم ہوا کہ بہتر نہیں مگر جائز ہے خواہ مسلمہ ہو یا کتابیہ
ہو۔ وقال الشافعی لایجوز للحران یتزوج بامۃ کتابیۃ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ مرد آزاد کو روا نہیں کہ کتابیہ باندی سے
نکاح کرے۔ لان جواز نکاح الاماء ضروری عندہ۔ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک باندیوں سے نکاح جائز ہونا بقدر ضرورت ہے
ف جبکہ شدت احتیاج پڑے۔ لما فیہ من تعریض الجزء علی الرق۔ کیونکہ باندی سے نکاح میں اپنے جزو یعنی فرزند کو مملوک
ہونے پر پیش کرنا ہوتا ہے ف اسلیئے کہ غیر کی باندی سے جو اولاد ہوگی وہ بھی شرع میں غیر کی مملوک ہوگی سوائے اسکے جو مالک سے پیدا
ہو۔ اور جب فرزند کو مملوک بنانے پر پیش کرنا ممنوع ہے تو نکاح جائز نہیں مگر جبکہ شدت حاجت سے لاچاری ہو۔ وقد اندفعت
الضرورۃ بالمسلمۃ۔ اور حال یہ کہ مسلمہ باندی سے عقد کرنے میں شدت حاجت دور ہوگئی۔ ف تو کتابیہ باندی سے جواز نہیں
رہا۔ ولہذا جعل طول الحرۃ مانعۃ۔ اور اسی وجہ سے آزادہ کے نکاح کی قدرت اس سے مانع کر دی گئی ف یعنی چونکہ باندی
سے نکاح اولاد کی خرابی کو مستلزم ہے اسی جہت سے شرط کی گئی کہ جب آزادہ کی قدرت نہو تو باندی سے نکاح کرو اور اس سے
سمجھا گیا کہ جب قدرت ہو تو مت کرو۔ پھر جب ضرورت پڑی تو باندی مسلمہ سے پوری ہو گئی لہذا فرمایا۔ من فتیاتکم المومنات
یعنی اپنی چھوکریوں میں سے مومنہ باندیوں میں سے تزوج کرو۔ تو کتابیہ جائز نہیں ہے۔ جواب یہ کہ اس آیت میں بہتر صورت کا بیان ہے
یعنے مسلمانوں میں سے ۱۲
اور اسکے سوائے منع نہیں اور تمنے جو مفہوم نکالا وہ اپنی رائے ہے۔ وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المقتضی۔ اور ہمارے
نزدیک جواز تو مطلق ہے کیونکہ مقتضی مطلق ہے ف یعنی فانکحوا ما طاب لکم۔ اور۔ احل لکم ما وراء ذلکم۔ آیات مقتضی ہیں کہ کوئی عورت
ہو مطلقاً جائز ہے تو باندی بھی اگرچہ کتابیہ ہو اور اگرچہ کافروں کی ملک ہو جائز ہے۔ حرہ کی قدرت ہو تو مملوکہ سے نکاح مکروہ ہے الہدایہ

[او]لاد کو مملوک بنانا لازم نہین بلکہ فیہ امتناع عن تحصیل الجزء الحر لا ارقاقہ - ایسا کرنے مین آزاد اولاد حاصل کرنے سے [با]ز رہنا لازم آتا ہی نہ اولاد کو مملوک بنانا - ولہ ان لا یحصل الاصل - حالانکہ آدمی کو اختیار دیا گیا ہی کہ اصل یعنی اولاد ہی حاصل [نکر]ے - فیکون لہ ان لا یحصل الوصف - تو اسکو یہ بھی اختیار ہوا کہ اولاد ایسی صفت کی جو آزاد ہو حاصل نکرے ف [او]ر جواب مذکور تو بسبب اصل نظر ہی اور رہا جواب بنظر احوال عوارض دیگر تو واضح ہو کہ کتابیہ خصوصاً کافرن کی مملوکہ سے [نکا]ح کرنا مکروہ ہی - کاکی رح نے فرمایا کہ حذیفہ بن الیمان وکعب وطلحہ نے ایسا کیا تھا اسپر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سخت غضبن[اک ہو]ئے تو انھون نے کہا کہ اے امیر المومنین آپ غصہ نہون ہم چھوڑے دیتے ہین - مع - ولا یتزوج امۃ علی حرۃ - [او]ر نہین جائز ہی حرہ پر باندی کو نکاح مین لانا - لقولہ علیہ السلام لا تنکح الامۃ علی الحرۃ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ [عل]یہ وسلم کہ حرہ پر باندی نہین نکاح مین لائی جاویگی ف - رواہ الدار قطنی اور اسناد مین مظاہر بن اسلم ضعیف ہی او[ر دوسر]ی اسناد سے اسکو ابن جریر الطبری نے وعبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے حسن بصری رح سے مرسل روایت کیا اور وہ ہمارے [علما]ء کے نزدیک حجت ہی اور بر تقدیر تسلیم ہمارے نزدیک قیاس سے حدیث ضعیف اولی ہی حالانکہ یہی قول ایک جماعت صحا[بہ سے] مروی ہی چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت علی وابن مسعود سے اور عبد الرزاق نے جابر رض سے روایت کیا اور یہ قول کول [وس]عید بن المسیب وطاؤس کا ہی پس قیاس شافعی ومالک ضعیف ہوگیا - م ع - وہو باطلاقہ حجۃ علی الشافعی فی تجویز[ہ ذ]لک للعبد - اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہی اسکو غلام کے لیے تجویز کرنے مین ف یعنی شافعی رح [بق]یاس حرہ پر باندی کی تزویج کو غلام کے لیے جائز کہتے ہین حالانکہ حدیث مین مطلقاً ممانعت ہی - وعلی مالک فی تجویزہ [بر]ضا الحرۃ - اور امام مالک پر حجت ہی انکے تجویز کرنے مین برضامندی حرہ ف یعنی مالک بقیاس کہتے ہین کہ حرہ راضی ہو تو اسپر [با]ندی نکاح کر لی جاوے حالانکہ حدیث مین مطلقاً منع ہی پس ہم بدلیل حدیث اسکو مطلقاً جائز نہین رکھتے - ولان للرق اثراً فی [تن]صیف النعمۃ علی مانقررہ فی الطلاق ان شاء اللہ تعالے - اور بایندلیل کہ رقیت کا اثر ہوتا ہی نعمت کو آدھا [کر]نے مین چنانچہ ہم کتاب الطلاق مین انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے - ف چنانچہ سزاے عقوبت آدھے کوڑے ہین اور رجم [نہ]ارد کیونکہ آدھا نہین ہوسکتا تو اعطاے نعمت بھی نصف ہی - اور حالت دو ہین ایک تنہا باندی کو نکاح مین لانا اور دوم [اس ط]رح کہ حرہ کے ساتھ جمع ہو - یہ بھی آدھی ہوگی - فیثبت بہ حل المحلیۃ فی حالۃ الانفراد دون حالۃ الانضمام - تو [مم]لوکیت کے ساتھ مین جو محل ہو یعنی عورت ہو وہ تنہائی کی حالت مین حلال ثابت ہوگی نہ جمع کی حالت مین ف تو حرہ موجود [ہ]و یا حرہ کے ساتھ ملاکر باندی کا نکاح جائز نہین ہوگا - ویجوز تزوج الحرۃ علیہا - اور باندی کے اوپر حرہ کا نکاح [ج]ائز ہوگا - لقولہ علیہ السلام وتنکح الحرۃ علی الامۃ - کیونکہ حدیث مین ہی اور باندی کے اوپر حرہ نکاح مین لائی جاوے ف یہ ٹکڑا روایت ابن جریر الطبری کا ہی جو اوپر گزری - ولانہا من المحللات فی جمیع الحالات - اور اسلیے کہ حرہ تمام [ح]الات مین حلال کی گئی ہی ف چاہو اس سے تنہا نکاح کرو اور چاہو باندی کے ساتھ ملاکر - اذ لا منصف فی حقہا - کیونکہ [ح]رہ کے حق مین کوئی چیز آدھی کرنے والی نہین ہی ف تو باندی پر حرہ جائز ہی اور سابق پر متفرع ہوا یہ مسئلہ - فان تزوج [ام]تہ علی حرۃ فی عدۃ من طلاق بائن - پس اگر نکاح مین لیا باندی کو حرہ پر اسکے طلاق بائن کی عدت مین ف یعنی حرہ [کو] طلاق بائن دی وہ عدت مین ہی اس حالت مین باندی سے نکاح کیا - لم یجز عند ابی حنیفہ ویجوز عندہما لان ہذا لیس [بت]زوج علیہا وہو المحرم - تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین جائز ہی اور صاحبین کے نزدیک روا ہی اسلیے کہ یہ کچھ حرہ کے او[پر با]ندی کا تزوج نہین حالانکہ حرام تو یہی ہی - ولہذا لو حلف لا یتزوج علیہا لم یحنث بہذا - اور اسی واسطے اگر قسم کھائی ہ[و کہ] حرہ پر باندی کو نکاح مین نہین لاویگا تو حرہ کی عدت طلاق بائن مین باندی کی تزوج سے قسم مین حانث نہوگا ف کیونکہ

یہ حرہ پر تزوج نہیں تو جائز ہے - ولابی حنیفۃ ان نکاح الحرۃ باقی من وجہ لبقاء بعض الاحکام فیبقی المنع احتیاطا
اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ ابھی حرہ کا نکاح ایک وجہ سے باقی ہی بوجہ بعضے احکام (نفقہ عدت وغیرہ) باقی ہونے کے تو احتیاطا
منع باقی - بخلاف یعنی منع رہیگا کہ باندی اسپر نہ لاوے - بخلاف الیمین لان المقصود ان لایدخل غیرہا فی قسمہا
برخلاف قسم کے کیونکہ مقصود قسم یہ تھا کہ حرہ کے باری پر دوسری کو داخل نہ کریگا - ف - اور طلاق بائن مین حرہ کی باری
ہی نہ رہی تو حانث نہوگا اگرچہ منع ہی خلاصہ اسکا منع باحتیاط ہی - م - باندی کو طلاق رجعی دیکر حرہ سے نکاح کرکے پھر رجعت کی
تو روا ہی - الذخیرہ - آزادہ کتابیہ کو مسلمہ حرہ پر نکاح مین لانا جائز اور وہ باری مین بھی برابر ہوگی قاضیخان ہ - وللحر ان یتزوج
اربعا من الحرائر والاماء - اور مرد آزاد کو جائز ہی کہ نکاح مین لاوے چار کو آزادیون و باندیون سے ف یعنے خواہ
آزادیان خواہ باندیان یا مجموعہ - ولیس لہ ان یتزوج اکثر من ذلک - اور اسکو یہ روا نہیں کہ انسے زیادہ کو نکاح
مین لاوے ف اسپر ائمہ اربعہ و فقہاے امت کا اجماع ہی اور اس زمانہ مین جو بعض بے خبر ہمارا سکے خلاف کہتے ہین انکے
قول پر التفات نکیا جائیگا - ہان لونڈیان اگر ہزار اپنے ملک سے اپنے تحت مین لاوے تو مضائقہ نہیں - وفی الفتح اگر ہزار باندیا
ہون پھر اسنے کوئی چاہی اور کسی نے ملامت کی تو اسپر خوف کفر ہی اور اگر کسی نے اسواسطے تزوج چھوڑا کہ موجودہ جورو کو غم نہو
تو اسکو ثواب ہوگا اور اگر نکاح کرے تو چار سے زائد جائز نہیں بالاجماع - البتہ روافض نے نو تک اور خوارج نے اٹھارہ تک
جائز کہا اور ان دونون فرقہ کے اقوال مردود ہین - لقولہ تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث وربع -
بدلیل اس قول الہی کے یعنی تم نکاح مین لاؤ دو دو اور تین تین اور چار چار - والتنصیص علی العدد یمنع الزیادۃ علیہ -
اور کسی شمار پر نص کرنا اسپر زیادتی سے مانع ہی ف تو چار چار سے زائد نہیں جائز - قال الشیخ المحقق اس آیت کا سیاق
واسطے عدد حلال کے ہی نہ واسطے بیان حلال کے کیونکہ عورت سے نکاح ہونا تو خود معلوم تھا تو ایک شمار پر مقصور کرنا صرف
اسی واسطے کہ حلال ہونا اسی حد پر ٹھہر گیا اور اسی واسطے دو دو سے شروع کیا کیونکہ ایک کا حلال ہونا پہلے معلوم تھا تو بیان کیا
کہ جتنے حلال کر دیا پس تم نکاح مین لاؤ اس سے زائد درحالیکہ دو دو یا تین تین یا چار چار ہون تو حلال کرنا اسی عدد تک
معلوم ہوا پس زائد نہیں پھر یہ افادہ فرمایا کہ خواہ ایکبارگی یا متفرق جسطرح منظور ہو اور ترمذی نے غیلان بن سلمہ کا قصہ روایت
کیا کہ جب اسلام لایا تو اسکے پاس دس عورتین تھین پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ چار انمین سے چھانٹ اور باقی
چھوڑدے الخ - پس حاصل یہ کہ جہان عدد کی تنصیص اسطرح ہو کہ جیسے یہان احلال کی قید واقع ہوا اور مطالب السبب ہو
تو وہان عدد منصوص سے زیادہ نہیں جائز ہوتا - اور یہی حال قولہ والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء - مین ہی بخلاف
قولہ تعالی جاعل الملائکۃ رسلا اولی اجنحۃ مثنی وثلث وربع - کیونکہ وہان یہ دلائل انحصار کے موجود نہیں اور اسی طرح جن بچون
نے گہوارہ مین کلام کیا تین ہین بلفظ حدیث حالانکہ جلال سیوطی رح نے دس یا زیادہ شمار کیے اور سب سے زیادہ اقوے
اجماع امت کی دلیل کافی ہی م - وقال الشافعی لا یتزوج الا امۃ واحدۃ لانہ ضروری عندہ - اور شافعی رحمہ نے کہا
کہ باندی سوائے ایک کے تزوج نہیں کر سکتا کیونکہ شافعی کے نزدیک باندی کا نکاح جائز ہونا بقدر ضرورت ہی ف جیسے
مردار کی اجازت بقدر ضرورت ہی - والحجۃ علیہ ما تلونا - اور شافعی پر حجت یہ آیت ہی جو ہمنے تلاوت کی ف کیونکہ خطاب
عام مطلق ہی آزادی و باندی دونون کو شامل ہی - اذ الامۃ المنکوحۃ ینتظمہا اسم النساء - کیونکہ منکوحہ باندی کو نساء
کا لفظ شامل ہی ف جیسے حرہ کو شامل ہی - کما فی الظہار - جیسے ظہار مین شامل ہی ف ظہار یہ کہ مثلا اپنی جورو کی پیٹھ
کو اپنی مان کی پیٹھ سے مشابہ کہے تو شرع نے منزلے قول دی - پس الذین یظاہرون من نسائہم - جو لوگ اپنی عورتون
سے مظاہرت کرین - اسمین صرف عورتون کا لفظ ہی تو اگر عورت کا لفظ منکوحہ باندی کو شامل نہو تو لازم آوے کہ جو اپنی

باندی جورو سے مظاہرہ کرے اسپر کچھ لازم نہو جاویگا۔ بالاتفاق ظہار کا کفارہ لازم ہی تو بیان آیت میں بھی نکاح میں جو عورت ہو سکتی
خواہ حرہ یا باندی چار تک نکاح میں لاوے۔ ہاں خطاب نکاح کرنے والے آزادوں کو ہی۔ ولا یجوز للعبد ان یتزوج اکثر
من اثنتین۔ اور غلام کو جائز نہیں کہ دو عورتوں سے زائد نکاح میں لاوے۔ ف۔ عطاء رح نے کہا کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم
نے اجماع کیا المحلی لابن حزم۔ م۔ وقال مالک یجوز لانہ فی حق النکاح بمنزلۃ الحر عندہ حتی ملکہ بغیر اذن المولی۔ اور
مالک نے کہا کہ جائز ہی کیونکہ غلام انکے نزدیک نکاح کے باب میں بمنزلہ آزاد کے ہی حتی کہ بغیر اجازت مولی کے غلام کو نکاح کا اختیار ہی
ف کیونکہ یہ تو آدمی کا خاصہ ہی اور وہ آدمی ہونے میں مولی کے برابر ہی۔ ولنا ان الرق منصف فیتزوج العبد اثنتین
والحر اربعا اظہارا لشرف الحریۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مملوک ہونا آدھا کرنے والا ہی تو غلام دو عورتوں کو نکاح میں لاوے
اور آزاد مرد چار کو لاویگا بغرض آزادی کا شرف ظاہر کرنے کے ف کیونکہ غلام جبھی اس درجہ کو پہونچا کہ اسنے اللہ تعالی عزوجل
کے خالق ہونے اور وحدانیت سے کفر و شرک کیا۔ اور آزاد ایمان لایا اور اقرار کیا کہ میں اللہ تعالی کا بندہ ہوں تو اللہ تعالے
نے اسکو مخلوقات میں آقا بنایا اور کافر و مشرک نے اللہ تعالی کی بندگی چھوڑ کر مخلوق کی پرستش کی تو اسکو مومن کا بندہ بنادیا
فان طلق الحر احدی الاربع طلاقا بائنا لم یجز لہ ان یتزوج رابعۃ حتی تنقضی عدتہا۔ پھر اگر آزاد نے چاروں سے
ایک کو (یا غلام نے دو سے ایک کو) طلاق بائن دی تو اسکو روا نہیں کہ کسی چوتھی سے نکاح کرے یہانتک کہ مطلقہ کی عدت
گذر جاوے۔ ف۔ اسی پر اکابر صحابہ و جمہور تابعین ہیں۔ مع۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اسمیں امام شافعی کا خلاف ہی
وہو نظیر نکاح الاخت فی عدۃ الاخت۔ اور یہ نظیر ہی ایک بہن کی عدت میں اسکی دوسری بہن سے نکاح کرنے کی۔
ف۔ شافعی کے نزدیک جائز اور ہمارے نزدیک نہیں۔ قال وان تزوج حبلی من زنا جاز النکاح۔ امام محمد نے
صغیر میں کہا کہ اگر زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کیا تو جائز ہی ف یہی قول شافعی ہی۔ ولا یطأہا حتی تضع حملہا۔ اور اس
عورت سے وطی نکریگا حتی کہ وضع حمل کرے ف اور بوسہ مساس وغیرہ دواعی بھی نکرے ف۔ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ اور
یہ حکم ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک ہی ف اسی پر فتوی ہی المحیط۔ وقال ابو یوسف النکاح فاسد۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ
نکاح فاسد ہی ف یہی قول زفر و مالک و احمد ہی۔ وان کان الحمل ثابت النسب فالنکاح باطل بالاجماع۔ اور
اگر حمل ایسا ہو جسکا نسب ثابت ہی تو بالاجماع نکاح باطل ہی ف یعنی حمل زنا نہو اگرچہ وطی شبہہ یا وطی نکاح فاسد سے یا مشترکہ لونڈی
سے مع دعوی ہو۔ م۔ اسی طرح اگر حمل اسی مرد کے زنا سے ہو تو نوازل میں ہی کہ بالاتفاق نکاح مع وطی جائز اور استحقاق نفقہ
ہی۔ ع۔ پس اختلاف ایسے حمل زنا میں جو ناکح سے نہو۔ لابی یوسف ان الامتناع فی الاصل لحرمۃ الحمل۔ اور ابو یوسف
کی دلیل یہ کہ اصل میں ممانعت بوجہ حمل کے احترام کے ہی ف تو ہر حمل محترم میں نکاح باطل۔ وہذا الحمل محترم لانہ لا جنایۃ
منہ۔ اور یہ حمل زنا خود محترم کیونکہ اسکی طرف سے کوئی جنایت نہیں ہی۔ ولہذا لم یجز اسقاطہ۔ اور اسی وجہ سے اسکا گرانا جائز
نہیں ہی ف بذریعہ دوا وغیرہ کے۔ یہ اسوقت کہ خلقت اعضا ظاہر ہو چکی ہو ورنہ نہیں اور اس زمانہ میں ہر صورت
میں گرانا جائز ہی اور اسی پر فتوی ہی۔ دہ۔ ولہما انہا من المحللات بالنص۔ اور ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ یہ عورت
منجملہ حلال عورتوں کے بحکم نص ہی ف یعنی قولہ تعالی احل لکم ما وراء ذلکم۔ وحرمۃ الوطی کیلا یسقی ماءہ زرع غیرہ۔ اور
وطی حرام ہونا اس لیے ہی کہ اپنا پانی غیر کی کھیتی میں نسینچے ف جو کہ حدیث سے ممنوع ہی۔ پس ہمنے نکاح جائز رکھا اور وطی
حرام نکالی۔ اور جو حمل ثابت النسب ہو اسمیں نکاح بھی منع ہی۔ والامتناع فی ثابت النسب لحق صاحب الماء۔
اور منع ہونا حمل ثابت النسب میں بوجہ نطفہ والے کے حق کے ہی ف کیونکہ وہ غیر ناحقدار ہی۔ ولا حرمۃ للزانی۔ اور زانی
کی کچھ حرمت نہیں ہی ف تاکہ اسکا حق ملحوظ رہے۔ فان تزوج حاملا من السبی فالنکاح فاسد۔ پس اگر ایسی حاملہ سے

نکاح کیا جسکو کوئی حربیوں میں سے گرفتار کر لایا ہو تو نکاح فاسد ہو ف یہی اصح ہو از زیلعی۔ لانہ ثابت النسب۔ کیونکہ
اسکے حمل کا نسب ثابت ہو ف اسکے شوہر حربی کافر کا ہو حتی کہ اگر وہاں زنا سے ہو تو عقد جائز ہونا چاہیے۔ وان زوج ام ولدہ
اور اگر اپنے ام ولد کو نکاح کر دیا ف یعنی اپنی ایسی باندی کو جس سے اسکے کوئی اولاد ہو چکی ہو کسی غیر کے نکاح میں دے۔ وہی حامل
منہ۔ حالانکہ ام ولد اس سے حاملہ ہو۔ فالنکاح باطل۔ تو نکاح باطل ہو۔ لانہا فراش لمولاہا حتی یثبت نسب ولدہا منہ
من غیر دعوۃ۔ کیونکہ ام ولد اپنے مولی کی فراش ہوتی ہو حتی کہ ام ولد کے بچہ کا نسب مولی سے بدون دعوت کے ثابت ہو جاتا ہو ف
جیسے حرہ منکوحہ میں ہو صرف اتنا فرق کہ ام ولد کے بچہ کی نفی کرنا موثر ہو کہ نفی ہو جاتا ہو اور حرہ کا نفی ہونا لعان پر ہو۔ فلو صح النکاح
یحصل الجمع بین الفراشین۔ پس اگر نکاح صحیح ہو تو دو فراش جمع ہو جاوین ف یعنی مولی کی فراش بوجہ ام ولد ہونے کے
اور شوہر کی فراش بوجہ نکاح کے اور یہ جائز نہیں کیونکہ بچہ صاحب فراش کا ہوتا ہو تو ام ولد حاملہ کا بچہ دونوں کا ہو حالانکہ یہ باطل ہے
اگر کہو کہ جب وہ فراش ہی ٹھہری تو غیر حاملہ ہو تو بھی نکاح جائز نہیں ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ فراش تو وہ ضرور ہے۔ الا انہ غیر متاکد
حتی ینتفی الولد بالنفی من غیر لعان۔ لیکن اتنی بات ہو کہ وہ مستحکم نہیں حتی کہ نفی کرنے سے اسکے بچہ کا نسب بغیر لعان کے
منتفی ہو جاتا ہو ف بخلاف حرہ منکوحہ کے۔ فلا یعتبر ما لم یتصل بہ الحمل۔ تو ام ولد کا فراش ہونا معتبر نہیں ہوگا جب تک کہ
اسکے ساتھ حمل متصل نہو ف اور جب حمل ہوا تو فراش ہونا معتبر ہو گیا اور مسئلہ یہی ہو۔ قال ومن وطی جاریتہ۔ کہا اور جسنے
اپنی لونڈی سے وطی کی ف وہ ام ولد نہیں ہو۔ ثم زوجہا۔ پھر لونڈی کو کسی مرد سے بیاہ دیا۔ جاز النکاح۔ تو نکاح جائز ہو
ف خواہ حیض سے دیکھ لیا ہو کہ حمل نہیں ہو یا بدون استبراء کے بہرحال جائز ہو۔ لانہا لیست لفراش لمولاہا۔ کیونکہ باندی اپنے
مولی کی فراش نہیں ہو۔ فانہا لو جاءت بولد لا یثبت نسبہ من غیر دعوۃ۔ چنانچہ اگر وہ بچہ جنی تو بدون دعوت کے اسکا
نسب ثابت نہوگا ف بلکہ جب مولی کہے کہ یہ میرا بچہ ہو تو مولی سے نسب ثابت ہوگا پس جب فراش نہوئی تو اسکو غیر کا فراش نکاحی
کر دینا جائز ٹھہرا۔ الا ان علیہ ان یستبرئہا صیانۃ لمائہ۔ لیکن مولی کو اپنا پانی محفوظ رکھنے کی غرض سے لازم ہو کہ باندی کا استبراء
کرے۔ ف یعنی بعد وطی کے ایک حیض آجانے کے بعد نکاح کر دے تاکہ حاملہ نہونا معلوم ہو جاوے۔ واذا جاز النکاح۔ اور
جب کہ نکاح جائز ٹھہرا ف اگرچہ مولی نے استبراء نہیں کیا۔ فللزوج ان یطاہا قبل الاستبراء۔ تو شوہر کو روا ہو کہ استبراء
سے پہلے باندی زوجہ سے وطی کرے۔ ف اور حیض ہو جانے کا انتظار نکرے۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ یہ امام ابو حنیفہ و
ابو یوسف کا قول ہو۔ وقال محمد لا احب لہ ان یطاہا قبل ان یستبرئہا۔ اور امام محمد نے کہا کہ میں اس مرد کے واسطے پسند
نہیں کرتا کہ باندی سے وطی کرلے قبل اسکے کہ اسکا استبراء کرے ف یعنی اسکے رحم کا مولی کے نطفہ سے بری ہونا بذریعہ حیض
کے دریافت کرے۔ لانہ احتمل الشغل بماء المولی فوجب التنزہ۔ کیونکہ احتمال ہو کہ اسکا رحم مولی کے پانی سے مشغول ہو تو استبراء
لازم ہو ف اگرچہ حکما وطی جائز ہو۔ کما فی الشراء۔ جیسا کہ باندی خریدنے کی صورت میں ف موجب استبراء یہی احتمال ہو کہ شاید بائع
کے نطفہ سے مشغول ہو العنایہ۔ شیخ ابو اللیث نے کہا یہی قول احوط اور ہم اسی کو لیتے ہیں النہایہ۔ اور یہ مفید ہو کہ امام محمد کے نزدیک
استبراء واجب ہو اور احتمال سے باب فروج میں وجوب ہوتا ہو کما حققہ الشیخ رح اور یہی حق ہو واللہ تعالی اعلم۔ م۔ لہما ان الحکم بجواز
النکاح امارۃ الفراغ۔ شیخین کی دلیل یہ کہ جواز نکاح کا حکم ہونا نشان اسکے فراغت کا ہو ف کہ مولی کے نطفہ سے مشغول نہیں
فلا یؤمر بالاستبراء لا استحبابا ولا وجوبا۔ تو یہاں استبراء کا حکم نہوگا نہ بطور استحباب کے اور نہ بطور وجوب کے۔ بخلاف الشراء
لانہ یجوز مع الشغل۔ برخلاف خرید کے کیونکہ بیع کرنا تو باوجود شغل رحم کے جائز ہو ف تو شاید رحم میں نطفہ بائع ہو اور نکاح
ایسی صورت میں جائز نہیں تھا تو معلوم ہوا کہ شغل ہی نہیں ورنہ جواز کا حکم نہوتا۔ مخفی نہیں کہ اس سے وہ صرف ایک نشان نکلا
کہ رحم فارغ ہو اور اس نشان کے معارضہ میں صریح مولی کا وطی کرنا موجود ہو۔ فافہم۔ م عبد۔ وکذا اذا رای امراۃ تزنی۔ اور

سی طرح جب جان لیا ایک عورت کو کہ وہ زنا کرتی ہے ف۔ جیسے اس دیار مین کسبیان ہین۔ **فتزوجہا**۔ پھر اُس زانیہ سے عقد
کرلیا۔ **حل لہ ان یطأہا قبل ان یستبرأہا**۔ تو اسکو حلال ہے کہ اس عورت سے قبل استبراء کے وطی کرے۔ **عندہما**۔ یہ
امام ابوحنیفہ و ابویوسف کا قول ہے۔ **وقال محمد لا احب لہ ان یطأہا مالم یستبرئہا**۔ اور امام محمد نے کہا کہ مین اسکے لیے
پسند نہین کرتا کہ اس عورت کو وطی کرے تاوقتیکہ اسکا استبراء نہ کرے ف۔ یہی احوط ہے۔ **والمعنی ما ذکرنا**۔ اور معنی وہی
ہین جو ہمنے ذکر کیے ف۔ یعنی طرفین کے دلائل۔ اور اگر بعد استبراء کے مولی نے بیاہ دی تو بلا خلاف شوہر پر استبراء لازم
نہین ہے ف۔ جیسے زانیہ کو بعد حیض کے نکاح مین لیا ہو۔ م۔ **وعقد المتعۃ باطل**۔ اور عقد متعہ باطل ہے ف
اسپر چارون ائمہ و فقہاء امصار سب کا اجماع ہے۔ ف۔ **وہو ان یقول لامرأۃ اتمتع بک کذا مدۃ بکذا من المال**
اور عقد متعہ یہ ہے کہ کسی عورت سے کہے کہ مین تجھسے اتنی مدت تک بعوض اسقدر مال کے مزہ اُٹھاؤنگا ف۔ یعنی بغیر گواہون
کے مثلاً دس روز یا پانچ روز یا ایام ذکر نکرے بلکہ لفظ تمتع یا استمتاع لاوے۔ مع۔ یعنی جو الفاظ کہ صرف قضاء شہوت کے
لیے ہین۔ اور نکاح سے متعہ مخالف ہے بلکہ کچھ مناسبت نہین جبکہ نکاح فرزند صالح و دیگر مصالح و منافع کے واسطے ہے اور مزہ
اسمین تابع ہے۔ اور بعض تواریخ مین ہے کہ ہندوستان کے اکبر بادشاہ کو بعض مدعیان مذہب مالکیہ نے جو عالم کے لباس
مین تھا یہ فتوی دیا کہ بقول امام مالک کے متعہ مباح ہے۔ اسی قسم کی نقل شاید کہ امام مصنف رح کو ملی حتی کہ بغیر پرکھنے کے اعتماد
کرلیا اور لکھا کہ۔ **وقال مالک ہو جائز لانہ کان مباحا فیبقی الی ان یظہر ناسخہ**۔ مالک نے فرمایا کہ متعہ جائز ہے کیونکہ
وہ مباح ہوا تھا تو مباح باقی رہیگا یہانتک کہ اسکا نسخ کرنے والا حکم ظاہر ہو ف۔ شیخ ابن الہمام وغیرہ محققین نے کہا کہ
یہ ہرگز امام مالک کا قول نہین ہے امام مالک کی طرف اس قول کی نسبت کرنا محض غلط ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید اسکا باعث یہ ہوا
کہ جس شخص نے نکاح متعہ سے وطی کی اسپر حد جاری جائیگی یا نہین تو امام مالک کے اکثر اصحاب نے کہا کہ شبہہ عقد کی وجہ سے
حد نہین ہے۔ حالانکہ مراد یہ کہ حدود بوجہ شبہہ کے ساقط ہوتی ہین اور اسمین مشابہت عقد کی مسقط ہے۔ بالجملہ متعہ باطل ہونے
مین کوئی مخالف نہین سوائے ایک فرقہ رافضہ کے جو یہی دلیل لاتے ہین کہ نسخ ظاہر نہین ہوا۔ **قلنا ثبت النسخ باجماع
الصحابۃ**۔ ہم جواب دیتے ہین کہ اسکا نسخ ہونا صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے ثابت ہوا ف۔ اگر کہو کہ ابن عباس نے
خلاف کیا تو جواب یہ کہ۔ **ابن عباس صح رجوعہ الی قولہم فتقرر الاجماع**۔ ابن عباس سے رجوع کرنا صحابہ رضی اللہ عنہم کے
قول کیطرف صحیح ہوا پس سب کا اجماع متقرر ہو ف۔ بلکہ حق یہ کہ اسکا ثبوت صرف قول رسول اللہ صلعم سے ہوا تھا اور نسخ اسکا
مشہور حدیث و اجماع صحابہ و قرآن سے ہوا اسکا بیان یہ ہے کہ قال اللہ تعالے والذین ہم لفروجہم حافظون الا علی ازواجہم او
ما ملکت ایمانہم فانہم غیر ملومین فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک ہم العادون۔ اسمین صرف نکاحی زوجات اور مملوکہ عورات
کے سوائے جو کوئی خواہش کرے اسکو عادی اور دین سے خارج قرار دیا تو صریح ہے کہ متعہ وغیرہ سب کچھ جو اسکے سوائے ہے باطل ہے
حالانکہ اباحت غزوہ خیبر کے قبل ہوکر بعد غزوہ مذکور کے حرام ہوا پھر سال فتح مکہ یعنی اوطاس مین مکہ کے اندر تین روز کو مباح
ہوکر چوتھے روز قیامت تک کے لیے حرام کردیا گیا چنانچہ امام مالک و بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ وغیرہم نے حضرت علی
کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ خیبر مین عورتون سے متعہ کرنے اور پالتو گدھون کے گوشت
سے نہی فرمائی۔ ہذا حدیث حسن صحیح اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یہی حکم زمانہ خلافت مین دیا چنانچہ آتا ہے۔ حازمی رح نے
کہا کہ ہرگز متعہ کی اجازت انکو وطن مین نہین دیگئی سوائے اسکے جب سفر و دوری و درنگی و مشقت ہوئی ہے۔ ف۔ پھر عام
اوطاس مین متعہ کی اجازت دی۔ چنانچہ سلمہ بن الاکوع رض نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عام اوطاس مین متعہ کی
تین روز اجازت دی پھر اس سے نہی فرمائی۔ رواہ مسلم فی الصحیح۔ اور بیہقی نے مانند اسکے ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ ع۔

سبرہ بن معبد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگون کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ کی اجازت دی تو مین اور ایک مرد ساتھی
دونون ایک عورت کے پاس جو بنو عامر سے گویا بکرہ عیطا رتھی گئے اور اپنے آپکو اسپر پیش کیا اسنے کہا کہ تو مجھے کیا دیگا مین نے
کہا کہ اپنی یہ چادر اور یہی میرے ساتھی نے کہا لیکن میری چادرسے میرے ساتھی کی چادر اچھی تھی اور مین اس سے بڑھکر جوان تھا
تو وہ جب چادر دیکھتی تو ساتھی کی چادر پسند کرتی اور جب ہمکو دیکھتی تو مجھے پسند کرتی پھر اسنے کہا کہ تجھے منظور اور یہی چادر
مجھے کافی ہے پھر مین تین روز اسکے پاس رہا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جس کسی کے پاس ایسی عورتون سے
کوئی ہو وہ اسکی راہ چھوڑ دے۔ رواہ مسلم۔ ربیع بن سبرہ نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ
سے نہی فرمائی اور فرمایا کہ وہ تمھارے اس روز سے قیامت تک حرام ہے۔ رواہ مسلم والبوداؤد والترمذی والنسائی وغیرہم
اور ابو داؤد نے اسکو حدیث الزہری سے روایت کیا۔ اور صحیح مسلم مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مین نے
تم لوگون کو عورتون سے استمتاع مین اجازت دی تھی اور اب اللہ تعالیٰ نے اسکو قیامت تک بالکل حرام کردیا۔ پھر صحابہ
رضی اللہ عنہم مین جو متعہ کے جواز کے موقعون پر خود حاضر تھے اور ممانعت دیکھ چکے کسی نے بھی خلاف نہین کیا سوائے ابن
عباس کے کہ جو اسوقت طفل تھے انھون نے بعد زمانۂ حضرت صلعم وخلافت شیخین کے اس متعہ کو آیت کریمہ فما استمتعتم بہ منہن
الآیہ سے تاویل کرکے اسطرح جائز نکالا کہ آدمی کو جب پردیس مین ضرورت پڑے جس سے خوف زنا ہو تو اسکو متعہ جائز ہے۔
جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سُنا تو ابن عباس کو فرمایا کہ تمھارے ابن عباس کہ مین نے خود سُنا کہ حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے زمانۂ خیبر مین عورتون کے متعہ اور پالتو گدھون کے گوشت سے منع فرمایا۔ کما رواہ مسلم۔ ابن عباس نے اسوقت تو جواب
نہین دیا پھر یہی فتوی دیا پس جب پھر آنحضرت کرم اللہ وجہہ نے سُنا تو بگڑکر جھڑکا اور فرمایا کہ تو مرد احمق ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے اسکو حرام کیا اور تہدید کی کہ اگر تو نے فتوی دیا تو مین تیری پیٹھ کو دکھ پہونچاؤنگا۔ کمافی روایۃ مسلم فی صحیحہ۔ اسکے بعد ابن
عباس نے فتوی دینا چھوڑ دیا۔ خطابی رح نے جو ذکر کیا کہ ابن عباس رض پہلے تاویل کرتے پھر فتوی چھوڑا مین کہتا ہون کہ وہ
چھوڑنا اسی خوف پر تھا ورنہ ابن عباس نے اب بھی نہین مانا چنانچہ بعد وفات حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خلافت عبداللہ
بن الزبیر رضی اللہ عنہ مین خود ابن الزبیر نے مکہ مین خطبہ پڑھا اور اسوقت ابن عباس آنکھون سے اندھے ہوگئے تھے پس
عبداللہ بن الزبیر نے خطبہ مین کہا کہ بعضے آدمی جنکی اللہ تعالیٰ نے ظاہری آنکھون کیطرح دل کی آنکھین اندھی کردین وہ متعہ کا
فتوی دیتا ہے۔ ابن الزبیر نے یہ تعریض کی ہے۔ عروہ نے کہا کہ جس شخص کو تعریض کی وہ بول اُٹھا کہ آپ اسطرح کہتے ہو حالانکہ
یہ متعہ تو امام المتقین یعنے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مین کیا جاتا تھا۔ الخ۔ اسمین ابن الزبیر نے آخر مین کہا کہ واللہ اگر
تو نے فتوی دیا تو مین تجھے پتھرون سے سنگسار کرونگا۔ یہ روایت صحیح مسلم ونسائی مین ہے۔ واضح ہو کہ اسوقت مین ابن عباس صرف
یہ فتوی دیتے کہ پردیس مین دور زمانہ دراز تک بضرورت جائز ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ فمن ابتغی وراء ذلک فاولٰئک ہم العادون
کی تفسیر مین ابن عباس نے کہا کہ سوائے منکوحہ ومملوکہ کے ہر فرج حرام ہے اور کہا کہ متعہ ابتدائے اسلام مین اسطرح تھا کہ آدمی کسی
پردیس مین جاتا جہان کچھ شناسائی نہین تو اپنی حفاظت وآرام کے لیے بقدر ایام قیام کے کسی عورت سے تمتع کرلیتا یہانتک
کہ یہ آیت اُتری تو ہر فرج سوائے ان دو قسم کے حرام ہوگئی۔ رواہ الترمذی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ابن عباس نے آخر وقت
کی اور رجوع کرلیا اور یہی ابو الشعثاء جابر بن زید نے بیان کیا ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ تبوک کو جاتے تھے جب اس عقبہ پر پہونچے جو متصل شام ہے تو عورتین آئین اور ہمکو متعہ یاد آیا پھر حضرت صلعم
نے آکر انکو دیکھا اور پوچھا تو ہم لوگون نے عرض کیا کہ وے عورتین ہین جنسے ہم متاع کرچکے ہین۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غضبناک ہوگئے یہانتک کہ رخسارہ مبارک سرخ اور چہرہ ہیبتناک ہوگیا اور کھڑے ہوکر خطبہ پڑھا اور

اللہ تعالےٰ کی حمد و ثنا کر کے متعہ سے ممانعت بیان کی اور ایک روایت مین ہی کہ فرمایا کہ نکاح اور طلاق اور عدت و میراث نے متعہ کو
جڑ سے کھود ڈالا۔ جابر رضہ نے کہا کہ اس روز عورتون و مردون نے باہم وداع کر لیا اور اب ہم قیامت تک کبھی عود نکرینگے۔ رواہ الحازمی
اور اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح مین ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مختصر روایت کیا ہی۔ اس باب مین احادیث بہت اور مشہورات
ہین اور اسپر صحابہ و تابعین و فقہاے مجتہدین کا اجماع ہی بلکہ امت مین سے کسی نے خلاف نہین کیا سوے ایک فرقہ روافض کے
اور اسکا کچھ اعتبار نہین ہی۔ م ف ع۔ والنکاح الموقت باطل۔ اور وقت معین محدود کے لئے نکاح باطل ہی ف۔ متعہ سے
فرق یہ کہ متعہ بغیر گواہ کے و بدون مہر شرعی کے اور بدون ذکر مدت کے اور بغیر احکام نکاح کے ہی اور نکاح موقت مین گواہ و مہر
و نان و نفقہ وغیرہ مثل نکاح جائز کے لیکن صرف وقت محدود ہی۔ م۔ مثل ان تزوج امراۃ بشہادۃ شاہدین عشرۃ ایام۔
مثال یہ کہ کسی عورت سے دو گواہون کی شہادت کے ساتھ دس روز کے لیے نکاح کرے ف۔ تو نکاح جائز نہین بخلاف اسمین دس دن
کی حد ہی۔ وقال زفر رح ہو صحیح لازم۔ اور زفر رح نے کہا کہ نکاح موقت صحیح لازم ہی۔ ف۔ یعنی ہمیشہ کے لیے لازم ہی
بدون طلاق کے رفع نہو گا کیونکہ اسمین صرف ایک وقت محدود کی شرط ہی اور وہ مفسد نہین۔ لان النکاح لایبطل بالشروط
الفاسدۃ۔ کیونکہ فاسد شرطون سے نکاح نہین فاسد ہوتا ہی ف۔ بلکہ خود شرط خارج ہو جاتی ہی۔ جواب یہ کہ وقت محدود شرط
نہین بلکہ گویا ایجاب و قبول اسی وقت تک کے لیے ہی اور ایسا ایجاب و قبول صحیح نہین ہی۔ م۔ ولنا انہ اتی بمعنی المتعۃ۔ اور
ہماری حجت یہ کہ وہ شخص متعہ کے معنی لایا ف۔ کیونکہ یہی مراد متعہ کی ہوتی ہی کہ چندے تمتع لیا جاوے نہ انکے مصالح نکاح مرعی ہون
والعبرۃ فی العقود للمعانی۔ اور عقود مین معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہی ف۔ چنانچہ اگر کہے کہ تو میری موت کے بعد میرا وکیل ہی
تو وہ وصی ہو جائیگا اور اگر کہے کہ تو میری زندگی مین میرا وصی ہی تو وکیل ہو جائیگا حسن رح نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ اگر ہزار برس
یا ایسا وقت کہ قطعًا اتنی زندگی نہو گی ذکر کیا تو نکاح ہو جائیگا اور اسکو بہت سے مشائخ نے اختیار کیا المحیط۔ اور اصح یہ کہ عقد فاسد
ہی النہر الفائق۔ ولافرق بین ما اذا طالت مدۃ التاقیت اوقصرت۔ اور کچھ فرق نہین اسمین کہ وقت محدود کی مدت
دراز ہو یا کم ہو۔ لان التاقیت ہو المعین لجہۃ المتعۃ وقد وجد۔ کیونکہ وقت محدود کرنا ہی متعہ کی جانب کا معین ہی اور وہ
پایا گیا ف۔ یعنی دونون صورتون مین پایا گیا۔ ومن تزوج امراتین فی عقدۃ واحدۃ واحدٰہما لایحل لہ نکاحہا۔ اور
جس مرد نے دو عورتون کو ایک ہی عقد مین اپنے نکاح مین لیا حالانکہ انمین سے ایک عورت اسکو حلال نہین ہی ف۔ خواہ بوجہ
قرابت محرمہ یا رضاع یا مصاہرت کے۔ صح نکاح التی حل نکاحہا۔ تو اس عورت کا نکاح صحیح جس سے نکاح حلال ہی۔ وبطل نکاح
الاخری۔ اور دوسری کا نکاح باطل ہو گیا ف۔ گویا اسنے ایک ایسی عورت سے جو حلال ہی اس شرط سے عقد باندھا کہ جو اسپر
حرام ہی وہ بھی قبول کرے تو شرط باطل اور عقد نکاح صحیح ہوا۔ لان المبطل فی احدہما۔ کیونکہ باطل کرنے والی حرمت تو دونون
مین سے ایک مین ہی ف۔ تو اسی کا عقد باطل ہوا کیونکہ نکاح باطل شرط سے باطل نہین ہوتا۔ بخلاف ما اذا جمع بین حر
و عبد فی البیع۔ بخلاف نکاح کے بیع مین اگر ایک آزاد و ایک غلام کو عقد بیع مین جمع کیا ف۔ تو غلام کی بیع بھی باطل ہی۔
لانہ یبطل بالشروط الفاسدۃ۔ کیونکہ فاسد شرطون سے عقد بیع باطل ہو جاتا ہی۔ وقبول العقد فی الحر شرط فیہ۔ حالانکہ
اس عقد مین آزاد کے حق مین عقد قبول کرنا شرط ہی ف۔ اور یہ شرط فاسد ہی۔ ثم جمیع المسمی للتی حل نکاحہا عند ابی حنیفۃ
پھر امام ابوحنیفہ کے نزدیک تمام مہر مسمی صرف اسی عورت کے واسطے ہی جسکا نکاح صحیح ہو گیا۔ وعندہما یقسم علی مہر مثلیہما۔ اور صاحبین
کے نزدیک مسمی دونون کی مہر مثل پر تقسیم کیا جاوے ف۔ مثلًا دونون کا مہر چار ہزار ٹھہرا اور محرمہ کا مثل تین ہزار اور محللہ کا بھی
تین ہزار ہی تو چار ہزار مسمی سے نصف دو ہزار پر نکاح ٹھہرا۔ وہی مسالۃ الاصل۔ اور یہ مسئلہ کتاب مبسوط کا ہی۔ ومن
ادعت علیہ امراۃ انہ تزوجہا واقامت بینۃ۔ اور جس مرد پر ایک عورت نے دعوی کیا کہ اس مرد نے اُس سے نکاح کیا ہی

اور دعوی پر گواہ قائم کیے۔ فجعلها القاضی امرأته۔ پس قاضی نے اس عورت کو اسکی جورو کر دیا ف یعنی موافق اس اختیار عام کے جو شرع کی طرف سے قاضی کو حاصل ہے اس معاملہ مین اسکے نزدیک یہی ظاہر ہوا اور اسنے عورت کو ان گواہون پر اگرچہ عادل تھون اس مرد کی جورو کر دیا۔ ولم یکن تزوجها۔ حالانکہ مرد مذکور نے اس عورت سے نکاح نہین کیا تھا۔ وسعها المقام معه وان تدعه یجامعها تو عورت کو گنجایش ہے یہ کہ اس مرد کے ساتھ رہے اور یہ کہ مرد کو چھوڑے کہ عورت کے ساتھ جماع کرے ف یعنی گنجایش ہے کہ اپنے ساتھ جماع کرنے دے۔ هذا عند ابی حنیفة وهو قول ابی یوسف اولا۔ اور یہ ابو حنیفہ کے نزدیک اور یہی پہلا قول ابو یوسف کا تھا۔ وفی قوله الآخر وهو قول محمد لا یسعه ان یطاءها۔ اور ابو یوسف کے دوسرے قول مین اور یہی امام محمد کا قول ہے یہ حکم کہ مرد کو گنجایش نہین کہ اُس عورت سے وطی کرے وهو قول الشافعی۔ اور یہی شافعی کا قول ف و مالک و احمد کا ہے اگر بائع نے مشتری پر خرید باندی کے گواہ قائم کیے اور قاضی نے حکم دیا یا اوقات وراثۃ تو اسمین بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ لان القاضی اخطأ الحجة اذ الشهود کذبة۔ کیونکہ قاضی حجت کو خطا کر گیا اسلیے کہ گواہ جھوٹے ہین۔ فصار کما اذا ظهر انهم عبید او کفار۔ تو ایسا ہوا کہ جیسے اسوقت کہ ظاہر ہو کہ یہ گواہ غلام یا کفار ہین ف جنکی گواہی پر نکاح جائز نہین ہوتا تو جسطرح وہان گنجایش نہین ہے اسی طرح اس صورت مین ہے۔ ولابی حنیفة ان الشهود صدقة عنده۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ گواہ قاضی کے نزدیک صادق ہین۔ وهو الحجة۔ اور یہی حجت ہے۔ لتعذر الوقوف علی حقیقة الصدق۔ کیونکہ حقیقت صدق پر واقف ہونا متعذر ہے ف اور جو بات متعذر ہو اسکی تکلیف نہین تو جب قاضی کے نزدیک حجت قائم ہوئی تو اسپر لازم ہے کہ حکم دیوے حتی کہ اگر ایسی صورت مین یہ سمجھے کہ مجھے حکم دینا لازم نہین تو کافر ہوگا اور اگر لازم سمجھے مگر تاخیر کرے تو فاسق ہو جائیگا پس اسنے شرعا حکم قضاء واجبی دیا۔ بخلاف الکفر والرق لان الوقوف علیهما متیسر۔ بخلاف کفر و رق کے کہ ان دونون پر واقف ہونا آسانی میسر ہے۔ واذا ابتنی القضاء علی الحجة وامکن تنفیذه باطنا بتقدیم النکاح نفذ باطنا قطعا للمنازعة اور جبکہ حجت پر قضاء مبنی ٹھہرے اور بیان اسکو باطن کی راہ سے نافذ کرنا ممکن ہے بذریعہ نکاح کو مقدم کرنے کے تو قضاء باطن مین نافذ کی گئی تاکہ منازعت قطع ہو جاوے ف تو یہ قضاء نکاح کا پیدا کرنا ہوا اسی واسطے شرط ہے کہ یہ ایسی عورت ہو جس سے اس مرد کا نکاح جائز ہے اور گواہون کے روبرو حکم ہو یہی عامہ مشائخ کا قول ہے۔ ح۔ بخلاف الاملاک المرسلة۔ بخلاف املاک مرسلہ کے ف یعنی جنکے ملک کا سبب بیان نہین کیا مثلا دعوی کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے اور گواہ قائم کیے اور قاضی نے حکم دیا تو بالاتفاق اس سے وطی نہین جائز ہے جبکہ واقعی ملک نہو پس سبب ملک کا تو کوئی ضرور ہوگا بشرطیکہ ملک ہو پھر اسباب مختلف ہین اور ہر سبب کے احکام مختلف ہین تو حکم قضاء باطنا نافذ نہوگا۔ لان فی الاسباب تزاحما۔ اسلیے کہ سببون مین باہم مزاحمت ہے ف تو یہ نہین ہو سکتا کہ حکم قاضی کی جہت سے کوئی ایک سبب قائم کیا جاوے مثلا بوجہ خرید کے مالک ہوا ہے کیونکہ جائز ہے کہ بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مالک ہوا ہو اور کوئی وجہ ترجیح کی نہین کہ خرید ہی سے مالک ہوا ہے اور یہ بھی نہین ہو سکتا کہ جملہ اسباب سے مالک ہوا کیونکہ بعض سبب کے بعض سے مزاحمت و مخالفت ہے پس ممکن نہین کہ اس باندی مین خرید و وارث و ہبہ و صدقہ وغیرہ مثلا سب ہی جمع ہو جاوین۔ ن ف ع۔ فلا امکان۔ تو قضاے قاضی کے باطنا نافذ ہونے کا بھی امکان نہین ف واضح ہو کہ فقہاء مین اختلاف ہے کہ قضاے قاضی باطنا نافذ ہو سکتی ہے یا نہین تو صاحبین و ائمہ ثلثہ کے نزدیک نہین نافذ ہوتی اور حدیث صحیح بعضکم الحن بحجته الخ سے استدلال لاتے ہین یعنے آنحضرت صلعم نے آگاہ فرمایا کہ شاید بعض تم مین سے بعض پر حجت مین زیادہ گویا ہو حتی کہ اسی کے واسطے مین حکم قضاء دیدون لیکن اگر درحقیقت اسکی ملک نہو تو وہ چیز اسکے لیے آگ کا ٹکڑا ہے اس سے معلوم ہوا کہ قضاء باطن مین نافذ نہین ہے۔ اور ان علماء نے کہا کہ قضاء تو اظہار اس چیز کا جو واقع ہوئی پس اگر واقع کے موافق ہو تو صحیح ورنہ غلط ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک املاک مرسلہ مین نہین نافذ ہے ورنہ نکاح مین نافذ ہے یون ہی جب باندی خریدنے کا دعوی ہو اور نظر تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ وقت باہمی تنازع کے اللہ تعالی نے شرعی حاکم کیطرف مرجع رکھا تاکہ قطع منازعت ہو اسی واسطے

قضاء صرف اظہار واقع نہین بلکہ حکم لازم جو موافق شرع کے ظاہر ہو پھر قطع منازعت پوری یہ ہی کہ دنیا مین بھی نزاع نہو اور آخرت کا
نزاع بھی جاتا رہے اسی واسطے قاضی حاکم کو ولایت عامہ ہی حتی کہ جمعہ مین امام اور عورت کا ولی ہوگا اور در اصل وہی عام سلطان ہی جسکی
اسکی طرف سے حاکم جابجا ہوتے ہین پس اگر طبیب بے علم مفسد ہو تو اسکو مجبور کریگا اور مانند اسکے اور اگر مقروض مالدار قرضہ نہ دے
تو اسکو حکم کرے کہ فروخت کر کے قرضہ دے اور اگر اسنے نہ مانا تو خود فروخت کر کے ادا کرے غرضکہ عوام اپنے واسطے جو عمل کرین جب
حد شرع سے خارج ہون تو قاضی مداخلت کرے اور جب منازعت کرین تو قاضی حکم کرے وہ حکم لازم ملزم ہوگا پس اسوقت خود عام
کا تصرف روک دیا جاوے اور قاضی کا تصرف انپر نافذ ہوگا اور اسمین دو صورتین ہین کیونکہ قاضی کو علم واقع کی راہ صرف گواہون سے
ہی پس اظہار ملزم او قسم انشاء ہی پس اگر گواہون سے اسکے نزدیک ثابت ہوا کہ اس مرد نے اس عورت سے نکاح کیا حالانکہ دونون
مین نزاع سے مرجع انکا قاضی کا حکم ملزم ہی اور خود اپنے تصرف سے کوتاہ کر کے انکا تصرف قاضی کے تصرف مین ہی پس قاضی
کے نزدیک جب نکاح ثابت ہوا تو اسنے حکم ملزم دیا گواہون کے سامنے تو اسکے یہی معنی کہ تم نے اس عورت کو اس مرد کی جورو
کر دیا اور گواہ موجود ہین تو یہ بمنزلہ خود عورت و مرد کے کرنے کے ہی اور مسئلہ گزرا کہ جب مرد و عورت باہم ایسا کرین تو نکاح ہوجاتا ہی
پس یہ نکاح ہوگیا پھر اگر گواہ کافر یا غلام ظاہر ہوئے تو باطل اسوجہ سے نہین کہ قاضی کا تصرف انپر باطل ہی بلکہ گواہ باطل ہین۔
حتی کہ اگر خود دونون ان گواہون کے روبرو نکاح کرتے تو باطل تھا۔ یہ مت کہو کہ پھر قاضی جس مرد و عورت کو چاہے پکڑ کر نکاح کر دے
حالانکہ باطل ہی جواب یہ کہ قاضی کا تصرف ملزم ہونا اسوقت شرع نے کہا کہ باہم مدعی و مدعا علیہ نزاع کرین لقولہ فان تنازعتم فی
شیء الآیۃ یعنی وقت نزاع کے دونون اپنی اختیاری مار پیٹ و ظلم و تعدی وغیرہ سے ممنوع ہوکر دونون کے ہاتھ باندھکر قاضی کے
حکم پر مقصور کیے جاتے ہین حتی کہ اگر قاضی نے خلاف واقع حکم بھی دیا تو بھی ملزم ہوتا ہی اسی واسطے حدیث الحن بحجتہ الخ مین یہ حکم
نہین دیا کہ خلاف واقع ہو تو دوسرا اسکو نہ دے بلکہ کہا کہ جو اسکے لیا وہ قطعۃ النار ہی۔ یون ہی جب باندی کے خرید مین جھگڑے
تو قاضی نے جب گواہون پر بیع کا حکم دیا تو اسنے بیع کو بجائے انکے اسوقت پورا کیا اور اگر بیع توڑ دی تو گویا باہمی رضامندی
سے اقالہ ہوگیا۔ اور جب مدعی نے مطلق ملک کا دعوی کیا اور گواہون نے گواہی دی تو قاضی حکم دیدیگا لیکن جو بات واقع
مین ہی وہی رہیگی گویا مدعی و مدعا علیہ اس معاملہ مین خود واقعی بات نہین جانتے ہین دونون اپنے محلہ مین مدت دراز کے
بعد آئے اور گواہون نے ایک کی نسبت کہا کہ یہ چیز اس شخص کی ہی اور دوسرے نے مانا پھر اگر مدعی کو گواہون نے تبلایا کہ
ہمنے تیرے واسطے جھوٹ کہا ہی تو اسکو حلال نہین کہ اس چیز مین تصرف کرے پس ایسے ہی یہ تصرف قاضی کا حلال نہین ہی بخلاف
اسکے جب بیع مین ایک کو چیز اور دوسرے کو معاوضہ دلایا۔ حاصل یہ ہوا کہ قضائے قاضی در حقیقت انشاء ہی یعنی حکم کا الزام
پس اگر محکوم بہ بھی انشاء ہو جاوے تو باطن مین نافذ ہوگیا گویا مدعی و مدعا علیہ نے خود انشاء عقد کر لیا اور اگر محکوم بہ
خبر ہو تو قطع خصومت مین حکم قاضی انشاء ہی اور باقی آخرت مین حضرت حق عالم الغیب جل شانہ کے حضور مین ہوگا۔ مثلاً
مدعی نے کہا کہ یہ چیز میری ہی اور گواہون نے گواہی دی اور مدعا علیہ کے پاس کچھ گواہ نہین ہین تو قاضی نے حکم دیدیا پھر اگر
واقع مین یہ چیز اسکی نہین ہی تو قیامت مین ماخوذ ہوگا پس مدار نفاذ قضاء کا باطن مین اس بناء پر کہ دونون کے تصرف
مقصور کرکے قاضی کے حکم پر مرجوع ہین تو قاضی نے انشاء عقد نکاح دونون کیطرف سے کر دیا اور نافذ ہوگیا واللہ تعالی اعلم بالصواب۔م
(فروع) اگر نکاح مین وقت محدود نکیا اور نیت کی کہ ماہ دو ماہ کے بعد طلاق دونگا تو نکاح صحیح ہی۔ ت۔ اگر نکاح کیا اس شرط
پر کہ بعد ماہ کے طلاق دونگا تو جائز اور شرط باطل ہی۔ البحر۔ مضائقہ نہین کہ شرط کرے کہ فقط دن مین ساتھ رہیگا۔ ت ہ۔ عورت
کو سو درم دیے کہ قاضی کے سامنے اقرار کرے کہ مین نے اس مرد سے نکاح قبول کیا ہی تو صحیح یہ کہ اگر گواہون کے سامنے ہو تو نکاح
جائز ورنہ نہین۔ المحیط ہ۔ اہل السنۃ والمعتزلہ کے درمیان مناکحت مین امام رستغفنی نے کہا کہ نہین جائز اور فتاوی الصغری

مین ہی کہ بعض نے کہا کہ اپنی لڑکی بھی مرد شافعی کو دے جیسے لے اور شیخ محمد بن الفضل کے نزدیک نہیں۔ سح۔ شامی نے توضیح کر دی کہ معتزلہ و شیعہ وغیرہ کی علی الاصح تکفیر نہیں تو نکاح جائز ہی لیکن انکو لڑکی نہ دینا یہی مختار الفتوے رہیگا۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔

باب فی الاولیاء والاکفاء

اولیاء جمع ولی اور اکفاء جمع کفو بمعنی ہمسر۔ م۔ ولایت چار باتون سے ثابت ہوتی ہی۔ قرابت وراثت سے اور دوسرے امامت سے اور بادشاہت سے۔ البحر۔ جو لوگ ولی ہین بوجہ فسق کے خارج نہین ہوسکتے قاضیخان بشرطیکہ ہتک حرمت نکرے اور مجنون اگر برابر ایک مہینہ تک جنون مین رہے تو ولایت سے خارج ہی اور اسی پر فتوی رہیگا الوجیز۔ مملوک و مرتد و صغیر کی ولایت نہین ہی اور کافر کی ولایت کافر پر ہی۔ م ھ۔ **ینعقد نکاح الحرة العاقلة البالغة برضاها وان لم یعقد علیها ولی بکرا کانت او ثیبا**۔ منعقد ہوجاتا ہی نکاح آزادہ عاقلہ بالغہ کا اسکی رضامندی کے ساتھ اگرچہ اسپر ولی عقد نکرے خواہ یہ عورت باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ **عند ابی حنیفة وابی یوسف فی ظاہر الروایة**۔ یہ ظاہر الروایۃ مین ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہی۔ **وعن ابی یوسف انہ لاینعقد الا بولی**۔ اور ابو یوسف سے (نوادر مین) روایت ہی کہ نہین منعقد ہوگا مگر ولی کے ساتھ یعنی ولی کے ایجاب یا قبول سے خواہ ولی مرد ہو یا عورت ہو۔ **وعند محمد ینعقد موقوفا**۔ اور امام محمد کے نزدیک موقوف منعقد ہوگا ف اگر ولی نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ نہین۔ خواہ شوہر کفو ہو یا نہو۔ ع۔ **وقال مالک والشافعی لاینعقد بعبارة النساء اصلا**۔ اور مالک و شافعی نے کہا کہ عورتون کی عبارت سے بالکل منعقد نہین ہوگا۔ ف۔ اور نہ عورتون کے وکیل کرنے سے۔ کیونکہ اللہ تعالی نے کہا۔ فلا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن۔ یعنی تم لوگ مت روکو عورتون کو اس سے کہ اپنے شوہرون سے نکاح کرین۔ یہ خطاب اولیاء کو ہی پس جب وہ مختار ہین تو منع کرسکتے ہین۔ کیونکہ معقل بن یسار رضی اللہ عنہ کے روکنے پر آیت کا نزول ہی کما رواہ البخاری وغیرہ۔ اور بدلیل حدیث کہ جس عورت نے اپنا نکاح کرلیا بدون اجازت اپنے ولی کے تو اسکا نکاح باطل ہی۔ رواہ الترمذی وابو داؤد والدارقطنی والحاکم والبیہقی وابن عدی والطبرانی وغیرہم۔ **لان النکاح یراد لمقاصده والتفویض الیهن مخل بها**۔ کیونکہ نکاح سے جو مقاصد نکاح ہین مقصود ہوتے ہین اور عورتون کے سپرد کرنا ان مقاصد مین خلل ڈالتا ہی۔ ف۔ تو عورتون کا اختیار نہین ہی۔ **الا ان محمدا یقول یرتفع الخلل باجازة الولی**۔ مگر بات یہ کہ امام محمد کہتے ہین کہ ولی کی اجازت دینے پر خلل دور ہوجائیگا ف۔ لہذا نکاح موقوف کا انعقاد ہوگا۔ جواب یہ کہ آیت مین خود دلیل ہی کہ عورتون کو اپنے نکاح کا خود اختیار ہی کیونکہ نکاح کرنا انہی کا فعل بیان کیا اور فخر الدین رازی نے کہا کہ مختار یہ کہ خطاب شوہرون کو ہی اور معنی یہ کہ مطلقہ کی عدت جب گزرنے کو آوے تو انکو مت روکو کہ اپنا نکاح کسی شوہر سے کرلین۔ کیونکہ خلع کے لالچ سے رجعت کرلیا کرتے تھے اور کہا کہ اس سے شافعی کا استدلال ممنوع ہی۔ حدیث کے تمام طرق بوجہ کثرت ضعف کے قابل حجت نہین اور اگر صحیح مانی جاوے تو خود حدیث مین اجازت ہی کہ عورت کا فعل نکاح کرنا بذات خود ہی اور ولی کی صرف اجازت ہی۔ پس معلوم ہوا کہ ایسی عورت کا خود نکاح کرنا جائز ہی۔ **ووجه الجواز انها تصرفت فی خالص حقها**۔ اور وجہ جواز یہ کہ عورت نے اپنے خالص حق مین تصرف کیا۔ **وهی من اهله لکونها عاقلة ممیزة**۔ اور یہ عورت لایق تصرف ہی کیونکہ وہ خود عقل والی تمیزدار ہی ف۔ اپنا نیک و بد سمجھتی ہی تو اسکا تصرف جائز ہی۔ **ولهذا کان لها التصرف فی المال**۔ اور اسی لیاقت کی وجہ سے اسکو اپنے مال مین تصرف کا اختیار ہی۔ **ولها اختیار الازواج**۔ اور عورت کو شوہرون میں پسند کا حق ہی ف۔ یعنی کہے کہ میں یہ شوہر نہیں چاہتی بلکہ وہ شوہر منظور کرتی ہون۔ **وانما یطالب الولی بالتزویج کیلا تنسب الی الوقاحة**

اور نکاح باندھ دینے کا مطالبہ اسکے ولی سے صرف اسواسطے کیا جاتا ہی تاکہ عورت کو دیدہ دلیری کی نسبت نہو ف لوگ یہ کہین کہ یہ
عورت بڑی شوخ چشم دیدہ کی دلیر ہی کہ خود عقد باندھتی ہی اور حدیث مین ہی کہ ایم بغیر شوہر والی عورت اپنے نفس کی اپنے ولی سے
زیادہ حقدار ہی اور باکرہ سے اسکی ذات مین اجازت لیجاوے اور اسکی خاموشی اسکی اجازت ہی- رواہ الترمذی ومسلم وغیرہ- اور
سعید بن منصور نے روایت کی کہ ایک مرد نے اپنی دختر کا نکاح کر دیا حالانکہ وہ ناخوش تھی اُسنے آنحضرت صلعم سے عرض کیا تو فرمایا کہ
تیرا اختیار اسپر نہین ہی اور عورت سے کہا کہ تو جا کر جس سے چاہے نکاح کر لے- ورواہ ابن ابی شیبۃ اور حدیث عکرمہ عن ابن عباس
مین روایت کی کہ ایک باکرہ نے آکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اسکے باپ نے اُسکا نکاح کیا حالانکہ مین راضی نہین ہون تو
آنحضرت صلعم نے اسکو اختیار دیا- اسکے اسناد ثقات ہی لیکن دار قطنی نے کہا کہ مرسل ہی پھر مراسیل جید ہمارے وجمہور کے
نزدیک حجت ہین- اور صحیح مسلم مین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا قصہ ہی کہ جب آنحضرت صلعم کا آدمی گیا اور ام سلمہ کے امور منظور کیے
تو ام سلمہ رض نے اپنے پسر صغیر عمر بن ابی سلمہ سے کہا کہ کھڑا ہو اور نکاح کر دے- اس سے ظاہر ہی کہ یہ صغیر بچہ خود ولی نہ تھا چنانچہ
ام سلمہ نے خود فرمایا تھا کہ یا رسول اللہ میرے اولیا غائب ہین پس مراد یہ کہ میرے ایجاب یا قبول کو اپنی عبارت مین بیان کر دے
پس تزویج مین عورت کو خود اختیار ہی صرف ولی کی اجازت بغرض کفو وغیرہ کے ہی چنانچہ اسی حدیث مین حضرت صلعم نے فرمایا کہ تیرے
اولیا مین کوئی شاہد یا غائب ایسا نہین جو اسکو منظور نکرے فاحفظہ- م ع- ثم فی ظاہر الروایۃ لا فرق بین الکفو وغیر
الکفو- پھر ظاہر الروایۃ مین کچھ فرق کفو اور غیر کفو مین نہین ف یعنی عورت نے خواہ کفو سے نکاح کر لیا یا غیر کفو سے وہ
منعقد ہو جائیگا- لکن للولی الاعتراض فی غیر الکفو- لیکن غیر کفو کی صورت مین ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہی ف
حتی کہ نکاح فسخ کرادے- لیکن یہ ولادت سے پہلے ہی اور بعد ولادت کے نہین قاضیخان- وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف
انہ لا یجوز فی غیر الکفو- اور نوادر حسن رح مین ابو حنیفہ وابو یوسف سے روایت ہی کہ غیر کفو مین نہین جائز ف یعنی عورت
نے بدون ولی کے اگر غیر کفو سے نکاح کر لیا تو منعقد نہوگا- لانہ کم من واقع لا یرفع- کیونکہ بہت سے واقعات مرافعہ نہین
ہوتے ہین ف یعنی ہر شخص کو مرافعہ کی لیاقت نہین اور نہ ہر قاضی عادل ہی- تو کفو ہی مین جائز ہونا چاہیے- م یہی روایت
حسن واسطے فتوی کے مختار واصح ہی القاضی والقنیۃ- پس اگر غیر کفو سے حلالہ کرا دے تو صحیح نہین ہی الحقائق- م ع- ویروی
رجوع محمد الی قولہما- اور امام محمد کا رجوع کرنا شیخین کے قول کیطرف مروی ہی ف پس تینون امامون کا اتفاق ہو گیا
پھر صغیرہ باکرہ و ثیبہ دونون کو ولی نکاح پر مجبور کر سکتا ہی اور بالغہ ثیبہ کو بالاجماع نہین- ولا یجوز للولی اجبار البکر البالغۃ
علی النکاح خلافا للشافعی- اور جائز نہین ولی کو بالغہ باکرہ کا نکاح پر مجبور کرنا برخلاف قول شافعی کے ف کہ باکرہ
کو مجبور کر سکتا ہی اگرچہ بالغہ ہو- لہ الاعتبار بالصغیرۃ- دلیل شافعی کی صغیرہ باکرہ پر قیاس ہی ف وجہ قیاس دونون
کی نادانی ہی- وہذا لانہا جاہلۃ بامر النکاح لعدم التجربۃ ولہذا یقبض الاب صداقہا بغیر امرہا- اور یہ بات
اسوجہ سے کہ باکرہ بالغہ بھی امر نکاح سے نادان ہی بوجہ تجربہ نہونے کے اور اسی نادانی کی وجہ سے اسکا مہر بدون اسکے حکم کے
اسکا باپ وصول کرتا ہی ف جواب یہ کہ ایسا ہوتا تو استحباب ہی نہ آنکہ اسکو مثل نابالغہ کے قرار دیا جاوے حالانکہ نماز روزہ
اسپر فرض ہو چکا- ولنا انہا حرۃ فلا یکون للغیر علیہ ولایۃ الاجبار- اور ہماری دلیل یہ کہ بالغہ باکرہ ایک عورت آزاد
ہی تو کسی دوسرے کو اسپر جبر کرنے کا اختیار حاصل نہوگا- والولایۃ علی الصغیرۃ لقصور عقلہا- اور صغیرہ اگرچہ آزاد
ہی مگر اسپر جبر کرنے کی ولایت بوجہ اُسکے قصور عقل کے ہی ف یہ بالغہ مین باقی نہین- وقد کمل بالبلوغ بدلیل توجہ
الخطاب- اور حال یہ کہ عقل پوری ہو چکی بلوغ کے ساتھ بدلیل خطاب متوجہ ہونے کے ف یعنی ایمان لانے اور فرائض
روزہ نماز ادا کرنے کا حکم الٰہی اسپر متوجہ ہو چکا- حالانکہ یہ حکم متوجہ ہونے کے واسطے عقل شرط ہی تو بالغہ کا قیاس صغیرہ پر جائز نہین

فصار کالغلام - تو بمثل طفل کے ہوگیا ف یعنی جبر کرنا لڑکی بالغہ پر ایسا ہوا کہ جیسے جبر کرنا طفل بالغ پر حالانکہ نہیں جائز ہے
وکالتصرف فی المال - اور جیسے تصرف کرنا بالغہ کے مال میں ف حالانکہ نہیں جائز جب تک وہ راضی نہو تو ایسا اجبار بھی جائز
نہیں - وانما یملک الاب قبض الصداق برضاہا دلالۃ - اور باپ کو اس دختر بالغہ کے مہر وصول کرلینے کا اختیار رہتا
ہے کہ دلالت کی راہ سے اسکی رضامندی ہے ف اگرچہ ظاہر میں حکم نہیں دیا - نہ آنکہ باپ جبرا وصول کرسکتا ہے - ولہذا لا یملک
مع نہیہا - اور اسی وجہ سے بالغہ مذکورہ کی ممانعت کرنے کے ساتھ باپ اسکا مہر نہیں وصول کرسکتا ف تو جبری نہیں بلکہ اجا
ہے - قال فاذا استأذنہا الولی فسکتت او ضحکت فہو اذن - کہا کہ پھر جب ولی نے عورت باکرہ سے اجازت مانگی
پس وہ چپکی ہوگئی یا ہنس دی تو یہ اجازت ہے - لقولہ علیہ السلام البکر تستأمر فی نفسہا فان سکتت فقد رضیت
یہ دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ باکرہ سے اسکی ذات کے بارہ میں اجازت چاہی جاوے پس اگر چپکی ہوگئی تو راضی
ہوگئی ف یہ الفاظ غریب ہیں لیکن صحاح ستہ میں ابو ہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ ایم یعنی ثیبہ نکاح
نکی جاوے یہانتک کہ اس سے حکم لیا جاوے اور باکرہ کا نکاح نکیا جاوے حتی کہ اس سے اجازت لیجاوے لوگون نے عرض
کیا کہ یا رسول اللہ اسکی اجازت کیونکر ہے فرمایا یہ کہ چپ ہوجاوے ح - لان جہۃ الرضا فیہ راجحۃ لانہا تستحیی عن
اظہار الرغبۃ لا عن الرد - کیونکہ چپ ہونے میں رضامندی کی جانب غالب ہے کیونکہ وہ صاف رغبت ظاہر کرنے سے شرم
کرتی ہے نہ انکار کرنے سے ف پس راضی نہوتی تو نہیں کردیتی - والضحک ادل علی الرضا من السکوت - اور ہنسنا
تو چپ ہونے سے بھی بڑھکر رضامندی کی دلیل ہے ف اور یون ہی مسکرانا بقول صحیح المحیط ع - بخلاف ما اذا بکت
لانہ دلیل السخط والکراہۃ - بخلاف اسکے جب رونے لگی کیونکہ رونا ناخوشی وناگواری کی دلیل ہے - وقیل اذا ضحکت
کالمستہزیۃ بما سمعت - اور بعض نے کہا کہ اگر وہ ایسی ہنسی کہ گویا جو کچھ سنا اس سے ٹھٹھول کرنے والی ہے - لا یکون
رضا - تو ایسا ہنسنا رضامندی نہوگا - ف اسی پر فتوی ہے البحر - واذا بکت بلا صوت لم یکن ردا - اور جب بغیر آواز کے
روئی تو رد نہوگا ف بلکہ صحیح یہ کہ رضا ہے القاضیخان م - اسی پر فتوی ہے المبسوط الذخیرہ ع م - اگر آواز بلند روئی پھر
عقد کیا گیا پھر اسنے اجازت دی تو صحیح ہوگیا المعراج د - سکوت ۱۹ - مسائل میں اور اشباہ میں ۳۷ مسائل میں بمنزلہ قول ہے
از انجملہ ایک اجازت بکر ہے - دوم ولی نے عقد کیا اور اسکو خبر پہونچی کہ فلان شوہر سے اس مہر پر تیرا نکاح کردیا پس ساکت
ہوگئی تو عقد لازم ہوا المحیط الکافی م - سوم صغیرہ باکرہ کا نکاح سوائے باپ دادا کے کسی نے کیا تھا پھر وہ باکرہ بالغ ہوئی
اور ایک ساعت خاموش ہوئی تو اختیار باطل ہوگیا - باقی مسائل باب نکاح سے متعلق نہیں اور تفصیل عینی میں ہے - شوہر کو
وطی کا قابو دینا یا مہر مانگنا رضامندی قولی ہے السراج م م - قال وان فعل ہذا غیر الولی - امام محمد نے کہا اور اگر غیر
ولی نے یہ فعل کیا - یعنی استأمر غیر الولی - یعنی باکرہ سے اجازت چاہی ولی کے سوائے دوسرے نے - او ولی غیرہ
اولی منہ - یا ایسے ولی نے کہ دوسرا ولی بہ نسبت اس ولی کے زیادہ قریب ہے - لم یکن رضا حتی تتکلم بہ - تو باکرہ کی رضا
حاصل نہوگی یہانتک کہ باکرہ اسکو زبان سے کہے ف اور سوائے اسکے سکوت وغیرہ رضا نہوگا - لان ہذا السکوت
لقلۃ الالتفات الی کلامہ فلم یقع دلالۃ علی الرضا ولو وقع فہو محتمل - کیونکہ ایسی خاموشی اس شخص کے بات پر
التفات نکرنے کی وجہ سے ہے تو یہ رضامندی پر دلالت نہیں واقع ہوگی اور اگر واقع بھی ہو تو محتمل ہے ف کہ شاید
رضامندی مراد نہو - والاکتفاء بمثلہ للحاجۃ - اور سکوت کے مثل امور پر اکتفا کرلینا بوجہ حاجت کے ہے ف کہ ولی سے
کہتے ہوئے شرم آتی ہے - ولا حاجۃ فی حق غیر الاولیاء - اور سوائے اولیاء کے دوسری کے حق میں کوئی حاجت نہیں ف
تو زبانی اجازت چاہیے - بخلاف ما اذا کان المستأمر رسول الولی - برخلاف اسکے جب اجازت چاہنے والا ولی کا ایلچی ہو

ف خواہ عادل یا غیر عادل المضمرات م - تو بیان شرم سے ضرورت قائم ہو حتی کہ سکوت کافی ہو - لانہ قائم مقامہ کیونکہ
ایلچی بجائے ولی کے ہو - ویعتبر فی الاستیمار تسمیۃ الزوج علی وجہ یقع بہ المعرفۃ لتظہر رغبتہا فیہ من رغبتہا عنہ -
اور اجازت لینے مین شوہر کا اسطرح نام لینا جس سے شناخت ہوجاوے معتبر ہو تاکہ باکرہ بالغہ کی اسمین رغبت اسکی بے رغبتی سے
ظاہر ہوجاوے ف - اور اگر فلان و فلان و فلان کا نام ذکر کیا تو خاموشی ہر ایک کے ساتھ رضا ہو یون ہی جب اسکے چچازاد و قرابتی
جو معدود ہین ذکر کیے ہون - اور اگر اسنے کہا کہ جو کوئی مجھے منظور ہو تو کچھ حاجت نہین - ت - ولا تشترط تسمیۃ المھر
ہو الصحیح لان النکاح صحیح بدونہ - اور اسمین مہر بیان کرنا شرط نہین اور یہی صحیح ہو کیونکہ نکاح تو بدون مہر کے صحیح ہو ف
اور متاخرین نے شرط کیا اور یہی اوجہ ہو الفتح - اور صحیح یہ کہ شرط نہین المبسوط ع - ولو زوجہا فبلغہا الخبر فسکتت فہو علی
ما ذکرنا - اور اگر اسکا نکاح کر دیا پھر اسکو خبر پہونچی پس خاموش ہوگئی تو وہ اسی تفصیل پر ہو جو ہمنے ذکر کی ف - کہ ولی یا اسکے
ایلچی کا خبر دینا بشرطیکہ شناخت شوہر کے ساتھ ہو تو سکوت کرنا رضامندی ہو اور غیر مین زبان سے اقرار ضروری - لان وجہ
الدلالۃ فی السکوت لا یختلف - کیونکہ سکوت مین رضامندی کی دلالت ہونا کچھ مختلف نہین ف خواہ قبل نکاح ہو یا بعد
نکاح ہو - ثم المخبر ان کان فضولیا یشترط فیہ العدد - پھر خبر دینے والا اگر کوئی فضولی ہو تو فضولی مین شرط ہو عدد ف
یعنی کثرت دو آدمی ہون - او العدالۃ - یا عادل ہونا ف جبکہ ایک ہو - عند ابی حنیفۃ رح خلافا لہما - یہ امام ابوحنیفہ
کے نزدیک ہو بخلاف صاحبین کے ف کہ انکے نزدیک صرف مخبر ہو خواہ ایک ہو یا زیادہ اور خواہ عادل ہو یا نہو - ولو کان
رسولا لا یشترط اجماعا - اور اگر مخبر ایلچی ہو تو بالاتفاق اسمین کچھ شرط نہین ہو - ولہ نظائر - اور اسکے نظائر ہین ف
جیسے وکیل کو کسی نے معزول ہوجانے کی خبر دی اور وہ فضولی ہو یعنی موکل کا ایلچی نہین ہو تو وکیل کا تصرف برابر قائم رہیگا مگر
جبکہ مخبر عادل ہو یا دو عدد ہون تو معزول ہوجائیگا - ولو استاذن الثیبۃ فلا بد من رضاہا بالقول - اور اگر ولی نے
ثیبہ سے اجازت مانگی تو زبان سے اسکی رضامندی ضروری ہو - لقولہ علیہ السلام الثیب تشاور - کیونکہ حضرت صلعم نے
فرمایا کہ ثیب مشورت کیجائیگی ف یعنی بدون سکوت کے مشورہ کے ساتھ رائے بیان کرے لیکن یہ الفاظ غریب ہین بلکہ صحیح مسلم
مین ابن عباس رض سے روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثیب اپنی ذات کی بہ نسبت اپنے ولی کے زیادہ حقدار ہو
ف تو اپنے نکاح مین وہ خود مختار ہو جو رائے چاہے کرے - ولان النطق لا یعد عیبا منہا - اور اسلیے کہ ثیبہ کے حق مین
زبان سے بولنا کچھ عیب شمار نہین ہوتا - وقل الحیاء بالممارسۃ فلا مانع من النطق فی حقہا - اور ممارست کی وجہ سے
اسکی حیا خود کم ہوگئی ہو تو اسکے حق مین بولنے سے روکنے والی کوئی چیز نہین ہو - واذا زالت بکارتہا بوثبۃ او حیضۃ
او جراحۃ او تعنیس فہی فی حکم الابکار - اور جب باکرہ کی بکارت زائل ہوئی ہو بوجہ کود پھاند کے یا بوجہ حیض کے یا بوجہ زخم کے یا بوجہ
عمر دراز ہونے کے تو یہ بھی باکرہ عورتون کے حکم مین ہو - لانہا بکر حقیقۃ لان مصیبہا اول مصیب لہا - کیونکہ یہ عورت
در حقیقت باکرہ ہو کیونکہ اسکو پہونچنے والا اسکا پہلا ہی پہونچنے والا ہو ف اور پہل کے اعتبار سے بکر نام ہو - ومنہ الباکورۃ
والبکرۃ - اور اسی لفظ بکر سے باکورہ اور بکرہ نکلا ہو ف باکورہ پہلا پھل میوہ اور بکرہ اول صبح - یون ہی یہ عورت ہو کہ پہلے
اسکی رسائی مرد سے ہوگی - تو باعتبار لغت کے یہ باکرہ ہو اگرچہ عرفا نہو - ولانہا تستحیی لعدم الممارسۃ - اور اسوجہ سے کہ وہ بھی
بوجہ عدم ممارست کے حیا کریگی ف - تو زبان سے صریح اجازت نہ دیگی - ولو زالت بکارتہا بزنا فہی کذلک عند ابی حنیفۃ
وقال ابو یوسف و محمد والشافعی لا یکتفی بسکوتہا لانہا ثیب حقیقۃ - اور اگر اسکی بکارت بوجہ زنا کے زائل ہوگئی ہو
تو وہ بھی ابوحنیفہ رح کے نزدیک باکرہ کے حکم مین ہو اور ابو یوسف و محمد و شافعی نے کہا کہ اسکی خاموشی پر اکتفا نکیا جائیگا کیونکہ
وہ حقیقت مین ثیبہ ہو - لان مصیبہا عائد الیہا - کیونکہ جو اسکو پہونچ لیا وہ دوبارہ اسکو پہونچیگا ف یعنی جو فعل اسکو

زنا سے پہونچا وہی اب نکاح سے پہونچیگا - تو ثیبہ ہی - ومنہ المثوبۃ والمثابۃ والتثویب - اور اسی سے مثوبہ اور مثابہ اور تثویب
مشتق ہیں ف مثوبۃ جو عمل نیک کا ثواب ہے گویا دوبارہ عمل مل گیا اور مثابہ جہان آدمی بار بار لوٹ کر آوے اسی واسطے کعبہ کو
مثابہ کہتے ہیں کہ لوگ وہاں بار بار لوٹ کر حج وغیرہ کے لیے آتے ہیں اور تثویب اذان کو دوہرانا - پس جب اس عورت کے ساتھ
دوبارہ وہی فعل واقع ہوگا جو ایک مرتبہ زنا سے ہوا تو وہ ثیبہ ہی - ولابی حنیفۃ ان الناس عرفوہا بکرا فیعیبونہا بالنطق
فتمتنع عنہ - اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ لوگ اسکو باکرہ جانتے ہیں تو اسکی زبان سے بولنے پر عیب رکھینگے تو وہ بولنے سے
باز رہیگی ف تو اس جہت سے اسپر حیا طاری ہوگی - فیکتفی بسکوتہا کیلا تتعطل علیہا مصالحہا - تو اسکی خاموشی پر کفایت
کرلیا جاوے تو اسکے مصالح معطل نہ رہیں - بخلاف ما اذا وطئت بشبہۃ او بنکاح فاسد - برخلاف اسکے اگر وہ شبہہ سے
وطی کی گئی یا نکاح فاسد میں وطی کی گئی ہو ف مثلاً بیہودہ عورتوں نے اسکو بجاے اسکی بہن کے دولہا میں سلادیا حتی کہ
بہن کے شوہر نے شبہہ میں اس سے وطی کرلی یا اسکا کسی سے نکاح فاسد سے دخول واقع ہوا - چنانچہ اسپر عدت واجب ہوئی یا
اسکو عقر یا مہر دلایا گیا - تو اسوقت وہ بمنزلہ ثیبہ کے بلاخلاف ہی - لان الشرع اظہرہ حیث علق بہ احکاما - کیونکہ شرع نے
اسکو ظاہر کردیا اسلیے کہ اسکے ساتھ احکام متعلق کیے ہیں ف مانند عدت و مہر وغیرہ کے - اس سے افادہ فرمایا کہ اگر اسکے لوگ
و عورتیں اس واقعہ کو پوشیدہ کردیں حتی کہ اور لوگ اسکو باکرہ خیال کریں تو بھی وہ شرعاً ثیبہ کے حکم میں ہی اور اسکی اجازت
بغیر زبانی قول کے جائز نہو گی کیونکہ شرع نے اسکو احکام متعلق کرکے ظاہر کردیا - اما الزنا فقد ندب الی سترہ - رہا زنا
تو شرعاً اسکو پوشیدہ کرنے پر ندب کیا گیا ہی ف پس اگر مخفی رہا تو وہ بمنزلہ باکرہ کے شمار ہی پس زبانی قول شرط کرنا خلاف
شرع ہوگا - حتی لو اشتہر حالہا لا یکتفی بسکوتہا - حتی کہ اگر اسکا حال یعنی زنا کرنا مشتہر ہوجاوے تو اسکے سکوت پر اکتفا نکیا
جائیگا - ف لیکن واضح ہو کہ اشتہار سے لوگون کی بدگوئیان اپنی اپنی دانست پر مراد نہیں ہیں بلکہ مشتہر ہونا یہ کہ شرعاً چار
گواہوں نے معائنہ کرکے گواہی دی ہو حتی کہ جو اسکو قذف کرے وہ حد نہ مارا جاوے پس اگر تین آدمیون نے معائنہ کیا ہو تو
وہ مخفی ہی چنانچہ جو اسکو قذف کرے حد مارا جائیگا یہ کتاب الحدود میں مفصل بیان ہی فاحفظہ رم - مسئلہ اختلاف شوہر و زوجہ
و مرافعہ عند القاضی - واذا قال الزوج بلغک النکاح فسکت - اور اگر شوہر نے کہا کہ تجھے نکاح کی خبر پہونچی پس تو خاموش
رہی ف یعنی بکر بالغہ سے کہا لہذا نکاح لازم ہوگیا - وقالت رددت - اور بکر بالغہ نے کہا کہ میں نے نکاح کو رد کردیا تھا اور
دونون کے پاس گواہ نہیں ہیں - فالقول قولہا - تو قول اسی عورت کا قبول ہوگا - وقال زفر القول قولہ - اور زفر رح نے
کہا کہ قول اس مرد کا قبول ہوگا - لان السکوت اصل والرد عارض - کیونکہ سکوت کرنا تو اصل ہی اور رد کرنا عارض ہی ف
یعنی اصل میں خاموش تھی اسپر بولنا پیدا ہو تو رد ہوا اور جو چیز اصل ہو وہ خود ثابت ہی اور اسکے ادعی جو عارض ہو اسکے واسطے
دلیل چاہیے تو شوہر جو اصل کا مدعی ہی اسی کا قول قبول ہی اور عورت اپنا رد کرنا ثبوت کرے - فصار کالمشروط لہ الخیار اذا
ادعی الرد بعد مضی المدۃ - تو ایسا ہوگیا جیسے وہ شخص جسکے لیے خیار شرط کیا گیا تھا جب اسنے بعد مدت خیار کے رد کرنے کا
دعوی کیا ف یعنی مثلاً زید نے بکر سے گھوڑا خریدا اس شرط پر کہ بکر کو تین روز تک اختیار ہی چاہے اس مدت میں بیع توڑ دے
پھر تین دن گزرنے کے بعد وہ دونوں قاضی کے سامنے مخاصمہ پیش کیا پس زید نے کہا کہ تو نے بیع پوری کی رد نہیں کی اور بکر
نے کہا کہ میں نے رد کردی تو قول زید کا قبول ہی کیونکہ تمام کرنا اصل ہی اور رد کرنا عارض تو بکر اپنے گواہ لاوے اسی طرح یہان سکوت
اصل ہی تو قول شوہر کا قبول ہی - ونحن نقول انہ یدعی لزوم العقد وتملک البضع - اور ہم کہتے ہیں کہ شوہر دعوی کرتا ہی
کہ عقد نکاح لازم ہوا اور میں بضع کا مالک ہوا - والمرأۃ تدفعہ اور عورت اسکو دفع کرتی ہی - فکانت منکرۃ - تو عورت انکار
کرنے والی ٹھہری ف اور حدیث مشہور ہی کہ قول منکر کا قبول ہی اور گواہ لانا مدعی پر لازم ہی - کالمودع اذا ادعی رد الودیعۃ

جیسے وہ شخص جسنے اپنی حفاظت مین مال ودیعت لیا ہو جب ودیعت واپس دینے کا مدعی ہو ف۔ تو اسی کا قول قبول ہوتا ہی
کیونکہ وہ اپنی جان کو تاوان سے بچاتا ہی اور مالک ودیعت اسپر ثابت کرنا چاہتا ہی ع۔ بخلاف مسئلۃ الخیار لان اللزوم
قد ظہر بمضی المدۃ۔ برخلاف مسئلۂ خیار کے کیونکہ بیع لازم ہونا بوجہ مدت گزر جانے کے ظاہر ہوگیا ف تو جو شخص اس ظاہر
کے خلاف مدعی ہی وہ ثابت کرے۔ وان اقام الزوج البینۃ علی سکوتہا ثبت النکاح۔ اور اگر شوہر نے عورت کے
چُپ رہنے پر گواہ قائم کیے تو نکاح ثابت ہوگیا ف یعنی گواہ عادل قائم کیے تو انکار کرنے والے کا انکار باطل ہوگیا۔ لانہ
نور دعواہ بالحجۃ۔ کیونکہ اسنے اپنے دعوی کو حجت یعنی گواہون سے روشن کر دیا۔ وان لم تکن لہ بینۃ۔ اور اگر شوہر کے پاس
گواہ نہون ف اور اسنے چاہا کہ عورت منکرہ سے اُسکے دعوی پر قسم لیجاوے۔ فلا یمین علیہا عند ابی حنیفۃ۔ تو ابوحنیفہ
کے نزدیک عورت پر قسم نہین ف بخلاف صاحبین۔ وہی مسئلۃ الاستحلاف فی الاشیاء الستۃ۔ اور یہ چھ چیزون
مین قسم لینے کا مسئلہ ہی ف یعنی نکاح و رجعت اور ایلاء مین وطی کر لینا و رقیت و ام ولد بنانا و نسب ان چھ چیزون مین
ابوحنیفہ کے نزدیک مدعا علیہ منکر پر قسم نہین خلافا لصاحبیہ۔ وسیاتیک فی الدعوی ان شاء اللہ تعالی۔ اور عنقریب
کتاب الدعوی مین انشاءاللہ تعالے تیرے پاس بیان آویگا ف بعض محققین فقہاء نے کہا کہ قسم عائد ہونے کے مواقع جاننا
بہت مشکل و مجتہد کا کام ہی۔ لیکن اس مقام پر فتوی یہ ہی کہ عورت بالغہ باکرہ پر جو منکر ہی قسم عائد ہی کما فی الدر۔ یہی قول صاحبین
وائمہ ثلثہ ہی م۔ شوہر مرد و عورت نے کہا کہ میرے باپ نے میری اجازت سے نکاح کر دیا تھا اور شوہر کے وارثون نے اجازت
کا انکار کیا تو قول عورت کا قبول اور وہ عدت بیٹھے اور میراث پاوے اور اگر کہا کہ بغیر میری اجازت کے نکاح کیا مگر مجھے خبر پہونچی تو
مین راضی ہوئی تھی تو قول وارثون کا ہی اور عورت گواہ لاوے۔ (فرع) ولی نے کسی معین شوہر کے بارہ مین اجازت چاہی
عورت نے رد کر دیا اگر کہا کہ دوسرا اس سے بہتر تو بعد عقد کے رد نہین اور قبل عقد کے رد ہی پھر اگر ولی نے عقد کیا پس خاموش
ہو رہی تو علی الاصح جائز ہی جیسے اسکی موجودگی مین نکاح کیا بغیر پوچھے اور وہ خاموش رہی تو علی الاصح جائز ہی بشرطیکہ
جانتی ہو۔ اگر باپ نے صغیرہ سمجھکر نکاح کر دیا اسنے کہا کہ مین بالغہ ہون تو اسی کا قول اور اسی کے گواہ قبول ہین بشرطیکہ
عمر اسکو محتمل ہو ت د۔ ویجوز نکاح الصغیر والصغیرۃ اذا زوجہما الولی۔ اور جائز ہی یعنی منعقد ہی نکاح صغیر کا
یا صغیرہ کا جبکہ انکو ولی نکاح کرے۔ بکرا کانت الصغیرۃ او ثیبا۔ خواہ صغیرہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو ف اسطرح کہ قبل بلوغ
کے شوہر نے وطی کر لی پھر طلاق دی یا مر گیا پھر ولی نے اس صغیرہ ثیبہ کو دوسرے سے نکاح کر دیا۔ یون ہی ولی خواہ باپ و
دادا ہو یا کوئی دوسرا ہو۔ والولی ہو العصبۃ۔ اور ولی وہ ہی جو عصبہ ہو ف یعنی ایسا وارث کہ اگر یہ صغیر یا صغیرہ مر جاوے
تو جنکے مفروض حصہ ترکہ مین دینے کے بعد باقی مال اسی کا ہو چنانچہ فرائض مین معلوم ہوگا۔ واولیاء کا بیان آتا ہی۔ ومالک رح
مخالفنا فی غیر الاب۔ اور امام مالک رح سوائے باپ کے دیگر اولیاء مین ہمسے مخالفت کرتے ہین ف حتی کہ دادا کا نکاح
کرنا منعقد نہین کہتے۔ والشافعی فی غیر الاب والجد۔ اور شافعی رح ہمسے مخالفت کرتے ہین سوائے باپ و دادا کے
دیگر اولیاء مین۔ وفی الثیب الصغیرۃ ایضا۔ اور ثیبہ صغیرہ مین بھی مخالفت کرتے ف اور کہتے ہین کہ صغیرہ جب
ایک مرتبہ ثیبہ ہوگئی تو اب شرم نہین پس اسکی زبانی رضامندی ضرور ہی اور ہم کہتے ہین کہ نابالغی سے حماقت قائم ہی و تمام کلام آتا ہی
وجہ قول مالک ان الولایۃ علی الحرۃ باعتبار الحاجۃ۔ قول مالک رح کی وجہ یہ ہی کہ آزادہ پر ولایت غیر کی بلحاظ حاجت کے
ہوتی ہی۔ ولا حاجۃ لانعدام الشہوۃ۔ اور یہان کچھ حاجت نہین بوجہ شہوت نہ دارد ہونے کے ف کیونکہ صغیر یا صغیرہ ہی
تو قیاساً باپ کی بھی ولایت نہوگی۔ الا ان ولایۃ الاب ثبتت نصا بخلاف القیاس لیکن باپ کا ولی ہونا از راہ نص کے برخلاف
قیاس ثابت ہوا ف چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض سے چھ سالہ عمر مین بولایت حضرت ابوبکر الصدیق

نکاح کرلیا اور نو برس کی عمر مین زفاف ہوا- پس قیاس کو یہان دخل نہین بلکہ نص سے معلوم ہوا تو صرف باپ تک رہیگا- والجد لیس فی معناہ فلا یلحق بہ- اور دادا کچھ باپ کے معنی مین نہین تو باپ کے ساتھ لاحق کیا جاوے ف- شافعی کہتے ہین کہ باپ کے معنی مین ہو حتی کہ فرائض مین باپ نہو تو دادا بجاے اُسکے قائم ہو- قلنا لا بل ہو موافق للقیاس- ہم کہتے ہین کہ یہ خلاف قیاس ہی نہین بلکہ وہ موافق قیاس ہو ف- تو دادا اور مانند اسکے سب داخل ہین- لان النکاح یتضمن المصالح- اسواسطے کہ نکاح متضمن مصلحتون کو ہو- ولا تتوفر الا بین المتکافیین عادۃ- اور عادت یون ہی جاری ہو کہ یہ مصلحتین بھرپور نہین حاصل ہوتی ہین مگر دو برابر والون مین- ولا یتفق الکفو فی کل زمان- اور برابر والے کا میسر ہونا ہر وقت مین اتفاق نہین ہوتا ف- شاید صغر مین میسر ہو پھر بعد بلوغ کے نہو- فاثبتنا الولایۃ فی الصغیر احرازا للکفو- تو ہمنے صغر مین ولایت ثابت کی تاکہ کفو حاصل کرلیا جاوے ف- اور جب اسلیے ولایت دی گئی تو باپ ہو یا دادا یا کوئی ہو ولی ہوگا- اور شافعی رح کہتے ہین کہ سواے باپ دادا کے ولی نہین- وجہ قول الشافعی ان النظر لا یتم بالتفویض الی غیر الاب والجد لقصور شفقتہ ولبعد قرابتہ- اور وجہ قول شافعی یہ کہ باپ دادا کے سواے دوسرے کو سپرد کرنے مین مصالح پورا نہوگا بوجہ غیر کی شفقت ناقص ہونے اور اُسکی قرابت بعید ہونے کے- ولہذا لا یملک التصرف فی المال مع انہ ادنی رتبۃ فلان لا یملک التصرف فی النفس وانہ اعلی اولی- اور اسی قصور و دوری سے وہ مال صغیر و صغیرہ مین تصرف کا اختیار نہین رکھتا باوجودیکہ مال کا درجہ کمتر ہو پس بالضرور اولی ہو کہ وہ جان صغیر و صغیرہ مین تصرف کا قادر نہ پاوے درحالیکہ جان کا درجہ بڑھکر ہو- ولنا ان القرابۃ داعیۃ الی النظر کما فی الاب والجد- اور ہماری تقریر دلیل یہ ہو کہ نظر شفقت کی داعی تو قرابت ہو جیسے باپ دادا مین ہو ف- صرف اتنا فرق کہ غیر مین کچھ کمی ہو- وما فیہ من القصور اظہرناہ فی سلب ولایۃ الالزام- اور جو کچھ غیر مین کمی تھی اُسکو ہمنے ولایت الزام چھین کر ظاہر کردیا ف- یعنی سواے باپ دادا کے غیر نے جو نکاح کردیا وہ لازم نہین ہوتا حتی کہ صغیر مثلا چاہے بلوغ کے بعد فسخ کرے- بخلاف التصرف فی المال بر خلاف مال مین تصرف کے ف- کہ وہ نہین جائز رکھا کیونکہ اُسمین صرف ایک ہی ولایت الزامی ہوسکتی ہو- لانہ یتکرر کیونکہ یہ تو مکرر ہوتا ہو ف- ایک ہی حالت پر نہین رہتا چنانچہ ولی نے اگر صغیر کا غلام بیچا وہ مشتری کے ہاتھ سے دوسرے نے خرید اسکو پھر کہین اور گیا- فلا یمکن تدارک الخلل- تو خلل کا تدارک ممکن نہین- فلا تفید الولایۃ الا ملزمۃ- تو اُسمین کوئی ولایت مفید نہین سواے ولایت الزام کے ف- پس اگر ولایت حاصل ہو تو یہی ہوگا کہ ولایت الزامی حاصل ہو- ومع القصور لا تثبت ولایۃ الالزام- حالانکہ قصور شفقت کے باوجود الزامی ولایت نہین حاصل ہوتی ہو ف- جیسا کہ ہم بیان کرچکے تو مال مین کسی قسم کی ولایت نہین ہوسکتی- شافعی رح نے دوم یہ فرمایا کہ ثیبہ صغیرہ پر ولایت نہین ہو- وجہ قولہ فی المسئلۃ الثانیۃ ان الثیابۃ سبب لحدوث الرای لوجود الممارسۃ- دوسرے مسئلہ مین شافعی رح کے قول کی یہ وجہ ہو کہ ثیبہ ہوجانا اپنی راے پیدا ہوجانے کا سبب ہو بوجہ ممارست پائے جانے کے ف- یعنی اسکو ایک تجربہ حاصل ہوکر خود عقل ہوجاتی ہو اگرچہ بعض مین حاصل نہو- فادرنا الحکم علیہا تیسیرا- تو ہمنے آسانی کے لیے ثیب ہوجانے پر حکم کا مدار رکھا- ف- جو ثیب ہو خود مختار ہو چاہے نکاح منظور کرے یا نکرے- ولنا ما ذکرنا من تحقق الحاجۃ ووفور الشفقۃ- اور ہماری دلیل تو وہی جو ہم بیان کرچکے کہ ضرورت متحقق ہو اور شفقت وافر ہو ف- یعنی مصالح نکاح کا کفو ہر وقت میسر نہین اور باپ دادا کو اسپر وافر شفقت ہو تو انکو ولایت حاصل ہو- ولا ممارسۃ تحدث الرای بدون الشہوۃ- اور کوئی ممارست نہین جو بدون شہوت کے راے پیدا کرے ف- کیونکہ صغیرہ نے شہوت سے وطی نہین کی- فیدار الحکم علی الصغر- تو حکم کا مدار بچپن پر رہا ف- یعنی بالغ نہونا پس جو بالغ نہین خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو اسپر ولایت حاصل ہو اور ولی ہر عصبہ ہو خواہ باپ دادا ہو یا غیر ہو

ویؤید کلامنا فیما تقدم قولہ علیہ السلام النکاح الی العصبات۔ اور ہمارے کلام سابق کا مؤید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ نکاح کرنا عصبات کے سپرد ہے۔ من غیر فصل۔ بدون تفصیل کے فرمایا ف یعنی جملہ عصبات بدون قید باپ یا دادا وغیرہ کے۔ لیکن یہ حدیث سرخسی وسبط ابن الجوزی نے حضرت علی رضہ سے موقوفا ومرفوعا ذکر کی اور کسی نے روایت نہیں کی۔ نع۔ والترتیب فی العصبات فی ولایۃ النکاح کالترتیب فی الارث۔ نکاح کی ولایت میں عصبات کی ترتیب مثل ترتیب میراث کے ہے ف چونکہ ایک ہی درجہ کا عصبہ کل میراث کا حاوی ہوگا تو اقرب سے ابعد محجوب ہوتا ہے اسی طرح نکاح میں۔ الا بعد محجوب بالاقرب۔ اقرب کی وجہ سے ابعد محجوب ہے ف عورت کا سب سے اقرب ولی اسکا بیٹا پھر پسر کا پسر نیچے تک پھر باپ پھر باپ کا باپ اوپر تک۔ المحیط۔ پھر ایک ماں باپ کا بھائی پھر خالی باپ کی طرف کا پھر ماں کی طرف کا پھر اسی ترتیب سے ہر ایک کی اولاد نرینہ۔ پھر چچا اور اسمین حقیقی وعلاتی واخیافی کی ترتیب مثل بھائی کے پھر ہر چچا کے پسر اسی ترتیب سے پھر باپ کے چچا بتفصیل مذکور پھر انکی اولاد بتفصیل مذکور علی ہذا۔ پس ہر ایک کو صغر مین یا جنون مین ولایت ہے۔ پھر آزاد کرنے والا مولی خواہ مرد ہو یا عورت ہو پھر مولی کے عصبات بترتیب مذکور۔ پھر جب عصبات نہون تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک اول ماں پھر دختر پھر پسر کی دختر پھر دختر کی دختر پھر بہن بتفصیل مذکور پھر پھوپھیاں پھر ماموں پھر خالائین اور تمام تفصیل میراث مین ہے۔ پھر جس سے موالات کی واسکے عصبات پھر قاضی جسکے فرمان مین یہ اختیار ہو اور تمام الکلام فی الفتاوی ت واضح ہو کہ درجۂ اول پسر واسکا سلسلہ ہے تو فرض کرو کہ عورت کا پسر یا پوتا پروتا اور باپ دادا اور بھائی تینون قسم کے ہین تو ولایت پسر یا پوتے یا پروتے کو ہے اور باپ دادا وغیرہ محجوب ہین۔ اگر پسری سلسلہ مین کوئی نہو تو باپ ہے اور دادا وغیرہ محجوب ہین اگر کوئی نہو صرف تینون قسم کے بھائی ہون تو حقیقی بھائی ولی اور باقی محجوب ہین علی ہذا القیاس۔ پھر واضح ہو کہ باپ دادا اور دیگر اولیاء مین فرق معلوم ہو چکا۔ فان زوجہما الاب او الجد۔ پس اگر باپ یا دادا نے نکاح کر دیا دونون کو۔ یعنی الصغیر او الصغیرۃ۔ یعنی صغیر یا صغیرہ کو۔ فلا خیار لہما بعد بلوغہما۔ تو دونون کو بعد بالغ ہونے کے کچھ اختیار نہین ہے ف یعنی نکاح رکھنے یا توڑنے مین اختیار نہین۔ لانہما کاملا الرای وافرا الشفقۃ فیلزم العقد لمباشرتہما کما اذا باشرہ برضاہما بعد البلوغ۔ کیونکہ باپ ودادا دونون رائے مین پورے اور شفقت مین بھرپور ہین تو انکے عمل مین لانے سے عقد لازم ہو جائیگا جیسے اگر بعد بلوغ صغیرین کے انکی رضامندی سے دونون نے عقد کیا تو لازم ہوتا ہے ف پس اگر باپ یا دادا نے دختر صغیرہ کا مہر بغبن فاحش قبول کیا یا طفل صغیر کا مہر بغبن فاحش زیادہ کیا یا غیر کفو کے ساتھ نکاح کر دیا تو بھی لازم ہے۔ اور یہی مولی اور پسر مجنونہ کا حکم ہے۔ یہ اسوقت کہ باپ دادا وغیرہ کی بیہودگی تصرفات مین ازراہ حماقت وفسق وغیرہ کے ظاہر نہو اور اگر ظاہر ہو تو بالاتفاق نکاح صحیح نہین۔ یون ہی اگر نشہ مین اپنی دختر صغیرہ کو مرد فاسق یا شریر یا بھیک مانگنے والے یا کمینہ پیشہ کرنے والے کے ساتھ بیاہ دیا تو صحیح نہین البحر۔ وان زوجہما غیر الاب والجد۔ اور اگر صغیر وصغیرہ کو سوائے باپ ودادا کے کسی نے بیاہ دیا ہو۔ فلکل واحد منہما الخیار اذا بلغ۔ تو صغیر وصغیرہ مین سے ہر ایک کو جب بالغ ہو تو اختیار ہے یعنی۔ ان شاء اقام علی النکاح وان شاء فسخ۔ اگر چاہے تو نکاح مذکور پر قائم رہے اور اگر چاہے تو فسخ کر دے اگرچہ وطی واقع ہو چکی ہو ف اور اگر غبن فاحش یا غیر کفو سے کیا ہو تو بالکل صحیح نہین ہوا۔ ت۔ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ اور یہ اختیار ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف لا خیار لہما اعتبارا بالاب والجد۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ نہین اختیار ہے بر قیاس باپ ودادا کے ف کیونکہ قرابت مین سب مشترک ہین۔ ولہما ان قرابۃ الاخ۔ اور ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ بھائی کی قرابت ف اگرچہ بعد باپ ودادا کے باقیون سے بڑھکر ہے۔ ناقصۃ۔ ناقص ہے۔ والنقصان یشعر بقصور الشفقۃ۔ اور نقصان شفقت کی کمی پر دلالت کرتا ہے۔ فیتطرق الخلل فی المقاصد عسی۔ تو ایسا لگتا ہے

کہ نکاح کے مقاصد میں خلل کی راہ ہو۔ ف۔ پس جن اولیاء میں نقص ہے سب میں خلل کا احتمال ہے۔ والتدارک ممکن بخیار
الادراک۔ اور بلوغ کا اختیار دینے کے ذریعہ سے تدارک کرنا ممکن ہے۔ ف۔ تو واجب ہوا کہ انکو خیار بلوغ حاصل ہے۔ واطلاق
الجواب فی غیر الاب والجد یتناول الام والقاضی۔ اور باپ دادا کے سوائے میں مطلقاً خیار کا جواب ماں و قاضی کو
شامل ہے۔ ف۔ پس اگر ماں یا قاضی نے صغیرین کو اپنی ولایت سے بیاہ دیا تو بعد بلوغ کے انکو خیار حاصل ہے۔ ہو الصحیح
من الروایۃ لقصور الرای فی احدہما۔ یہی صحیح روایت ہے کیونکہ ایک میں رائے ناقص ہے۔ ف۔ وہ ماں ہے۔ ونقصان
الشفقۃ فی الآخر۔ اور دوسرے میں شفقت ناقص ہے۔ ف۔ اور وہ قاضی ہے۔ فیتخیر۔ تو صغیر و صغیرہ کو اختیار ہوگا۔ ف۔
پھر اگر صغیر یا صغیرہ نے فسخ اختیار کیا تو واجب ہے کہ فوراً بالغ ہوتے ہی رد کر دے یا جب آگاہ ہو اسی دم بدون کسی کام میں
مشغول ہونے کے فسخ کر دے لیکن اسکے یہ معنی ہیں کہ فسخ اختیار کرے ورنہ نکاح لازم ہو جائیگا۔ پھر فسخ واقع ہونے کو فرمایا
ویشترط فیہ القضاء۔ اور خیار بلوغ میں حکم قاضی شرط ہے۔ ف۔ تب نکاح فسخ ہوگا۔ بخلاف خیار العتق۔ برخلاف
خیار عتق کے۔ ف۔ یعنی باندی کسی شوہر کے تحت میں تھی کہ آزاد کر دی گئی تو اسکو خیار ہے چاہے اسکے نکاح میں رہنا پسند
کرے یا نہیں پس اگر فسخ کریگی تو بدون حکم قاضی کے نکاح فسخ ہو جائیگا۔ پس خیار بلوغ و خیار عتق میں فرق ہے۔ لان
الفسخ ہہنا لدفع ضرر خفی وہو تمکن الخلل ولہذا یشمل الذکر والانثی فجعل الزاماً فی حق الآخر فیفتقر الی
القضاء۔ کیونکہ یہاں یعنی خیار بلوغ میں فسخ کرنا ایک مخفی ضرر دور کرنے کے لیے ہے اور وہ خلل ممکن ہونا اور اسی جہت سے
وہ مرد و عورت دونوں کو شامل ہے پس یہ دوسرے کے حق میں الزام قرار دیا گیا تو قضائے قاضی کی حاجت ہوئی۔ ف۔ کیونکہ
دوسرے پر کوئی امر لازم کرنا قاضی کے ولایت میں ہے۔ وخیار العتق لدفع ضرر جلی وہو زیادۃ الملک علیہا۔ اور خیار
عتق میں فسخ کرنا ایک کھلا ضرر دور کرنے کے لیے ہے اور وہ باندی پر ملک کا زیادہ ہونا یعنی دو سے تین طلاق ہونا۔ ف۔
جسکو شوہر اور سب جانتے ہیں۔ ولہذا یختص بالانثی۔ اور اسی جہت سے وہ عورت سے مختص ہے۔ ف۔ جبر مرد کو طلاق
کا اختیار رہتا ہے۔ فاعتبر دفعاً۔ تو یہ فسخ صرف دفع کرنا اعتبار کیا گیا۔ ف۔ دوسرے پر الزام نہیں کیونکہ کھلا ضرر ہونے
سے سبھی دیکھتے ہیں۔ والدفع لا یفتقر الی القضاء۔ اور ضرر جلی دفع کرنا حکم قضاء کا محتاج نہیں ہے۔ ثم عندہما اذا
بلغت الصغیرۃ وقد علمت بالنکاح فسکتت فہو رضا۔ پھر ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک جب صغیرہ بالغ ہوئی حالانکہ اسکو
نکاح کا علم ہوا پس خاموش ہو رہی تو یہ رضامندی ہے۔ ف۔ خواہ اسکو یہ معلوم ہو کہ مجھے فسخ کا اختیار ہے یا نہیں۔ وان
لم تعلم بالنکاح فلہا الخیار حتی تعلم فتسکت۔ اور اگر اسکو اپنا نکاح ہونا معلوم نہ ہوا تو اسکو اختیار باقی ہے یہاں تک کہ جان لے
پھر خاموش ہو۔ شرط العلم باصل النکاح لانہا لا تتمکن من التصرف الا بہ۔ امام محمد نے یہ شرط لگائی کہ وہ اصل نکاح
آگاہ ہو اسواسطے کہ اسکو تصرف کا قابو بدون اسکے نہیں ہے۔ والولی ینفرد بہ۔ حالانکہ ولی نے تنہا نکاح کا عقد کیا ہے۔ ف۔
صغیرہ کو معلوم نہیں۔ فعذرت بالجہل۔ تو صغیرہ بوجہ جہالت کے معذور ہوئی۔ ف۔ کیونکہ اسکا نکاح ہونا کوئی ضروری
حکم شرعی نہیں ہے تاکہ کہا جاوے کہ وہ شرعی حکم نجاننے میں معذور نہیں اور حال یہ کہ اسکا نکاح تنہا ولی نے کیا وہ جانتی نہیں ہے
تو جب تک نجانے تب تک فسخ یا بحال نہیں کر سکتی لہذا شرط ہے کہ اصل نکاح سے آگاہ ہو کر رد کریگی تو فسخ ہوگا اور سکوت کریگی تو
لازم ہو جائیگا۔ ولم یشترط العلم بالخیار۔ اور یہ شرط نہیں کی کہ خیار بھی جانتی ہو۔ ف۔ یعنی نکاح سے واقف ہو اور یہ جانے کہ
مجھے برقرار رکھنے یا فسخ کرنے کا بھی اختیار ہے تو اختیار کا علم شرط نہیں کیا۔ لانہا تتفرغ لمعرفۃ احکام الشرع۔ کیونکہ یہ عورت
احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فارغ ہے۔ والدار دار العلم۔ اور یہ دار الاسلام دار العلم ہے۔ ف۔ تو اسپر لازم تھا کہ اپنے
متعلق احکام سیکھ لے۔ فلم تعذر بالجہل۔ تو نادانی پر معذور نہوگی۔ ف۔ حتی کہ اگر نکاح سے آگاہ ہو کر چپ ہوئی پھر

دعوی کیا کہ مین نکاح کی اجازت نہین دیتی اور میری خاموشی اسوجہ سے تھی کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ مجھکو رد کرنے کا اختیار حاصل ہی تو اسکا یہ عذر قبول نہوگا کیونکہ وہ خود مختارہ تھی کسی کی مملوکہ نہ تھی اور یہ دار الاسلام دار العلم ہی جب چاہتی جان لیتی **بخلاف المعتقۃ** - برخلاف اُس لونڈی کے جو آزاد کی گئی **ف** اور کسی شوہر کے تحت مین ہی اور خاموش رہی پھر اُسکو معلوم ہوا کہ مجھے خیار حاصل ہی پس اُسنے رد کر دیا اور عذر کیا کہ پہلے مجھے معلوم نہ تھا کہ مجھے اختیار حاصل ہی تو عذر قبول ہوگا **لان الامۃ لا تتفرغ لمعرفتہا فتعذرت بالجہل بثبوت الخیار** - اسواسطے کہ باندی تو احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فارغ نہین ہوسکتی تو خیار حاصل ہونا نجاننے مین معذور رکھی جائیگی - **ثم خیار البکر یبطل بالسکوت ولا یبطل خیار الغلام مالم یقل رضیت او یجئ منہ ما یعلم انہ رضا** - پھر باکرہ یعنی صغیرہ جو باکرہ بالغ ہوا اسکا خیار تو سکوت کرنے پر باطل ہوجائیگا اور صغیر کا خیار نہین باطل ہوگا جب تک نہ کہے کہ مین راضی ہوا یا اُسکی طرف سے کوئی ایسا فعل پایا جاوے جس سے معلوم ہو کہ یہ رضامندی ہی **ف** صغیرہ مین تو ایسا ہوا کہ گویا بعد بلوغ کے ولی نے نکاح کر کے اجازت لی اور وہ خاموش رہی پس لازم ہوگیا اور طفل بعد بلوغ کے خود اجازت دے خواہ زبانی یا کوئی فعل دلیل اجازت مثلاً وطی کر لے یا مہر دیدے یا نان نفقہ دے کیونکہ مرد کے حق مین سکوت دلیل رضامندی نہین جیسے ثیبہ عورت مین لہذا فرمایا - **وکذلک الجاریۃ اذا دخل بہا الزوج قبل البلوغ** - اور یہی حکم بالغ ہونے والی صغیرہ کا جبکہ قبل بلوغ کے اُس سے شوہر نے وطی کر لی ہو - **اعتبار الہذہ الحالۃ بحال ابتداء النکاح** - یعنی یہ حکم ہی بقیاس اس حالت کے بحال ابتداے نکاح **ف** یعنی ثیبہ بالغہ کا عقد کر کے اگر ولی نے پوچھا اور اُسنے سکوت کیا تو یہ رضامندی نہین جب تک زبان سے اجازت نہ دے یا کوئی فعل دلیل سرزد ہو مثلاً مہر پر قبضہ کرے یا شوہر کو وطی کرنے دے ایسا ہی صغیرہ مدخولہ ہوکر بالغہ ہونے والی کا حال ہی - اس سے معلوم ہوا کہ باوجودیکہ حالت صغیر مین مدخولہ ہوچکی ہی بالغ ہوکر اسکو خیار حاصل ہی حتی کہ اگر رد کرے تو نکاح بحکم قاضی فسخ کر دیا جائیگا - **وخیار البلوغ فی حق البکر لا یمتد الی آخر المجلس** - واضح ہو کہ خیار البلوغ باکرہ کے حق مین آخر مجلس تک دراز نہوگا **ف** یعنی جس صغیرہ کا سوا باپ دادا کے کسی ولی نے نکاح کر دیا جس مجلس مین بالغہ ہوئی یا نکاح کو جانا اُس جلسہ کے آخر تک اُسکو اختیار مین مہلت نہین بلکہ فوراً رد کرے ورنہ نکاح لازم ہوجائیگا - اور اگر اُسنے شوہر کا نام پوچھا یا بقول متاخرین مہر دریافت کیا تو کہا گیا کہ خیار باطل ہوا لیکن شیخ محقق نے کہا کہ یہ تعسف بلا دلیل ہی غایۃ الامر اسکو ابتدائی نکاح پر قیاس کرو تو بھی شوہر کا نام پوچھنے سے نکاح نافذ نہین ہوتا اسی طرح یہان ہی - ہان نام معلوم ہونے کے بعد اگر سکوت کرے تو نافذ ہوگا - اگر وقت بلوغ کے اسکو نکاح اور شفعہ کی خبر دیگئی تو لازم ہی کہ کہے مین نے دونون حق طلب کیے پھر دونون کی تفسیر کرے - ورنہ ایک بعد دوسرے کے طلب کرنے مین پچھلا باطل ہوگا - واضح ہو کہ جب وقت بلوغ کے اسنے فسخ کیا اور گواہ کر لیے تو قاضی کا حکم لینے جب چاہے جاوے م عف - یہ وقت تو باکرہ کے خیار بلوغ کا تھا - **ولا یبطل بالقیام فی حق الثیب والغلام** - اور جو صغیرہ کہ ثیبہ ہوکر بالغہ ہوئی یا صغیر کہ بالغ ہوا تو اسکا خیار البلوغ بوجہ کھڑے ہوجانے کے باطل نہوگا **ف** یعنی مجلس بدل جانے سے بھی نہین باطل ہوگا **لانہ ما ثبت باثبات الزوج** - کیونکہ یہ خیار کچھ شوہر کے دینے سے نہین حاصل ہوا **ف** تاکہ مجلس تک رہے کیونکہ جس عورت کو اسکے شوہر نے اختیار دیا کہ تو چاہے اپنے آپ کو طلاق دیدے تو یہ عورت مخیرہ صرف مجلس تک ہی پس اگر وہ مجلس سے کھڑی ہوئی تو شوہر کا دیا ہوا اختیار باطل ہوگیا اور یہان خیار البلوغ کچھ شوہر کا دیا ہوا نہین - **بل لتوہم الخلل** - بلکہ خلل کے احتمال پر ہی **ف** جو ولی ناقص کی راے سے پیدا ہوا ہی - **فانما یبطل بالرضاء** - پس یہ تو رضامندی ہی سے باطل ہوگا - **غیر ان سکوت البکر رضا** - لیکن یہ بات ہی کہ باکرہ کا چپ ہوجانا رضامندی ہی **ف** اور ثیبہ مرد نوجوان کے حق مین سکوت نہین بلکہ قول یا فعل چاہیے - تو جب تک نہو باقی رہیگا - اگرچہ ثیبہ اپنے شوہر کا کھانا کھاتی رہے و اُسکی خدمت کرتی رہے الخلاصہ - اور مہینون

اسکے ساتھ رہے مگر جبکہ زبان سے رضامند ہو جاوے یا اختیار سے وطی کرنے دے ۔ الجوامع ۔ اور اگر عورت نے کہا کہ اُسنے مجھے
زبردستی وطی کی تو اسی کا قول مانا جائیگا اور اسکو خیار حاصل ہے ۔ مف ۔ بالجملہ یہ خیار اپنا ذاتی ہے تو اپنی رضامندی قولی یا فعلی
تک رہیگا ۔ بخلاف خیار العتق ۔ برخلاف خیار العتق کے ۔ ف ۔ کہ لونڈی آزاد شدہ کو صرف مجلس تک رہتا ہے ۔ لانہ
یثبت باثبات المولی وھو الاعتاق ۔ کیونکہ یہ خیار تو مولی کے ثابت کرنے سے ثابت ہوا اور وہ آزاد کرنا ۔ ف ۔ یعنی
مولی نے آزاد کیا تو اسکو یہ خیار بھی دیا ۔ فیعتبر فیہ المجلس ۔ تو اسمین مجلس کی حد معتبر ہے ۔ کما فی خیار المخیرۃ ۔ جیسے مخیرہ
عورت کے خیار مین ۔ ف ۔ جسکو شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہو مجلس کی حد معتبر ہے ۔ رہا یہ کہ اگر صغیرہ یا صغیر نے نکاح رد کیا
اور قاضی نے فسخ کیا تو کیا یہ طلاق ہے تاکہ طلاق کے احکام مترتب ہون یا نہین پس جواب دیا کہ ۔ ثم الفرقۃ بخیار البلوغ
لیس بطلاق ۔ پھر جو جدائی کہ بوجہ خیار بلوغ کے حاصل ہو وہ طلاق نہین ہے ۔ لانہا تصح من الانثی ۔ کیونکہ یہ فرقت
تو عورت کی طرف سے صحیح ہے ۔ ف ۔ حتی کہ صغیرہ نے جب بلوغ پر نکاح رد کیا تو فرقت ہو گئی ۔ ولا طلاق الیہا ۔ حالانکہ
طلاق کوئی بھی عورت کی طرف سے نہین ہے ۔ ف ۔ تو یہ فرقت طلاق نہوئی ۔ وکذا بخیار العتق لما بینا ۔ اور یونہی
جو فرقت بوجہ خیار عتق کے پیدا ہو وہ طلاق نہین اسی دلیل سے جو ہمنے بیان کی ۔ ف ۔ کہ وہ لونڈی کی طرف سے ثابت
ہوئی حالانکہ طلاق عورت کی طرف سے نہین ۔ بخلاف المخیرۃ ۔ برخلاف مخیرہ کے ۔ ف ۔ کہ فرقت اگرچہ عورت کے
اپنے آپ کو اختیار کرنے سے پیدا ہوئی لیکن شوہر کے دینے سے ہے ۔ لان الزوج ھو الذی ملکہا وھو مالک للطلاق
کیونکہ شوہر ہی نے اس عورت کو فرقت کا مالک کیا اور شوہر طلاق کا مالک تھا ۔ ف ۔ تو عورت طلاق دینے مین بمنزلہ شوہر
کے نائب کے ہوئی تو مخیرہ کی فرقت طلاق ہے ۔ (فرع) اگر خیار بلوغ سے عورت یا مرد نے فسخ کیا پھر دونون نے جدید نکاح
باندھا تو مرد کو پورے تین طلاق کا اختیار ہے ۔ یہی خیار العتق مین اور یہی اس فرقت مین جو بوجہ کفو نہونے یا مہر کم ہونے
کے ہو ۔ اگر قبل دخول کے یہ فرقت واقع ہو تو نصف مہر لازم نہین بخلاف طلاق کے ۔ مف ۔ اگر ایک طلاق دیکر بعد عدت
کے اسی عورت سے نکاح کیا تو مرد صرف دو طلاق کا مالک ہے حتی کہ اگر کبھی اس عورت کو دو طلاقین دین تو مغلظہ بائنہ ہو کر
حلالہ کے بغیر نکاح مین نہین لے سکتا ۔ خیار بلوغ وغیرہ مین تین طلاق کا مالک ہے ۔ م ۔ وان مات احدہما قبل البلوغ
ورثہ الآخر ۔ اور اگر بلوغ سے پہلے دونون مین سے کوئی مر گیا تو دوسرا اُسکا وارث ہوگا ۔ وکذا اذا مات بعد البلوغ
قبل التفریق ۔ اور یونہی جب کوئی بعد بلوغ کے قبل جدا کیے جانے کے مرا ۔ ف ۔ تو بھی دوسرا وارث ہوگا ۔ یعنی بعد
بلوغ کے ایک نے نکاح رد کیا تو اس رد کا اثر یہ ہے کہ نکاح لازم نہین ہوا لیکن برابر باقی ہے حتی کہ مرد اس سے وطی کر سکتا ہے
پھر جب قاضی تفریق کر دے تو نکاح فسخ ہو گیا اور چونکہ قبل تفریق کے مرا تو نکاح قائم ہے پس دوسرا وارث اور پورا مہر لازم ہوگا
لان اصل العقد صحیح ۔ کیونکہ اصل عقد تو صحیح واقع ہوا ۔ ف ۔ صرف لازم نہ تھا ۔ والملک الثابت بہ انتہی بالموت
اور ملک البضع جو اس عقد سے ثابت ہوئی تھی وہ بوجہ موت کے تمام ہو گئی ۔ ف ۔ یعنی پوری ہو گئی اور قطع نہین ہوئی تو
میراث جاری ہوگی ۔ بخلاف ما باشرہ الفضولی ۔ بخلاف اس عقد کے جو فضولی نے باندھا ۔ ف ۔ یعنی زید و ہندہ کا عقد
ایک فضولی نے باندھا جو ولی نہین اور نہ وکیل بلکہ فضول طور پر باندھا تو انعقاد موقوف باجازت زید یا ہندہ ہے ۔ اذا مات
احد الزوجین قبل الاجازۃ ۔ جبکہ دونون شوہر و زوجہ مین سے کوئی قبل اجازت کے مرا ۔ ف ۔ تو دوسرا وارث نہوگا ۔
لان النکاح ثمہ موقوف ۔ کیونکہ نکاح یہان موقوف ہے ۔ ف ۔ اسپر ابھی کچھ نتیجہ مترتب نہین ۔ فیبطل بالموت ۔ تو
موت کی وجہ سے باطل ہو جائیگا ۔ ف ۔ کہ اب اجازت ناممکن ہے ۔ وھہنا نافذ فیتقرر بہ ۔ اور یہان ولی کا نکاح نافذ ہو تو
موت سے ٹھیک قرار پا گیا ۔ ف ۔ حتی کہ اب فسخ نہین ہو سکتا تو نکاح کے احکام اسپر مترتب ہونگے از انجملہ میراث ہے ۔ قال

ولا ولایۃ لعبد ولا صغیر ولا مجنون - قدوری نے کہا اور کچھ ولایت حاصل نہیں غلام کو اور نہ صغیر یعنے نابالغ کو، اور نہ مجنون کو -
لانہ لا ولایۃ لہم علی انفسہم - کیونکہ ان لوگون کو اپنی ذات پر اختیار حاصل نہیں ہے - فاولی ان لا تثبت علی غیرہم - تو
بدرجہ اولی انکو غیر پر ولایت ثابت نہوگی ف کیونکہ ولایت یہ کہ اسکا قول دوسرے پر نافذ ہو - ولان ہذہ ولایۃ نظریۃ
اور اس دلیل سے کہ ولایت نکاحی تو ولایت نظری ہے ف کہ نظر غور سے بہتر جانکر عقد کردے - ولا نظر فی التفویض
الی ہولاء - اور ان لوگون کے سپرد کرنے مین کچھ بھی نظر نہیں ہے - ف اور غلام کی ولایت نکاح مین نہونا اجماع ہے اور صغیر و
مجنون بے عقل ہین - پھر مراد مجنون سے جسکا جنون پورا مہینہ بھر مطبق ہو اسی پر فتوی ہے پس جو مطبق نہو وہ بالاتفاق اپنے
افاقہ کی حالت مین ولی ہے اور مفاد یہ کہ مجنون مطبق کی ولایت معدوم ہوگئی اسکا کچھ انتظار نہوگا اگرچہ سب سے اقرب ہو اور جو
مطبق نہیں ہے اسمین دیکھا جاوے کہ اگر کفو لائق اسکے افاقہ تک انتظار نکرے تو اسکی ولایت نہیں اور اگر انتظار کرے تو اسکی
ولایت قائم ہے جیسے اقرب ولی کے پردیس مین ہونے کی صورت مین مختار متاخرین ہے مف - ولا ولایۃ لکافر علی مسلم -
اور مسلمان پر کسی کافر کی ولایت نہیں ہے - لقولہ تعالی ولن یجعل اللہ للکافرین علی المومنین سبیلا - بدلیل قول الہی
عز وجل ولن یجعل اللہ الآیۃ یعنی اللہ تعالے نے ہرگز کافرون کے لیے مومنون پر کوئی راہ نہیں رکھی ہے ف اور یہ ایسے امور مین
جو معنی عبادات کو متضمن ہین اور نکاح اسی قسم سے ہے - ولہذا لا تقبل شہادتہ علیہ - اور اسی وجہ سے کافر کی گواہی مومن پر
قبول نہیں ہے ف کمافی الحدیث الصحیح - اور واضح ہو کہ ولایت عامہ یعنی سلطنت کے بھی کافر کو مسلمان پر شرعا ثابت نہیں ہے
اور اسپر مسائل مبنی ہین کمافی الفتح - ولا یتوارثان - اور نہ کافر و مسلم باہم ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہین ف اور
یہ معروف اور اسمین نصوص صریحہ ہین - اما الکافر فتثبت لہ الولایۃ الانکاح علی ولدہ الکافر - لکن کافر کو اپنے فرزند کافر کے
نکاح کرنے کی ولایت ثابت ہے - لقولہ تعالی والذین کفروا بعضہم اولیاء بعض - بدلیل قولہ تعالی والذین کفروا الخ - یعنی
جو لوگ کافر ہوئے وہ بعضے بعضون کے اولیاء ہین ف اگرچہ انکی ملتین مختلف ہون کیونکہ کفر درحقیقت ایک ہی ملت ہے -
ولہذا تقبل شہادتہ علیہ ویجری بینہما التوارث - اور اسی جہت سے کافر کی گواہی کافر پر قبول ہوتی اور باہم دونون مین
میراث جاری ہوتی ہے ف - بالجملہ مسلمانون مین جو اولیاء ہین وے تو فقط عصبات ہین جیسا کہ سابق مین مترجم نے نقل کیا
اور رہی نکاح کرنے کی ولایت تو ذوی الارحام کو بھی بقول مختار حاصل ہے چنانچہ فرمایا - ولغیر العصبات من الاقارب
ولایۃ التزویج - اور عصبات کے سوائے اقارب کو بھی نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہے - عند ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ - یہ امام
ابوحنیفہ کے نزدیک ہے - ومعناہ عند عدم العصبات - اور اس قول کے معنی یہ کہ جب عصبات مین کوئی نہو یعنی نسبی اور
نہ سببی ف تو دوسرے اقارب کو ولایت ہے - وہذا استحسان - اور یہ حکم استحسان ہے - وقال محمد لا تثبت وہو القیاس
وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ - اور امام محمد نے کہا کہ غیر عصبات کو ولایت ثابت نہ ہوگی اور قیاس یہی ہے اور یہی ایک روایت
امام ابوحنیفہ سے ہے ف رواہا الحسن بن زیاد - وقول ابی یوسف فی ذلک مضطرب - اور ابو یوسف کا قول اسمین
مضطرب ہے - والاشہر انہ مع محمد - اور زیادہ مشہور یہ کہ ابو یوسف اسمین امام محمد کے ساتھ ہین ف اور اکثر روایات مین
ابوحنیفہ کے ساتھ الزیلعی اور یہی جمہور کے نزدیک ہے الکافی اور یہی اصح ہے الذخیرہ مف - لہما ما روینا - صاحبین کی دلیل
وہ جو ہم روایت کرچکے ف کہ نکاح کرنا عصبات کی طرف سپرد ہو تو جب اسی جنس کے واسطے ہوا تو غیرون کو نہوگا - ولان
الولایۃ انما تثبت صونا للقرابۃ عن نسبۃ غیر الکفو الیہا - اور اس دلیل سے کہ ولایت اسی واسطے ثابت ہوتی ہے کہ
قرابت کی طرف غیر کفو کی نسبت ہونے سے حفاظت رہے - والی العصبات الصیانۃ - اور یہ حفاظت عصبات ہی کیطرف
مفوض ہے ف کیونکہ خاندان انہین سے قائم رہتا ہے مثل بیٹا و پوتا وغیرہ کے تو غیر عصبہ کو یہ ولایت نہوگی - ولابی حنیفۃ

ان الولایۃ نظریۃ - اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ یہ ولایت نظری ہے - والنظر یتحقق بالتفویض الی من ہو المختص بالقرابۃ
الباعثۃ علی الشفقۃ - اور ایسے شخص کو سپرد کرنے سے جسکی قرابت مختصہ باعث شفقت ہو یہ لغرض حاصل ہو جائیگی ف - یعنی
وہ نہایت شفقت سے جو بات بہتر نظر آویگی اسکے حق مین جاری کریگا - خواہ عصبہ ہو یا غیر عصبہ ہو لیکن جب تک عصبہ ملے تو موافق بیان
حدیث کے عمل ہوگا اور جب نہو تو ایسی قرابت مختصہ والے کو ولایت ہوگی - جیسے ماں و بیٹی وغیرہ سو من لا ولی لہا - اور جس عورت
کا کوئی ولی نہو - یعنی العصبۃ من جہۃ القرابۃ - مراد یہ کہ قرابت کا کوئی عصبہ نہو - اذا زوجہا مولاہا - اگر اسکو اسکا مولی یعنی آقا
الذی اعتقہا - یعنی وہ مولی جسنے اس باندی کو آزاد کیا ہے - جاز - تو جائز ہے - لانہ آخر العصبات - کیونکہ آزاد کرنے والا بھی
آخر درجہ کا عصبہ منجملہ عصبات کے ہے ف - تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جس عورت کا عصبہ نسبی ہو تو پھر اسکا ولی اسکا عصبہ سببی ہوتا ہے - و
اذا عدم الاولیاء - اور جب سب اولیاء معدوم ہوں ف - نہ نسبی ہوں اور نہ سببی ہوں - اور بقول ابو حنیفہؒ قرابتی اولیاء مثل
ماں وغیرہ کے بھی نہوں - فالولایۃ الی الامام والحاکم - تو ولی ہونا امام المسلمین و حاکم کیطرف راجع ہے - لقولہ علیہ السلام
السلطان ولی من لا ولی لہ - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سلطان اُسکا ولی ہے جسکا کوئی ولی نہو ف - روایت
ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ - ت - اور حدیث صریح ہے کہ اگر اولیاء اشتجار کرین تو ولایت سلطان کی طرف منتقل ہو جاتی ہے - بعض نے
کہا کہ اشتجار سے باہم جھگڑنا واسطے ولایت کے مراد نہیں بلکہ اولیاء عقد سے مانع ہوں تو سلطان ولی ہوکر نکاح کر دے - مین
کہتا ہوں کہ یہی معنی اظہر ہیں واللہ تعالیٰ اعلم - م - حاکم سے مراد سلطان اعظم کیطرف سے جسکو ولایت عامہ ہو حتی کہ جس قاضی
کے منشور مین نکاح کرنے کی ولایت لکھی جاوے وہ مختار ہے - فاذا غاب الولی الاقرب غیبۃ منقطعۃ - پھر اگر وہ ولی جو
اقرب ہے غائب ہو یعنی پردیس مین اسطرح ہو کہ غیبت منقطعہ ہے ف - اور غیبت منقطعہ کے معنی آگے آتے ہیں اور اقرب سے
نیچے درجہ کا ولی موجود ہے - جاز لمن ہو ابعد منہ ان یزوج - تو جو ولی کہ اقرب سے دور ہے اسکو روا ہے کہ نکاح کر دے ف
اور اقرب سے دور رکھنے مین اشارہ ہے کہ اقرب سے دوسرے درجہ والا ولی ہے نہ تیسرے درجہ والا - چنانچہ اگر اقرب کو معدوم
مانا جاوے تو جو شخص ولی اقرب ہو وہ اب ولی ہوگا - وقال زفرؒ لا یجوز - اور زفرؒ نے کہا کہ ابعد کا نکاح کرنا نہیں جائز ہے
لان ولایۃ الاقرب قائمۃ - کیونکہ اقرب کی ولایت قائم ہے - لانہا تثبت حقا لہ صیانۃ للقرابۃ فلا یبطل بغیبتہ -
کیونکہ ولایت اس ولی اقرب کے لیے اسکا حق اس غرض سے ثابت ہوتا ہے کہ قرابت کی حفاظت کر سکے تو وہ اسکے غائب ہونے سے
باطل نہوگی ف - خلاصہ یہ کہ ولایت کچھ عورت کی خالص نظر نہیں بلکہ ولی کا ذاتی حق ہے تاکہ وہ عار سے اپنی قرابت کو محفوظ رکھے
اور جب ولایت اسکا حق ہوئی تو غیبت سے باطل نہوگی - ولہذا لو زوجہا حیث ہو جاز - اور اسی جہت سے اگر ولی اقرب
جہاں ہے وہین سے ولیہ عورت کی تزویج کر دے تو جائز ہے ف - یہی جواب ظاہر ہے - النہایہ - پس اگر اسکی ولایت باطل ہو سکتی تو
وہاں سے تزویج کیوں جائز ہوتی - ولا ولایۃ للابعد مع ولایتہ - اور اقرب کی ولایت ہونے کے ساتھ ابعد کی کچھ ولایت
نہیں ف - بخلاف تو ابعد کا تزویج کرنا بغیر ولی کے تزویج ٹھہری پس باطل ہے - ولنا ان ہذہ ولایۃ نظریۃ - اور ہماری
دلیل یہ کہ ولایت نکاح تو نظری ولایت ہے - ولیس من النظر التفویض الی من لا ینتفع برایہ - اور یہ کچھ نظر نہیں کہ ایسے
شخص کو ولایت سپرد کیجاوے جسکی رائے سے انتفاع حاصل نہیں ہو سکتا ف - کیونکہ غائب ہے - ففوضناہ الی الابعد - پس
ہمنے رائے کو ابعد ولی کے سپرد کیا ف - جو حاضر ہے اور چونکہ خاندان کی حفاظت مین دونوں یکسان ہیں تو جسقدر حق ولی اقرب کا
تھا وہ محفوظ رہا - وہو مقدم علی السلطان - اور ولی ابعد مقدم ہے سلطان پر - کما اذا مات الاقرب - جیسے اسوقت
کہ ولی اقرب مر جاوے ف - تو جو ولی اس سے ابعد ہے وہی اقرب ہو جائیگا نہ آنکہ سلطان کو حق حاصل ہو اور یہ جو زفرؒ نے کہا - و
لو زوجہا حیث ہو - اور اگر اقرب جہاں ہے وہاں سے ولیہ کو بیاہ دے بعد اطلاع دینے کے ف - تو جائز ہے - فیہ منع - اس

قول مین منع ہو ف ممنوع ہو یعنے ہمارے نزدیک نہیں جائز ہو کیونکہ نظر اچھی طرح دیکھنے سننے پر ہوتی ہو - **وبعد التسلیم نقول للابعد بعد القرابة وقرب التدبیر وللاقرب عکسه** - اور بعد ان یہنے کے ہم کہتے ہیں کہ جو دور کا ولی ہو اسکو قرابت مین دوری اور تدبیر مین نزدیکی حاصل ہو اور جو اس سے نزدیک کا ولی ہو اسکو برعکس **ف** یعنی قرابت مین نزدیکی اور تدبیر مین دوری ہو کیونکہ ابعد تو یہان حاضر ہو اور اقرب دور ہو - **فنزلا منزلة ولیین متساویین فایهما عقد نفذ ولا یرد** تو دونون بمنزلہ دو برابر درجہ کے ولیون کے قائم ہوگئے پس جسنے عقد کردیا وہ نافذ ہوجائیگا اور رد نہیں کیا جائیگا - **والغیبة المنقطعة ان یکون فی بلد لا تصل الیه القوافل فی السنة الا مرة** - اور غیبت منقطعہ یہ ہو کہ اقرب ایسے ملک مین ہو کہ اس تک قافلہ سال مین نہ پہونچے سوائے ایک بار کے - **وهو اختیار القدوری** - اور یہ قدوری رح کا مختار ہو **ف** کہ غیبت منقطع کے یہ معنی ہین - **وقیل ادنی مدة السفر لانه لا نهایة لاقصاه** - اور کہا گیا کہ غیبت منقطعہ کمتر مدت سفر ہو کیونکہ انتہاے مدت سفر کی کوئی حد نہیں ہو - **وهو اختیار بعض المتاخرین** - اور یہ بعض مشائخ متاخرین کا مختار ہو **ف** جنمین قاضی ابو علی نسفی وابو علی سغدی وسعد بن معاذ اور ابو عصمۃ المروزی ومحمد بن مقاتل وابو الیسر وصدر الشہید وغیرہم ہین - وعلی ہذا جب تین روز کی راہ پر ہو تو دوسرے درجہ والا جو حاضر ہو ولی نکاح ہو - فقہاء نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہو اور زیلعی نے کہا کہ یہی اکثر متاخرین کا قول ہو - **وقیل اذا کان بحال یفوت الکفو باستطلاع رایه** - اور کہا گیا کہ غیبت منقطعہ یہ کہ ولی اقرب ایسی حالت مین ہو کہ اسکی راے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا **ف** حتیٰ کہ اس شہر مین چھپا ہو خواہ جگہ معلوم نہو یا معلوم مگر جب تک راے حاصل کرنے کا انتظام ممکن ہو کفو انتظار نہیں کریگا تو غیبت منقطعہ اور ولی ابعد کی ولایت جائز ہو یہی امام محمد بن الفضل بخاری رحمہ اللہ کا قول ہو اور نہایہ مین کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہین اور امام سرخسی نے مبسوط مین کہا کہ یہی اصح ہو - **وهذا اقرب الی الفقه لانه لا نظر فی ابقاء ولایته حینئذ** اور یہ فقہ سے اقرب قول ہو کیونکہ ایسی حالت مین ولی اقرب کی ولایت باقی رکھنے مین کوئی بہتر نظر نہیں ہو **ف** اور واضح ہو کہ کمتر مدت سفر کی قول اور اس قول مین درحقیقت کچھ مخالفت نہیں ہو - مف - کیونکہ دونون کے نزدیک اصل یہ کہ اُسکی راے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا اور اسمین غالب گمان کافی ہو لیکن میرے نزدیک فرق یہ کہ اگر مدت سفر تک کفو انتظار کرے تو قول سوم پر ولایت اقرب باقی ہو اور قول دوم مختار بعض المتاخرین پر ولی ابعد کی ولایت جائز ہو واللہ تعالیٰ اعلم - (فرع) اگر اقرب نے انکار کیا اور روکا تو ابعد کو بالاجماع ولایت حاصل ہوجاتی ہو - الخلاصہ وغیرہ - پھر واضح ہو کہ صغیر وصغیرہ مین سب سے اقرب ولی یعنی بیٹا نہیں ہوسکتا مگر مجنونہ عورت جوان مین ممکن ہو - **واذا اجتمع فی المجنونة ابوها وابنها** - اور جب مجنونہ عورت کے حق مین اسکا باپ و اسکا بیٹا جمع ہوئے **ف** یہ بیٹا اسکے سابق شوہر سے اب بالغ ہو - **فالولی فی انکاحها ابنها** - تو اس مجنونہ کے نکاح کرنے مین اسکا ولی اقرب اسکا بیٹا ہو **ف** باپ نہیں ہو **فی قول ابی حنیفة وابی یوسف** - یہ ابوحنیفہ وابو یوسف کے قول مین ہو **ف** کہ بیٹا بہ نسبت باپ کے اس ولایت مین اقرب ہو - **وقال محمد ابوها لانه اوفر شفقة من الابن** - اور امام محمد نے کہا کہ مجنونہ کا باپ اسکا ولی اقرب ہو کیونکہ بیٹے کے بہ نسبت اُسکا باپ بہت شفقت کرنے والا ہو **ف** اور اس ولایت کا مدار نظر شفقت پر ہو - **ولهما ان الابن هو المقدم فی العصوبة** - اور شیخین کی دلیل یہ کہ عصبہ ہونے مین بیٹا ہی مقدم ہو **ف** کیونکہ بیٹے کے ہوتے ہوئے باپ کو صرف چھٹا حصہ میراث ملتا ہو اور بیٹا عصبہ ہوتا ہو - **وهذه الولایة مبنیة علیها** - اور یہ ولایت اسی عصبہ ہونے پر مبنی ہو **ف** اور بیٹا کافی شفقت رکھتا ہو - **ولا معتبر بزیادة الشفقة** - اور شفقت کی زیادتی معتبر نہیں ہوئی - **کاب الام مع بعض العصبات** واللہ اعلم - جیسے ماں کا باپ مع بعض عصبات کے **ف** یعنی مثلاً ایک عورت کا نانا موجود ہو اور چچا کے بیٹے کا بیٹا موجود ہو تو کچھ شک نہیں کہ نانا کی شفقت بڑھکر ہو باوجود اسکے زیادتی شفقت کا اعتبار نہ کرکے چچیرا بھتیجا عصبہ ولی رہا - بعض مشائخ نے

کہا کہ بہتر یہ کہ باپ اسکے بیٹے کو اجازت دیدے تاکہ بالاتفاق جائز ہوجاوے۔ م۔ مساوی درجہ کے دو ولیون نے تزویج کی تو اول صحیح ہو اور اگر معاً ہوں تو باطل ہو۔

فصل فی الکفاءة

فصل کفو کے بیان مین ف کفاءت ہمسری برابری اور یہان خاص باتون مین مرد کا مثل یا عورت کا کمتر ہونا مراد ہو۔ ۔ الکفاءة فی النکاح معتبرة۔ نکاح مین کفو ہونا معتبر ہو ف تاکہ اولیا کا حق فسخ ساقط ہوکر نکاح لازم ہو۔ ف۔ قال علیہ السلام الا لا یزوج النساء الا الاولیاء ولا یزوجن الا من الاکفاء۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آگاہ رہو کہ عورتون کو تزویج نکرین مگر انکے اولیاء اور نہ تزویج کرین مگر ہمسرون سے ف تو معلوم ہوا کہ کفو ہونا معتبر ہو۔ ولان انتظام المصالح بین المتکافئین عادة۔ اور اس دلیل سے کہ مصلحتون کا انتظام سے حاصل ہونا عادت کی راہ سے دو ہمسرون مین ہو۔ ف۔ اور مقصود نکاح بھی مصلحتین ہین جو بدون ہمسری کے بجاے انتظام کے انتشار و اختلاف ہوجاتی ہین۔ لان الشریفة تابی ان تکون مستفرشة للخسیس فلا بد من اعتبارها۔ کیونکہ شریفہ عورت اس سے انکار کرتی ہو کہ کمینہ مرد کی فراش بنے تو ضرور رہا ہمسری کا اعتبار کہ مرد بھی شریف ہو۔ بخلاف جانبها۔ بخلاف عورت کی جانب کے ف کہ اسکا ہمسر ہونا مرد شریف سے ضرور نہین ہو۔ لان الزوج مستفرش فلا تغیظه دناءة الفراش۔ کیونکہ شوہر تو فراش بنانے والا ہو تو اسکو فراش کا کمینہ ہونا کچھ غیظ مین نہین لاویگا ف یہی قول ابوحنیفہ و شافعی و احمد و جمہور کا ہو لیکن صاحبین کے نزدیک مستحسن ہو اور ایک جماعت کے نزدیک جنمین عمر بن عبد العزیز و مالک و حماد بن ابی سلیمان وغیرہم ہین سواے دین کے مطلقاً شرط نہین ہو اور مصنف رح نے جو حدیث ذکر کی اُسکو دارقطنی و ابویعلی وغیرہ نے باسناد مبشر بن عبید عن الحجاج بن ارطاة روایت کیا پس حجاج بن ارطاة کے ضعیف ہونے مین اختلاف لیکن مبشر بن عبید بالاتفاق ضعیف ہو حتی کہ امام احمد نے کہا اسکی حدیثین جھوٹی موضوع ہین اور ایسا ہی ابن حبان نے کہا۔ بیہقی نے لکھا کہ کفاءت اعتبار کرنے کی احادیث مین اکثر قابل حجت نہین اور انمین سب سے بہتر حدیث علی رضی اللہ عنہ ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے علی تین چیزین ہین کہ انکو تاخیر مت کرنا نماز جب اسکا وقت آجاوے اور جنازہ جب حاضر ہو اور بغیر شوہر والی عورت جب کفو پاوے۔ مین کہتا ہون کہ اسکے راوی سب ثقات ہین اور حاکم نے صحیح کہا لیکن یہ استحباب کو مفید ہو جیسے استدلال ابن الجوزی بحدیث مرفوع کہ تم لوگ اپنے نطفون کے لیے بہتری ڈھونڈھو اور ہمسرون کو نکاح کرو۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم۔ اور حدیث ابن عمر رض مین ہو کہ جب تمھارے پاس کفو آجاوین تو عورتون کو بیاہ دو اور انکی موت کے منتظر مت رہو رواہ الحاکم۔ اور متعدد طرق سے درجہ حسن کو پہونچی اور معارضہ کیا گیا اس حدیث سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آدمی سب برابر ہین جیسے کنگھی کے دانے کچھ عربی کو عجمی پر فضیلت نہین بلکہ فضیلت تو تقوی پر ہو۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید کو جو قرشی نہین تھا فاطمہ بنت قیس قرشیہ بیاہ دی اور عبد الرحمن بن عوف کی بہن نے بلال حبشی سے نکاح کیا اور ابوحذیفہ رضی اللہ عنہ نے اپنے بھائی کی دختر اپنے آزاد کیے ہوئے غلام سالم کو بیاہ دی۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب اولیاء نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہوگیا۔ اور حدیث آدمی سب برابر ہین الخ مراد یہ کہ آخرت مین برابر ہین کیونکہ دنیا مین کفو شرط ہونے کی حدیث گذری۔ ہذا ملخصہ لیکن مخفی نہین کہ شرط ہونا ان روایات سے نہین نکلتا غایت استحباب ہو اور میرے نزدیک تحقیق المقام یہ ہو کہ کفو شرط ہونا مقتضاے نکاح نہین بلکہ بضرورت رفع فساد ہو یعنی اصل یہ ہو کہ جو حدیث صحیح ترمذی وغیرہ مین آیا کہ جب تمھارے پاس ایسا مرد آجاوے کہ تم اسکے دین کو پسند کرتے ہو تو اسکو عورت بیاہ دو اگر یہ نکروگے تو زمین مین فتنہ اور فساد عظیم برپا ہوگا۔ یہی حدیث مستدل امام مالک وغیرہ ہو کہ صرف دین مین ہمسری شرط ہو نہ دیگر امور مین لیکن حدیث صحیح مین وارد ہو کہ میری امت مین دو باتین کفر کی رہینگی۔ ایک نسب مین طعنہ دینا اور دوسرے حسب مین فخر کرنا۔ اور معلوم ہو کہ باہمی ارتباط اسلام خصوص نکاح کے مصالح باہمی ایتلاف پر موقوف ہین تو یہ طعنہ اولیاء پر و فخر بھی

اور جو لوگ کہ دونون برابر یا عورت کمتر ہو ورنہ طعنہ سے بغض و کینہ و اختلاف و عداوت پیدا ہوگی جو حرام ہی تو اسکا روکنا واجب اور ر
جیسے کہ کفاءت شرط ہو لہذا فقہاء نے اسکو شرط کیا اور عورت کی طرف سے اس جہت سے شرط نہین کہ اسمین مرد کو کچھ طعنہ نہین ہی
رہا اس زمانہ مین جو لوگ لونڈیون کی اولاد مین مرد کو طعنہ دیتے ہین وہ اسلام مین جہالت حادثہ ہی جو سابق مین نہ تھی کیونکہ سید
و شیخ جو اشرف ہین انکے جد اعلی حضرت اسمعیل علیہ السلام بطن ہاجر رضی اللہ عنہا سے کہ اگر کچھ حقارت کا خیال پیغمبر کی شان مین
لا وے تو کفر ہی اور سادات کے اجداد بعد امام زین العابدین کے اکثرون کی مائین ام ولد تھین حالانکہ سب قیامت تک افضل ہین اور
حدیث مین ہی کہ باندیون سے نکاح کرو کہ انکی اولاد بہت نجیب ہوتی ہی - شوکانی رح نے موضوعات مین کہا کہ اس حدیث کی اسناد
صحیح ہی بس دیگر امور جن سے باہمی فتنہ و اختلاف ہو اور نکاح جو شخص مصالح ہی مایۂ فتنہ و فساد ہو جاوے انکی رعایت مشروط رہی
بس یہ میرے نزدیک تحقیق اور اسی طرف کلام امام مصنف مشیر ہی واللہ تعالی اعلم - م - پھر کفاءت ولی کا حق ہی نہ عورت کا - ت -
واذا زوجت المرأة نفسها من غير كفو - اور جب عورت نے غیر کفو کے نکاح مین اپنے آپ کو دیدیا - ف - یعنی بالغہ نے جسکا
ایجاب و قبول ہمارے نزدیک خود کرنا جائز ہی کسی غیر کفو سے بدون اجازت اولیاء کے عقد کر لیا - **فللاولياء ان يفرقوا بينهما**
تو عورت کے اولیاء کو دونون مین جدائی کرنے کا حق پہونچتا ہی - **دفعا لضرر العار عن انفسهم** - بغرض دفع کرنے عار کے اپنے اوپر
سے - ف - تاکہ انکو طعنہ نہ دیا جاوے - اور عورت کو تفریق کا اختیار نہین اگرچہ وہ غیر کفو ہونا نجانتی ہو جیسے اگر اولیاء نے عورت کی
رضامندی سے تزویج کردی پھر وہ غلام نکلا تو کسی کو فسخ کا اختیار نہین اگرچہ نہ نجانتے ہون مگر جبکہ انھون نے شوہر سے کفو ہونا وقت
عقد کے شرط کر لیا ہو یا اسنے کفو ہونا ظاہر کیا پھر غیر کفو نکلا تو اولیاء کو فسخ کا اختیار ہی الولوالجیہ - و - رہا بیان کہ کن امور مین کفاءت
معتبر ہی تو فرمایا - **ثم الكفاءة تعتبر في النسب** - پھر کفاءت معتبر ہوتی ہی نسب مین - **لانه يقع به التفاخر** - کیونکہ نسب کے ساتھ
باہم فخر ہوتا ہی - ف - وہ خود حرام اور موجب فساد ہی لہذا برابر کر دیا پھر نسبی کفو صرف عرب مین ہی خواہ وہ ملک عرب مین ہون یا انکی نسل جو
شیخ و سید کہلاتے ہین عجم کے ملکون مین ہون - **فقريش بعضهم اكفاء لبعض** - بس قریش باہم بعضے بعضون کے کفو ہین - ف - اگرچہ
بنو ہاشم و مطلب بہ نسبت نوفلی و اموی و تیمی و عدوی کے ممتاز ہون مگر نکاح مین برابر باہم اختلاط رہا حتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
اپنی بیٹیان حضرت عثمان اموی کو دین بس شیخ و سید باہم کفو ہین - **والعرب بعضهم اكفاء لبعض** - اور باقی عرب آپسمین ایک
دوسرے کے کفو ہین - ف - اور قریش کے کفو نہین ہین چنانچہ یہ خود انہین معمول معلوم ہی - **والاصل فيه قوله عليه السلام
قريش بعضهم اكفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضهم اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة والموالي بعضهم اكفاء لبعض رجل
برجل** - اور اصل اسمین یہ حدیث ہی کہ قریش باہم بعض کے بعض کفو ہین بطن بطن اور عرب باہم بعض کے بعض کفو ہین قبیلہ بقبیلہ
اور موالی باہم بعض کے بعض کفو ہین مرد بمرد - ف - بعض نے کہا کہ بطن ببطن کہنے سے مطلب یہ کہ عموما ہر بطن دوسرے کا کفو ہی
حتی کہ بطن بنو ہاشم کفو دیگران ہی لیکن کتب احادیث جنمین روایت ہی حائک و حجام کا استثناء ہی یعنے سوائے جولاہہ و پچھنے لگانے
والے کے باقی قریش کے بطون باہم اور باقی عرب کے قبائل باہم اور باقی موالی باہم کفو ہین - رواہ الحاکم وابن عدی وابویعلی والدارقطنی
والبزار - بعض نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور بعض نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما سے لیکن سب اسانید ضعیف ہین اور کبھی
کہا جاتا ہی کہ کثرت طرق سے درجہ حسن کو پہونچی اور تمام تطویل عینی و فتح القدیر و تخریجات مین ہی - پھر موالی سے ظاہر مراد یہ کہ عجم کا آدمی
جسنے اسلام لاکر کسی عرب سے موالات کرلی اور محتمل ہی کہ مولی بمعنی آزاد کیا ہوا یعنی عرب مین قریش کا آزاد کیا ہوا اشرف ہی اور حدیث صحیح
مین وارد ہی کہ جس قوم کا آزاد کیا ہوا ہو اسی قوم مین شمار ہی - م - **ولا يعتبر التفاضل فيما بين قريش لما روينا** - بدلیل
اس حدیث مروی کے قریش مین باہم ایک دوسرے پر فضیلت معتبر ہوگی - ف - در بارۂ نکاح کے ورنہ بنو ہاشم اور ہاشمیون مین سے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اطہار بلاشبہہ افضل ہین بس مراد یہ کہ مناکحت مین سب برابر ہین - **وعن محمد الا ان يكون**

نسبا مشہورا کاہل بیت الخلافۃ۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہو کہ (قریش سب باہم برابر ہیں انہیں تفاضل نہیں) مگر انمیں کوئی نسب مشہور ہو جیسے خاندان خلافت ف۔ مثلاً صدیقی فاروقی عثمانی اور خصوصاً علوی۔ کانہ قال تعظیما للخلافۃ و تسکینا للفتنۃ۔ گویا امام محمدؒ نے اسکو شان خلافت کی تعظیم ظاہر کرنے اور فتنہ فرو کرنے کے واسطے بیان کیا ف۔ یعنی معنی یہ فتنہ نہو یا جو لوگ خلفاء کی لڑکیوں پر طمع کرتے رہیں جب ہو بیٹھیں کیونکہ کفو نہ ہونگی۔ اور شاید یہ معنی ہوں کہ اسوقت روافض وخوارج پر عیب ہو اور یہ لوگ تعظیم میں قصور نکریں اور فتنہ فرو ہو۔ پھر امام مصنفؒ نے باقی عرب سے استثناء کیا اور فرمایا کہ۔ وبنو باہلۃ لیسوا باکفاء لعامۃ العرب لانہم معروفون بالخساسۃ۔ اور بنو باہلہ جو عرب میں ایک بطن ہو اپنی ماں باہلہ نام کیطرف منسوب ہو یہ لوگ باقی عرب کے کفو نہیں ہیں کیونکہ خست میں مشہور ہیں ف۔ چنانچہ کہا جاتا ہو کہ مردار کی ہڈیوں سے جوش دیکر چکنائی لیتے تھے۔ ف۔ اور یہ مفید ہو کہ کمینہ پن کا مدار حرکات وافعال پر ہوگا جن سے عار کیا جاوے۔ اور فتح القدیر و بحر وکنز وغیرہ میں بنو باہلہ کو مستثنیٰ نہیں کیا اور کہا کہ حق یہ کہ وے کفو ہیں۔ لیکن مخفی نہیں کہ نسب کا مرجع نطفہ پر ہو تو کچھ امتیاز ہی نہوگا اور اگر شہرت پر ہو تو جیسے حدیث مزبور میں حائک وحجام کا استثناء ہی ہر ایسی قوم وفرقہ کا استثناء ہوگا جس سے عار آوے وعلی ہذا شیخ وسید وغیرہ میں سے جو خاندان وکسب یا جو شخص کسی بدخصلت مثلاً خانگی پیشہ وغیرہ میں بدنام ہو جاوے وہ کفو نہیں رہیگا تو احتراز تمام واجب ہو کہ اپنے خصائل شرافت کو نامور رکھا جاوے واللہ تعالیٰ ہو الموفق والمعین پھر عرب میں اسلام لانے کی راہ سے کفارت نہیں کما فی النہایۃ بلکہ یہ موالی میں ہو جنھوں نے انساب ضائع کر دیے ع۔م۔ واما الموالی۔ اور رہے موالی ف۔ جو باہم کفو ہیں تو انمیں اسلام لانے کا لحاظ ہو۔ فمن کان لہ ابوان فی الاسلام فصاعدا۔ پس جس مولی کے اسلام میں دو باپ یعنی باپ اور دادا ہو چکے یا زیادہ ہوئے ہیں۔ فہو من الاکفاء۔ تو وہ اکفاء میں سے ہو۔ یعنی لمن لہ آباء فیہ۔ یعنی اسکا کفو ہو جسکے اسلام میں آباء گزرے ف۔ پردادا بلکہ زیادہ پشتیں اسلام میں گزریں۔ کیونکہ پوری معرفت دادا تک ذکر کرنے سے ہو جاتی ہو اور یہ مسلمان گزرے تو یہ شخص اسکا کفو ہوگا جسکے دادا سے اوپر بھی اسلام میں گزرے اگرچہ دس بیس ہوں۔ ومن اسلم بنفسہ اولہ اب واحد فی الاسلام۔ اور جو شخص بذات خود اسلام لایا (باپ نہیں) یا اسکا ایک باپ اسلام میں گزرا ف۔ یعنی صرف باپ اکیلا بدون دادا کے۔ لایکون کفوا لمن لہ ابوان فی الاسلام۔ تو یہ شخص اُسکا کفو نہیں ہوگا جسکے اسلام میں دو باپ ف۔ یعنی باپ اور دادا گزرے ہیں۔ لان تمام النسب بالاب والجد۔ کیونکہ نسبت کا پورا ہونا باپ و دادا سے ہی ف۔ چنانچہ جس غائب کی معرفت مقصود ہو اسکا باپ مع دادا کے ذکر کرنے سے ہوتی ہو اور یہی ظاہر الروایۃ ہی۔ تو جسکا صرف باپ اسلام لایا وہ ناقص ہو پس اسکا کفو نہوگا اور ابو یوسفؒ کے نزدیک کفو ہی۔ وابو یوسف الحق الواحد بالمثنی کما ہو مذہبہ فی التعریف۔ اور ابو یوسفؒ نے ایک کو دو کے ساتھ لاحق کیا جیسا کہ تعریف میں انکا مذہب ہو ف۔ تو جب پوری معرفت صرف باپ کے ذکر سے حاصل ہوتی ہو تو جسکا باپ اسلام میں گزرا وہ دادا والی کا کفو ہی۔ ومن اسلم بنفسہ لایکون کفوا لمن لہ اب واحد فی الاسلام۔ اور جو بذات خود اسلام لایا وہ ایسے شخص کا کفو نہیں جسکا ایک باپ اسلام میں آیا۔ لان التفاخر فیما بین الموالی بالاسلام۔ کیونکہ موالی کے درمیان اسلام کے ساتھ باہم تفاخر ہوتا ہو ف۔ پس اگر اسمیں کفو و برابری کا لحاظ نہو تو باہمی فساد کا احتمال ہی۔ مترجم کہتا ہو کہ لوگوں کو چاہیئے کہ تفاخر بنظر رحمت الٰہی کریں لیکن جاہل لوگ ایسے شخص کو جو بذات خود بدون باپ کے اسلام لایا ہو نظر حقارت سے دیکھتے ہیں اور یہ تکبر بدتر مذموم ہو کہ اس سے بہت لوگ جو دل سے اسلام چاہتے ہیں اس جہت سے اسلام نہیں لاتے کہ انکی حقارت کی جائیگی اور انکی اولاد کو کوئی مسلمان نکاح میں نہیں لائیگا اور یہ نہایت شدید بلاء اسلام میں پھیلی جسنے بہتوں کو اسلام ظاہر کرنے سے روکا تو صالحین علماء وغیرہ کو اسمیں کوشش و توجہ لازم ہی واللہ تعالیٰ ہو الہادی۔ والکفاءۃ فی الحریۃ نظیرہا فی الاسلام فی جمیع ما ذکرنا۔ اور آزادی میں کفو ہونا اسلام میں

کفو کے سب وجوہ مذکورہ میں نظیر ہے ف یعنی جو خود ہی آزاد ہوا ہو وہ اسکا کفو نہیں جسکا باپ بھی آزاد ہو اور جسکا باپ فقط آزاد ہوا ہو وہ اسکا کفو نہیں
جسکا دادا بھی آزاد ہوا ہو پھر جسکا دادا بھی آزاد ہوا ہو وہ پردادا وغیرہ زائد پشتوں والے آزاد کا کفو ہوگا لیکن اصلی آزاد کا کفو نہیں ہے۔
لان الرق اثر الکفر۔ کیونکہ مملوک ہونا کفر کا داغ ہے ف تو اسمیں عار جاری ہوگا۔ **وفیہ معنی الذل فیعتبر فی حکم الکفاءۃ**
اور اسمیں ایک معنی ذلت کے ہیں تو کفاءت کا حکم معتبر ہوگا۔ **قال**۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ **وتعتبر ایضا فی الدین**
اور کفو ہونا دین میں بھی معتبر ہے۔ **اے الدیانۃ**۔ دین یعنی دیانت میں ف یعنی شرع کے خصائل محمودہ پر عمل کرنے میں جو
چال چلن جسکی راہ سے فاسق و عادل اور صالح و بدکار اور چور و سود خوار وغیرہ بدنامی و نیکنامی جاری ہے۔ **وہذا قول ابی حنیفۃ
وابی یوسف ہو الصحیح**۔ اور یہ ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ **لانہ من اعلی المفاخر**۔ کیونکہ قابل فخر
چیزوں میں یہ سب سے بڑھکر ہے ف بلکہ اسکے معتبر ہونے میں امام مالک نے بھی اتفاق کیا بلکہ حدیث صحیح میں بلکہ قرآن میں
تقوی سے فضیلت منصوص ہے۔ **والمرأۃ تعیر بفسق الزوج فوق ما تعیر بضعۃ نسبہ**۔ اور عورت کو شوہر کے فسق کی وجہ سے
شرم دلائی جاتی شوہر کے نسب میں گھٹا ہونے سے بڑھکر ہے۔ **وقال محمد لا یعتبر لانہ من امور الآخرۃ فلا تبتنی احکام الدنیا
علیہ**۔ اور امام محمد نے کہا کہ دیانت میں کفو ہونا معتبر نہیں کیونکہ تقوی امور آخرت سے ہے تو دنیا کے احکام اسپر مبنی نہونگے۔ **الا
اذا کان یصفع ویسخر منہ**۔ مگر جبکہ شوہر ایسا ہو کہ چپتیایا جاتا ہو اور اس سے تمسخر کیا جاتا ہو۔ **او یخرج الی الاسواق سکران
ویلعب بہ الصبیان**۔ یا وہ نشہ میں مست ہوکر بازاروں میں نکلتا اور لڑکے اُسکو کھلونا بناتے ہوں ف تو وہ خاندانی صالحہ
عورت کا کفو نہیں رہیگا۔ **لانہ مستخف بہ**۔ کیونکہ خوار و حقیر شمار کیا گیا ہے ف اسی پر فتوی ہے المحیط ع۔ اور امام سرخسی نے کہا کہ صحیح
مذہب ابی حنیفہ یہ کہ صلاحیت میں کفاءت معتبر نہیں مگر جبکہ خواری کو پہونچے لہذا مصنف نے جو اوپر لکھا کہ ہو الصحیح یعنی روایت ہے
یعنی صحیح روایت میں قول ابوحنیفہ و ابو یوسف ہے واللہ اعلم۔ مف۔ یہ صریح ہے کہ لحاظ کفو ہونے کا بنظر مفسدہ عار و تفاخر و اختلاف
ہے ورنہ بنظر دین کے صرف صلاحیت و تقوی ملحوظ ہونا چاہیئے جیسا کہ مترجم نے اوپر لکھا ہے و علی ہذا اس مسئلہ میں کہ عجمی اگرچہ عالم یا سلطان
ہو گیا وہ عربیہ عورت کا کفو ہے اسمیں دو قول ہیں ینابیع میں لکھا کہ اصح یہ کہ کفو نہیں ہے کما فی الفتح اور قاضیخان نے لکھا کہ عالم و فقیہ کفو ہے
علویہ عورت کا کیونکہ علم کی شرافت بہ نسبت نسب کے بڑھکر ہے اسی پر بزازیہ میں جزم کیا اور اسی کو ابن الہمام وغیرہ نے پسند کیا ہے اور
یوں ہی عالم فقیر کفو ہے عورت غنیہ کا اگرچہ رئیسہ ہو کما فی الدر۔ دونوں قول میں توفیق اسطرح ہے کہ دراصل کفو ہے لیکن اگر کسی قوم
میں بوجہ فسق کے عار و شرم جاری ہو تو کفاءت نہیں رہیگی فاللہ تعالی اعلم۔ اور ظہیریہ میں ہے کہ اگر اول کفو تھا پھر فاسق و خوار
ہوا تو اعتبار نہیں ہے ع م۔ **قال وتعتبر فی المال**۔ کہا اور کفاءت مال میں معتبر ہے ف تو شوہر جب کفو ہوگا کہ مالدار ہو۔ **وہو
ان یکون مالکا للمہر والنفقۃ**۔ اور مالداری یہ کہ شوہر مہر و نفقہ کا مالک ہو۔ **وہذا ہو المعتبر فی ظاہر الروایۃ حتی ان من لا یملکہما
او لا یملک احدہما لا یکون کفوا**۔ اور یہی ظاہر الروایۃ میں معتبر ہے حتی کہ جو مرد کہ مہر و نفقہ دونوں کا یا ایک کا مالک نہو وہ کفو نہیں ف
اگرچہ عورت فقیرہ ہو۔ **لان المہر بدل البضع فلا بد من ایفائہ**۔ کیونکہ مہر تو بضع عورت کا عوض ہے تو اسکا ایفاء کرنا ضرور ہے
ف یعنی ایفاء کرنے کی قدرت ضرور ہے۔ **وبالنفقۃ قوام الازدواج ودوامہ**۔ اور نفقہ کے ساتھ ازدواج کا قائم و دائم رہنا
ہوتا ہے ف تو مہر و نفقہ پر قدرت ضرور ہے۔ **والمراد بالمہر قدر ما تعارفوا تعجیلہ**۔ اور مہر سے مراد اتنی مقدار جسکے فی الحال دینے
کا عرف جاری ہو ف مثلاً نصف یا کم و بیش تو اسکے ادا کرنے پر قدرت ضرور ہے اگرچہ اسکے ساتھ کل مہر فی الحال ٹھہرا ہو۔ ف۔ **لان
ما وراءہ مؤجل عرفا**۔ کیونکہ معجل سے زائد تو عرف کی راہ سے میعادی ہے ف اگرچہ باہم میعاد ساقط کریں۔ اگر مہر کچھ بھی معجل ادا
کرنیکا عرف نہو تو لازم ہے کہ مہر کی رو سے اعتبار نہو م۔ اور یہ بیان نکیا کہ نفقہ میں کیا مراد ہے پس کہا گیا کہ ایک ماہ کا نفقہ و کہا گیا کہ
چھ ماہ اور کہا گیا کہ ایک سال کا اور مختار اہل عرف کے لیے ایک ماہ ہے اور مجتبی میں ہے کہ صحیح یہ کہ اگر کمائی کرکے عورت کو نفقہ پہونچاتا جاوے

کفو ہی ف - اور یہ اسوقت کہ عورت قابل جماع ہو ورنہ قدرت نفقہ معتبر نہیں المحیط ع - اور طفل کفو پر رہی ہی صحیح ہو ت - یہ یہی ظاہر الروایۃ ہی - وعن ابی یوسف انہ اعتبر القدرۃ علی النفقۃ دون المہر - اور ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ نفقہ پر قدرت معتبر ہی مہر پر - لانہ تجری المسابلۃ فی المہور ویعد المرء قادرا علیہ بیسار ابیہ - کیونکہ مہرون مین مسابلہ جاری ہوتا ہی اور مرد اپنے باپ کی مالداری سے قادر شمار ہوتا ہی - ف - یہ اسوقت کہ عورت فقیرہ ہو - اور اگر وہ مالدار ہو یعنی مالکہ نصاب زکوٰۃ ہو تو فرمایا - فاما الکفاءۃ فی الغنی فمعتبرۃ فی قول ابی حنیفۃ ومحمد حتی ان الفائقۃ فی الیسار لایکافیہا القادر علی المہر والنفقۃ - یعنی تونگری مین ہمسری تو ابو حنیفہ ومحمد کے قول مین معتبر ہی حتی کہ جو عورت تونگری مین مرد پر فائق ہی اسکا کفو ایسا مرد نہیں جو مہر ونفقہ پر قادر ہو - لان الناس یتفاخرون بالغنی ویتعیرون بالفقر - کیونکہ لوگ باہم تونگری سے فخر کرتے اور فقیری سے عار پاتے ہین ف - لیکن امام ابو حنیفہ ومحمد سے یہ روایت ظاہرہ نہیں بلکہ نادرہ ہی لہذا مبسوط سرخسی وذخیرہ مین ہی کہ اصح یہ کہ تونگری کا اعتبار نہیں ع - فصلی ہذا ابو یوسف سے اتفاق ہی چنانچہ فرمایا - وقال ابو یوسف لایعتبر لانہ لاثبات لہ اذ المال غاد ورائح - اور ابو یوسف نے کہا کہ تونگری معتبر نہیں ہی کیونکہ تونگری کا کچھ ثبات نہیں اسلیئے کہ مال صبح کو آتا اور شام کو جاتا ہی ف - مترجم کہتا ہی کہ جب مدار تفاخر پر ہی تو اظہر واصح قول امام ابو حنیفہ ومحمد ہی کیونکہ مال کی ناپائداری یا کثرت کی مذمت ویسے ہی مذموم ہی جیسے نسب کا فخر وغیرہ اور مدار تو کفارت کا اس امر پر کہ شوہر وزوجہ کے دلون مین تنافر نہو اگرچہ جہالت پر مبنی ہو تو تونگری بھی اسی قبیل سے ہی واللہ تعالیٰ اعلم - اور یون ہی صنعت مذموم نہیں چنانچہ صحیح مین ہی کہ زکریا علیہ السلام نجار تھے - حالانکہ طالوت کو قوم نے کہا کہ - انی یکون لہ الملک علینا - اور کہا کہ - ولم یوت سعۃ من المال - حالانکہ صنعت مین کفارت معتبر ہی چنانچہ فرمایا - وتعتبر فی الصنائع - اور صنعتون مین کفو ہونا معتبر ہی - وہذا عند ابی یوسف ومحمد - اور یہ ابو یوسف ومحمد کے نزدیک ہی - وعن ابی حنیفۃ فی ذلک روایتان - اور ابو حنیفہ سے اسمین دو روایتین ہین - وعن ابی یوسف انہ لایعتبر الا ان یفحش کالحجام والحائک والدباغ - اور ابو یوسف سے (نوادر مین) روایت ہی کہ نہیں معتبر ہی مگر اسوقت کہ فحش ہو جیسے پچھنے لگانے والا اور جولاہہ اور چمڑہ کی دباغت کرنے والا ف - اور اول فصل مین جو روایات حدیث مذکور ہوئین انمین بھی حجام وحائک کا کفو نہونا ذکر ہی اور دباغ ونداف واسی قسم کے ذلیل پیشہ اسپر قیاس ہونگے - وجہ الاعتبار ان الناس یتفاخرون بشرف الحرف ویتعیرون بدناءتہا - معتبر ہونے کی وجہ یہ ہی کہ لوگ باہم شرافت حرفہ وپیشہ پر فخر کرتے اور کمینہ پیشہ کے ساتھ عار پاتے ہین - وجہ القول الآخر ان الحرفۃ لیست بلازمۃ ویمکن التحول عن الخسیسۃ الی النفیسۃ منہا - دوسرے قول یعنی معتبر نہونے کی یہ وجہ ہی کہ حرفہ کچھ لازمی چیز نہیں اور کمینہ پیشہ چھوڑ کر شریف پیشہ اختیار کرنا ممکن ہی - قال واذا تزوجت المرأۃ ونقصت عن مہر مثلہا - کہا اور اگر عورت نے اپنے آپ کو نکاح میں دیا اور اپنے مثل عورتون کے مہر سے اپنا مہر کم قبول کیا ف - ایسی کمی کے ساتھ کہ لوگ باہمی معاملہ کرنے مین اتنا خسارہ اپنے اندازہ مین نہیں اٹھاتے ہین ع - فللاولیاء الاعتراض علیہا - تو اسکے اولیاء کو اسپر اعتراض کا حق حاصل ہی - عند ابی حنیفۃ رح - یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہی ف - کہ اولیاء برابر معترض ہون - حتی یتم لہا مہر مثلہا او یفارقہا - یہان تک کہ شوہر اس عورت کے واسطے اسکا مہر مثل پورا کرے یا اسکو جدا کردے ف - ورنہ قاضی بعد مرافعہ کے تفریق کر دیگا - وقالا لیس لہم ذلک - اور صاحبین نے کہا کہ اولیاء کو یہ اختیار نہیں ہی ف - اگر کہو کہ امام محمد کے قول مین بغیر ولی کے عورت کے ایجاب وقبول سے تو نکاح ہی منعقد نہوگا پھر یہ مسئلہ بقول محمد رح کیونکر ہی جواب دیا کہ - وہذا الوضع انما یصح علی قول محمد علی اعتبار قولہ المرجوع الیہ فی النکاح بغیر الولی - اور یہ وضع امام محمد کے قول پر بغیر ولی نکاح منعقد ہونے مین اسی قول کے اعتبار پر صحیح ہی جسکی طرف انھون نے رجوع کر لیا ف یعنی آخر مین رجوع کیا کہ بغیر ولی صحیح ہی - وقد صح ذلک - اور امام محمد کا رجوع کرنا صحت کو پہونچ گیا - وہذہ شہادۃ صادقۃ علیہ - اور یہ مسئلہ اسپر سچی گواہی ہی ف - لیکن غایہ مین کہا کہ اگر ولی نے عورت کو نکاح کی اجازت دی بدون بیان مہر کے

پھر عورت نے مہر مین اصلاح کمی کی تو امام محمد کے قول اول پر نکاح جائز اور اولیاء کو اعتراض نہین پہونچتا پھر یہ مسئلہ گواہی نہین
ہو سکتا۔ مین کہتا ہون کہ علاوہ اسکے شاید آپکا پہلا قول موافق قول شیخین ہوا اور اسی پر یہ مسئلہ مروی ہو پھر انھون نے رجوع
کرکے کہا کہ بغیر ولی کے نکاح نہین جائز ہی مگر اسکے تاریخ تقدیم و تاخیر پر دلیل معلوم ہو جاوے۔م۔ **ولہما ان ما زاد علی العشرۃ حقہا**
دلیل صاحبین یہ کہ دس سے جسقدر زائد مہر ہو وہ عورت کا حق ہی **ف** اور دس درم شرعی واجبات سے ہی۔ **ومن اسقط
حقہ لا یعترض علیہ کما بعد التسمیۃ**۔ اور جس شخص نے اپنا حق ساقط کر دیا اسپر اعتراض نہین ہو سکتا جیسے مہر مسمی ہونے کے
بعد **ف** یعنی اولیاء کے موافق اُسنے عقد مین مہر باندھا پھر شوہر کو اپنے کل یا بعض مہر سے بری کر دیا تو اولیاء کو کچھ اعتراض
نہین بلا خلاف۔ **ولابی حنیفۃ ان الاولیاء یفتخرون بغلاء المہور و یتعیرون بنقصانہا فاشبہ الکفاءۃ**۔ اور
ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ اولیاء (اپنی خاندانی عورتون کے) گران مہرون پر افتخار کرتے ہین اور کمی مہرون پر عار لیتے ہین تو مہر
کم ہونا کفو نہونے کے مشابہ ہوگیا۔ **بخلاف الابراء بعد التسمیۃ لانہ لا یتعیر بہ**۔ بخلاف مسمی ہونے کے بعد بری کرنے کی
صورت کیونکہ اس سے انکو عار نہین ہوتا۔ **واذا زوج الاب ابنتہ الصغیرۃ ونقص من مہرہا او ابنہ الصغیر وزاد
فی مہر امراتہ جاز ذلک علیہما ولا یجوز ذلک لغیر الاب والجد**۔ اور اگر نکاح کر دیا باپ (یا دادا) نے اپنی صغیرہ لڑکی
کا اور اسکے مہر سے کم کر دیا (یعنے مہر مثل سے کم قبول کیا) یا باپ (یا دادا) نے اپنے پسر صغیر کا قبول نکاح کیا اور اسکی جورو کے
مہر مین زیادہ کر دیا (مہر مثل سے) تو یہ کمی و زیادتی صغیر و صغیرہ دونون پر جائز ہوگی اور ایسا کرنا سوائے باپ و دادا کے غیر کو نہین
جائز ہی۔ **وہذا عند ابی حنیفۃ**۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہی **ف** اور یہی صحیح ہی المضمرات۔م۔ **وقالا لا یجوز الحط
والزیادۃ الا بما یتغابن الناس فیہ**۔ اور صاحبین نے کہا کہ صغیرہ کا مہر کم کرنا یا صغیر کی جورو کا زیادہ کرنا جائز نہین مگر
بقدر اسکے جتنا لوگ اپنے اندازہ مین خسارہ اُٹھا لیتے ہین **ف** بعض مشائخ نے کہا کہ اسکے یہ معنی کہ عقد صحیح اور یہ کمی بیشی باطل ہی
اور دوسرون نے جنکا قول شمس الائمہ سرخسی و فخر الاسلام و مصنف نے اختیار کیا ہی کہا کہ۔ **ومعنی ہذا الکلام انہ لا یجوز العقد
عندہما**۔ اس قول صاحبین کے یہ معنی کہ صاحبین کے نزدیک عقد ہی جائز نہین ہوا **ف** یہی اصح ہی الکافی۔ ھع۔ **لان الولایۃ
مقیدۃ بشرط النظر فعند فواتہ یبطل العقد**۔ کیونکہ ولایت تو بشرط نظر مقید ہی یعنی مصلحت کو نگاہ رکھے تو نظر جب فوت ہوئی
تو عقد باطل ہوا **ف** کہ ولایت نہین رہی۔ **وہذا لان الحط عن مہر المثل لیس من النظر فی شئی کما فی البیع**۔ اور
نظر فوت ہونا اس جہت سے کہ مہر المثل سے کم کرنا کچھ بھی نظر مصلحت نہین جیسے بیع مین ہی **ف** کہ جب باپ نے صغیر یا صغیرہ کے
مال کی کوئی چیز جو اسکے ملک مین مثلاً ماں کے ترکہ سے ملی تھی قیمت سے کم فاحش خسارہ کے ساتھ فروخت کی یا فاحش زیادتی کے ساتھ
خریدی تو جائز نہین ہی اسی طرح نکاح مین بھی پس یہ کچھ نظر نہین۔ **ولہذا لم یملک ذلک غیرہما**۔ اور اسی جہت سے سوائے
باپ دادا کے کوئی ولی اُسکا مالک نہوا **ف** یعنی دیگر اولیاء کا ایسا کرنا بالاتفاق نہین جائز ہوا اسی وجہ سے کہ یہ فعل کچھ بھی نظر نہین ہی
تو باپ دادا بھی ہمارے نزدیک مثل بیع کے مالک نہین۔ **ولابی حنیفۃ ان الحکم یدار علی دلیل النظر وہو قرب القرابۃ**۔
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ حکم کا مدار نظر کی دلیل پر ہی اور وہ قرب قرابت ہی **ف**: ہر موقع نظر پر پس جب ہمنے سب سے بڑھکر قرابت
شفقت باپ دادا مین پائی تو حکم کیا کہ انکا ہر فعل پوری نظر کے ساتھ ہی جبکہ باپ کی رائے معقول ہو پس اگر مہر المثل سے کمی یا زیادتی
کی تو وہ بھی پوری مصلحت سے ہی۔ **وفی النکاح مقاصد تربو علی المہر**۔ اور نکاح مین بہت سے مقصد ہین کہ مہر سے اُنکا لحاظ بڑھکر
ہی **ف** وہ انکے خیال سے مہر کی کمی بیشی منظور رکھی کہ اگر بیہودگی و فسق سے ایسا کرین تو یہ خلاف روا نہین ہی بخلاف بیع کے کہ وہ مالی
تصرف ہی۔ **اما المالیۃ ہی المقصودۃ فی التصرف المالی**۔ اور مالی تصرف مین صرف مالیت ہی مقصود ہی **ف** تو شرع نے مال
صغیر کی حفاظت فرمائی۔ اور منجملہ دلیل صحت قول ابی حنیفہ یہ کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ کا نکاح پانچ سو درم پر کیا اور

آنحضرت صلعم نے حضرت فاطمہؓ کا نکاح چارسو درم پر کیا حالانکہ حضرت سیدۃ النساء کا مہر دنیا سے بڑھکر ہونا چاہیے۔ والدلیل عدمناہ فی حق غیرہما۔ اور باپ دادا کے سوائے اولیاء مین ہمارے پاس کوئی دلیل نہین ف۔ کہ انکی شفقت کامل پر مدار ہو کیونکہ انکی شفقت کامل نہین بوجہ بُعد قرابت کے۔ ومن زوج ابنتہ وہی صغیرۃ عبدا۔ اور جسنے نکاح کر دیا اپنی دختر کا درحالیکہ وہ نابالغہ ہو کسی غلام کے ساتھ ف یعنی غیر کفو کے ساتھ۔ او زوج ابنہ وہو صغیر امتہ۔ یا اپنے پسر کی زوجہ کر لیا ایک باندی کو حالانکہ پسر صغیر ہو۔ فہو جائز۔ تو یہ جائز ہے ف۔ جبکہ ایسا کرنے والا باپ یا دادا ہو اور بیٹا اگرچہ ولی اقرب ہے مگر صغیرہ کی صورت مین نا ممکن ہے ہان مجنونہ ماں کی صورت ممکن ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ رح ایضا۔ اور یہ بھی ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ لان الاعراض عن الکفاءۃ لمصلحۃ تفوقہا۔ کیونکہ کفو کی نظر سے منھ موڑنا کسی ایسی بہتری پر نظر کرکے جو کفاءت سے بڑھکر ہے۔ وعندہما ہو ضرر ظاہر لعدم الکفاءۃ فلا یجوز واللہ اعلم۔ اور صاحبین کے نزدیک کفاءت نہونے سے یہ کھلا ہوا ضرر ہے تو نہین جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب (ملحقات) صغیر و صغیرہ جسکی پرورش مین ہے بدون عصبیت کے جیسے ملتقط وغیرہ تو اسکو تزویج کی ولایت نہین۔ ق۔ فرزند اگر بالغ ہو حالانکہ مجنون یا معتوہ ہے تو اسکے جان و مال پر باپ کی ولایت باقی ہے۔ ق۔ اور باپ اگر مجنون یا معتوہ ہو گیا تو اسکے نکاح پر پسر کی ولایت ہے اور مال پر نہین۔ یہی صحیح ہے غ۔ صغیرہ کی دو برابر کے ولیون مین جسنے نکاح کیا جائز خواہ دوسرا اجازت دے یا فسخ کرے۔ س۔ باندی پر سوائے مولی کے کسی کی ولایت نہین۔ س۔ غیبت منقطعہ کہ مسافت سفر ہے اسی پر فتوی ہے۔ ت۔ بلکہ اصح یہ کہ اسکی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہے اور اسی پر فتوی ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ پھر غیبت منقطعہ کی صورت مین اقرب سے ولایت منتقل ہو کر ابعد ولی کو ملجاتی ہے یہی اصح ہے البدائع۔ امام المسلمین یا قاضی نے جس صغیر یا صغیرہ کا نکاح کیا انکو خیار بلوغ حاصل ہے یہی اصح و اسی پر فتوی ہے۔ الکافی۔ ولی کو صغیرہ و صغیر کے نکاح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ دونون راضی نہون اگرچہ صغیرہ ثیبہ ہو۔ ب ع۔ صغیرہ کا ولی نہین اسنے کفو سے نکاح باندھا اور وہان قاضی نہین تو منعقد و خیار بلوغ ہے۔ ت۔ صغیرہ سے دخول بقول صحیح اسوقت جائز ہے کہ متحمل جماع ہو بدون خوف بیماری کے اگرچہ نو برس سے کم ہو ورنہ نہین اگرچہ نو برس سے زیادہ ہو اور یہ عورتون کے کہنے سے ثبوت ہوگا المحیط۔ شافعیہ عورت بالغہ نے بغیر اجازت ولی کے حنفی سے نکاح کیا تو شیخ الاسلام عطاء بن حمزہ نے کہا کہ صحیح ہے اور یون ہی حنفیہ نے جب شافعی مرد سے نکاح کیا الظہیریہ۔ ولی نے اگر غیر کفو سے نکاح کرنے کی صورت مین تفریق چاہنے سے سکوت کیا تو اسکا حق باطل نہوگا اگرچہ زمانہ دراز گذرے یہانتک کہ عورت کے اولاد ہو جاوے شرح الصغیر لقاضیخان اور کہا گیا کہ بعد ولادت کے بھی تفریق کا اختیار ہے۔ ن۔ اگر غیر کفو سے نکاح کیا پھر اولیاء مین سے ایک راضی ہوا تو اسکے برابر والے و کم درجہ کسی کو تفریق کا اختیار نہین مگر اعلیٰ درجہ والے کو فسخ کرانے کا اختیار ہے ق۔ اور یون ہی جب کسی ولی نے عورت کی رضا سے نکاح کر دیا ہو تو اعلیٰ ولی کو اختیار تفریق ہے۔ پھر ولایت مرافعہ عورت کیطرف سے ولی و غیر ولی سبکو حاصل ہے یہی صحیح ہے۔ المحیط

فصل فی الوکالۃ بالنکاح وغیرہا۔

فصل نکاح کی وکالت وغیرہ کے بیان مین۔ نکاح کے لیے وکیل کرنا جائز اگرچہ گواہون کے سامنے نہو۔ التجنیس اور تصرف وکیل مخالفت مفسر مین نافذ نہین اور اگر دو شخص وکیل کیے تو اکیلے کی رائے کا فعل جائز نہین د۔ وصی کو نکاح کرنے کی ولایت نہین المحیط۔ قاضی نے اگر صغیرہ کو اپنے پسر سے بیاہا تو جائز نہین بخلاف باقی اولیاء کے التجنیس والمزید لکن امام مثل قاضی ہے م۔ ویجوز لابن العم ان یزوج بنت عمہ من نفسہ۔ اور چچا کے بیٹے کو روا ہے کہ اپنے چچا کی لڑکی اپنے ساتھ بیاہ لے ف۔ جبکہ وہ صغیرہ ہو اور سوائے اسکے دوسرا ولی نہو ع۔ وقال زفر لا یجوز۔ اور زفر رح نے کہا کہ نہین جائز ہے۔ ف۔ اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو اسکی اجازت ضرور ہے ع د۔ واذا اذنت المراۃ للرجل ان یزوجہا من نفسہ۔ اور اگر عورت نے ایک مرد کو اجازت دی نکاح کے لیے یعنی وکیل کیا کہ اپنے ساتھ اس عورت کو تزویج کرلے۔ فعقد بحضرۃ شاہدین جاز۔ پس اس مرد وکیل نے دو گواہون کے حضور مین عقد کیا تو جائز ہے ف۔ یعنی دو گواہون کے سامنے کہا کہ تم گواہ رہو کہ مین نے فلانہ بنت فلان بن فلان کو بحکم

اجازت اپنے نکاح میں لیا۔ وقال زفر والشافعی لایجوز۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ لہما ان الواحد لایتصور ان یکون مملکا و متملکا کما فی البیع۔ زفر و شافعی رح کی دلیل یہ کہ ایک شخص میں متصور نہیں کہ مالک کرنے والا اور ملک حاصل کرنے والا ہو جیسا کہ بیع میں ہے ف کہ اکیلا متولی بیع نہیں ہو سکتا۔ الا ان الشافعی یقول فی الولی ضرورۃ لانہ لایتولاہ سواہ۔ دونوں کے قول میں اتنا فرق ہے کہ شافعی فرماتے ہیں کہ ولی میں ضرورت ہے کیونکہ اسکے سوائے متولی نہیں ہوتا ف حتی کہ ابن العم مسئلہ اول میں متولی طرفین بضرورت ہو گیا۔ ولا ضرورۃ فی الوکیل۔ اور وکیل میں کچھ ضرورت نہیں ف کیونکہ وکیل دوسرا بن سکتا ہے۔ ولنا ان الوکیل فی النکاح معبر وسفیر۔ اور ہماری یہ دلیل کہ نکاح میں وکیل محض تعبیر کرنے والا اور سفیر ہے ف ذمہ دار نہیں۔ والتمانع فی الحقوق دون التعبیر۔ اور منافات حقوق میں ہے نہ تعبیر میں ف یعنی حقوق میں ایک ہی شخص مالک کرنے والا اور مالک ہونے والا نہوگا کیونکہ دونوں میں منافات ہے اور مالک کرنے کی عبارت بولنا عورت کی طرف سے اور مالک ہونے کی عبارت اپنی طرف سے کچھ منع نہیں۔ ولا ترجع الحقوق الیہ۔ اور حقوق وکیل کیطرف راجع نہیں ہوتے ف تو ذمہ دار نہیں بلکہ خالی عبارت بولتا ہے پس نکاح میں طرفین کا متولی ہو سکتا ہے۔ بخلاف البیع لانہ مباشر۔ برخلاف بیع کے کیونکہ وکیل بیع خود فاعل ہے۔ حتی رجعت الحقوق الیہ۔ حتی کہ وکیل کیطرف حقوق راجع ہوتے ہیں ف پس جسنے کوئی چیز فروخت کی وہ اسکا ذمہ دار ہے تو خالی معبر و سفیر نہوا پس متولی طرفین بعقد بیع نہوگا۔ واذا تولی طرفیہ فقولہ زوجت یتضمن الشطرین۔ اور جب وکیل نکاح طرفین نکاح یعنی ایجاب و قبول کا متولی ٹھہرا تو اسکا یہ کہنا کہ میں نے تزویج کر دیا دونوں شطر یعنی ایجاب و قبول کو متضمن ہے ف یعنی وکیل مذکور نے کہا کہ زوجت فلانۃ من نفسی۔ میں نے فلانہ بنت فلان بن فلان کو اپنے ساتھ تزویج کر دیا الخ تو نکاح پورا ہو گیا۔ ولا یحتاج الی القبول۔ اور محتاج قبول نہیں ف یعنی پھر اس کہنے کی کہ میں نے قبول کیا کچھ حاجت نہیں ہے کیونکہ تزویج کرنا یہی کہ اسکی طرف سے ایجاب و اپنی طرف سے قبول کیا م۔ عورت نے مرد کو یا مرد نے عورت کو وکیل کیا کہ جسکے ساتھ تو چاہے میری تزویج کر دے پس وکیل نے اپنے ساتھ تزویج کی تو نہیں جائز ہے۔ التجنیس والمحیط کیونکہ وکیل کو صرف کارکن قرار دیا گیا۔ د۔ اور اگر وکیل نے اپنی دختر صغیرہ یا کسی صغیرہ کو جسکا ولی ہے بیاہ دے یا اپنے باپ یا بیٹے سے تزویج کی تو نہیں جائز اور بالغہ میں خلاف اور اگر اپنی بالغہ بہن بیاہی تو بالاتفاق جائز ہے المحیط۔ اگر عورت کے وکیل نکاح نے اسکو غیر کفو سے بیاہا تو بالاتفاق باطل اور اگر مہر میں غبن فاحش کم سے بیاہا تو امام کے نزدیک جائز بخلاف صاحبین۔ ق خ۔ مرد نے معین قبیلہ سے کہا وکیل نے دوسری قبیلہ سے یا مہر معجل کے مقدار بڑھا کر بیاہی یا کوئی مخالفت کی تو بالاتفاق جائز نہیں اور اگر مہر میں بغبن فاحش زیادتی سے ہو تو اختلاف مذکور ہے۔ ح م۔ قال وتزویج العبد والامۃ۔ فرمایا اور تزویج کرنا غلام و باندی کا ف خود یا غیر کے فعل سے۔ بغیر اذن مولیٰ ہما۔ بغیر اجازت ہر ایک کے مولیٰ کے۔ موقوف۔ موقوف ہے۔ ف یعنی منعقد ہوا مگر مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہے۔ فان اجاز المولیٰ جاز وان ردہ بطل۔ پس اگر مولیٰ نے اجازت دی تو عقد جائز ہو گیا یعنی لازم ہو گیا اور اُسنے رد کیا تو باطل ہو گیا۔ وکذلک لو زوج رجل امراۃ بغیر رضاہا۔ اور یوں ہی نکاح موقوف ہوگا اگر کسی نے کسی عورت کو بغیر اسکی رضا کے یعنی بدون اجازت کے بیاہ دیا ف مثلاً زید نے جلسہ میں کہا کہ میں نے ہندہ بنت فلان بن فلان کو اس مرد کے نکاح میں دیا اور مرد مذکور نے یا اسکی طرف سے فضولی نے قبول کر لیا۔ اور رجلا بغیر رضاہ۔ یا کسی مرد کو بدون اسکی اجازت کے تزویج کیا ف مثلاً میں نے بکر بن فلان بن فلان کو اس عورت ہندہ سے تزویج کیا اور ہندہ نے یا ہندہ کی طرف سے بھی کسی فضولی نے قبول کیا تو نکاح بکر و ہندہ کی اجازت پر ہے جسکو ابھی معلوم نہیں پس بعد معلوم ہونے کے اگر قبول کیا تو لازم ہو گیا ورنہ باطل ہو گیا۔ وہذا عندنا فان کل عقد صدر من الفضولی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ ہر عقد (خواہ نکاح ہو یا بیع وغیرہ) جو صادر ہوا فضولی سے ف جو وکیل و ایلچی کا متعلق نہیں رکھتا ہے۔ ولہ مجیز اور اس عقد کا کوئی اجازت دینے والا ہو ف جسکے بغیر اجازت یہ کچھ مفید نہوگا۔ انعقد موقوفا علی الاجازۃ۔ تو وہ اجازت پر

موقوف منعقد ہوگا۔ وقال الشافعی تصرفات الفضولی کلھا باطلۃ۔ اور شافعی نے کہا کہ فضولی کے تصرفات سب باطل ہیں
لان العقد وضع لحکمہ والفضولی لایقدر علی اثبات الحکم فیلغو۔ کیونکہ عقد تو اپنے حکم کے واسطے موضوع ہے اور فضولی کو حکم
ثابت کرنے کی قدرت نہیں تو عقد لغو ہوا۔ ف۔ اور لغو کام باطل ہے کیونکہ فضولی سے یہ نہیں ہو سکتا کہ عقد کا ثمرہ خود مترتب کرے بلکہ یہ تو
شوہر و زوجہ کے اختیار میں ہے۔ ولنا ان رکن التصرف صدر من اہلہ مضافا الی محلہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تصرف کا رکن یعنی
ایجاب و قبول صادر ہوا اپنی لیاقت والے سے حالانکہ اپنے محل کی جانب مضاف ہے۔ ف۔ تو منعقد ہوگا لغو نہ ہوگا۔ ولا ضرر فی انعقادہ
اور اسکے منعقد ہونے میں ضرر نہیں۔ ف۔ بلکہ لازم ہونے میں ضرر ہے۔ فینعقد موقوفا حتی اذا رای المصلحۃ فیہ ینفذہ۔ تو یہ
منعقد ہوگا موقوف کی حالت میں حتی کہ اگر مولی یا مرد یا عورت نے مصلحت دیکھی تو اسکو نافذ کریگا۔ ف۔ ورنہ باطل کر دیگا۔ وقد یتراخی
حکم العقد عن العقد۔ اور عقد سے حکم عقد درنگ کر گیا۔ ف۔ یعنی جس دم عقد تھا اُس سے پیچھے جب صاحب عقد نے نافذ کیا اُسوقت
حکم آگیا پس یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ عقد خالی از حکم و لغو ہے۔ ومن قال اشہدوا انی قد تزوجت فلانۃ۔ اور جس مرد نے کہا
کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلانہ عورت کو اپنے نکاح میں لے لیا۔ فبلغہا الخبر فاجازت فہو باطل۔ پھر اس عورت کو خبر پہونچی
پس اسنے اجازت دیدی تو یہ باطل ہے۔ ف۔ بلکہ قبول بھی اسی مجلس میں لازم تھا۔ وان قال آخر اشہدوا انی زوجتہا
منہ۔ اور اگر (اسی مجلس میں) دوسرے نے کہدیا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اس عورت کو اس مرد سے بیاہ دیا۔ ف۔ یا کہا کہ میں نے
اس عورت کی طرف سے قبول کیا۔ فبلغہا الخبر فاجازت جاز۔ پھر اس عورت کو خبر پہونچی پس اُسنے اجازت دیدی تو عقد جائز
ہوا۔ وکذلک ان کانت المرأۃ ہی التی قالت جمیع ذلک۔ اور یونہی اگر عورت ہی نے یہ سب کہا ہو۔ ف۔ یعنی عورت نے
مجلس گواہوں میں کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اپنے آپ کو فلان بن فلان بن فلان کے نکاح میں دیا پس اگر یہ ہوا کہ کسی نے قبول
نکیا بلکہ مرد کو خبر پہونچی اور اُسنے قبول کیا تو باطل ہے اور اگر کسی فضولی نے قبول کیا پھر مرد نے اجازت دی تو جائز ہے۔ وہذا عند
ابی حنیفۃ ومحمد۔ اور یہ سب امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف اذا زوجت نفسہا غائبا فبلغہ الخبر
فاجاز جاز۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر عورت نے اپنے نفس کو مرد غائب کے نکاح میں دیا پھر غائب کو خبر پہونچی اور اُسنے اجازت
دی تو عقد جائز ہوا۔ ف۔ اسی طرح مرد کی جانب سے ہے۔ ع۔ وحاصل ہذا ان الواحد لایصلح فضولیا من الجانبین
او فضولیا من جانب واصیلا من جانب عندہما خلافا لہ۔ اور اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ایک
آدمی دونوں طرف سے فضولی یا ایک جانب سے فضولی و ایک جانب سے اصیل نہیں ہو سکتا اور ابو یوسف کے نزدیک ہو سکتا ہے
ولو جری العقد بین الفضولیین او بین الفضولی والاصیل جاز بالاجماع۔ اور اگر عقد ایجاب و قبول دو فضولیوں میں
(ایک مرد کی طرف سے اور دوسرا عورت کی طرف سے) یا ایک فضولی اور ایک اصیل میں جاری ہوا تو بالاجماع جائز ہے۔ ف۔ بشرطیکہ مجلس
واحد ہو اور گواہ موجود ہوں۔ ہو یقول لو کان مامورا من الجانبین ینفذ فاذا کان فضولیا توقف۔ ابو یوسف کہتے ہیں
کہ اگر ایک شخص دونوں جانب سے وکیل ہوتا تو نکاح نافذ ہو جاتا پس فضولی ہے تو نکاح متوقف ہو جاوے۔ ف۔ پس ایک ہی شخص
دونوں طرف سے فضولی ہو سکتا ہے۔ وصار کالخلع والطلاق والعتاق علی مال۔ اور ایسا ہو گیا جیسے خلع اور مال پر طلاق
یا مال پر آزادی۔ ف۔ کیونکہ ان سب میں بھی ایجاب کے قبول کرنے کی حاجت ہے۔ پس اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اسقدر پر اپنی جورو
کو خلع دیا اور مجلس میں کسی نے قبول نکیا پھر عورت کو خبر پہونچی اور آگاہ ہونے کی مجلس میں اُسنے قبول کر لیا تو بالاتفاق جائز ہے اسی طرح
میں نے اسقدر مال پر طلاق دی یا اتنے مال پر اپنا غلام آزاد کیا پھر عورت اور غلام کو خبر پہونچی اور اسنے قبول کیا تو جائز ہے پس اسی طرح
عقد نکاح میں ہونا چاہیے کہ اجازت پر موقوف ہو۔ ولہما ان الموجود شطر العقد۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ جو کچھ موجود
ہے وہ عقد کا آدھا حصہ ہے یعنی صرف ایجاب پایا گیا۔ لانہ شطر حالۃ الحضرۃ فکذا عند الغیبۃ۔ کیونکہ حاضری کی حالت میں وہ فقط

تو غائب ہونیکی حالت مین بھی نصف ہی ف بہرحال ایک سے صرف آدھا عقد حاصل ہوتا ہی - **وشطر العقد لا یتوقف علی**
ما وراء المجلس کما فی البیع - اور نصف عقد مجلس کے سوائے پر موقوف نہیں رہتا جیسے بیع مین ہی ف کہ اگر بائع یا مشتری نے ایجاب
کیا اور دوسرے نے قبول نکیا تھا کہ مجلس بدلی حتی کہ کسی کام مین مشغول ہوا یا کھڑا ہوگیا تو ایجاب مذکور باطل ہوگیا اور خارج مجلس پر موقوف
نہ رہا - ایسا ہی عقد نکاح مین ہی - **بخلاف المامور من الجانبین** - برخلاف وکیل واحد کے جو دونون جانب سے مامور ہو ف تو
نکاح مین خود عاقد نہین بلکہ دونون کی طرف سے عبارت ادا کرنے والا ہی - **لانہ ینتقل کلامہ الی العاقدین** - کیونکہ وکیل کا کلام دونون
عاقدون کی جانب منتقل ہوجاتا ہی ف تو اسنے ایک کا ایجاب بیان کردیا اور دوسرے کا قبول بیان کیا - اسی واسطے وہ ذمہ دار
نہین ہوتا اور بیع مین وکیل ذمہ دار ہی لہذا طرفین سے ایک نہین ہوسکتا - الحاصل عبارت ادا کرنا دو یا زیادہ کی طرف سے ایک
شخص سے ممکن ہی اور ایجاب یا قبول کا پیدا کرنا ایک کی طرف سے ایک ہی جزو ہوسکتا ہی اور فضولی بھی پیدا کرنے والا ہی تو اس سے
ایک ہی جزو ممکن ہی - **وما جری بین الفضولیین عقد تام** - اور جو عقد کہ دو فضولیون مین جاری ہوا وہ پورا عقد ہی ف ایک نے
ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا - **وکذا الخلع واخواتہ** - اور یہی حکم خلع اور اسکی دونون بہنون ف یعنی مال پر طلاق وعتاق
کا ہی کہ یہ سب بھی عقود تام ہین - **لانہ تصرف یمین من جانبہ حتی یلزم** - کیونکہ یہ تو شوہر یا مولی کی طرف سے قسم کا تصرف ہی حتی کہ
وہ لازم ہوتا ہی ف یعنی گویا شوہر نے کہا کہ اگر عورت اتنا مال دے تو مین نے اسکو طلاق دی تو یہ قسم یعنی شرط پر تعلیق کرنا ہوتا ہی اسی
جہت سے لازم ہوجاتا ہی اور شوہر کو بعد اسکے یہ اختیار نہین ہوتا کہ اپنے قول سے پھر جاوے اور اگر ایجاب ہوتا تو پھر سکتا تھا - **فیتم بہ**
تو یہ قول شرطیہ صرف شوہر یا مولی کے ساتھ پورا ہوجاتا ہی ف کسی دوسرے کی حاجت ہی نہین پھر اگر شرط پائی گئی یعنے عورت نے
مال خلع دیا یا مال طلاق یا غلام نے مال عتاق دیا تو جزا لازم آئی یعنی طلاق یا عتاق واقع ہوگیا - خلاصہ یہ کہ طلاق وخلع وعتاق
مین ایجاب وقبول کا عقد نہین بلکہ شرط ہی کہ وہ شوہر یا مولی کے قول پر پوری ہی - ہان عورت کی طرف سے یہ مالی تصرف ہی حتی کہ
اگر عورت نے کہا کہ مین نے اپنے شوہر سے ہزار درم پر خلع قبول کیا اور مجلس مین کسی فضولی نے جواب نہ دیا پھر شوہر کو خبر پہونچی اور
اسنے قبول کیا تو نہین صحیح ہی اسی طرح غلام کی طرف سے مالی تصرف ہی - غ ع ح - **ومن امر رجلا ان یزوجہ امرأۃ** - اور اگر ایک
مرد نے کسی کو وکیل کیا کہ اسکے ساتھ کوئی ایک عورت بیاہ دے ف پس وکیل نے تعداد مین مخالفت کی - **فزوجہ اثنتین فی عقدۃ لم**
تلزمہ واحدۃ منہما - پس وکیل نے دو عورتین ایک عقد مین تزویج کردین تو موکل کو دونون مین سے کوئی لازم نہوگی ف یہی صحیح
ہی قاضیخان - **لانہ لا وجہ الی تنفیذہما للمخالفۃ** - کیونکہ مخالفت کی وجہ سے دونون کا عقد نافذ کرنے کی کوئی وجہ نہین ہی - **ولا الی**
التنفیذ فی احدہما غیر عین للجہالۃ - اور نہ اسکی وجہ کہ دونون مین سے ایک غیر معین کا نکاح نافذ کیا جاوے بوجہ جہالت کے
ف اور بیفائدہ ہونے اور ضرر ہونے کے - **ولا الی التعیین لعدم الاولویۃ** - اور نہ معین کرنے کی راہ ہی کیونکہ کسی کو دوسری پر
اولویت نہین ہی - **فتعین التفریق** - تو معین ہوا یہی کہ دونون عورتون وشوہر مین فرق کردیا جاوے ف بلکہ یہ متعین ہوا کہ نکاح لازم
نہوگا لیکن اگر موکل نے دونون یا ایک معین کو جائز رکھا تو جائز ہوجائیگا اور اگر وکیل نے دو عقدون مین تزویج کی تو پہلی نافذ ہی اور اگر
ایک معین عورت کا حکم دیا تھا اور وکیل نے اسکے ساتھ مین دوسری ملاکر ایک عقد مین بیاہی تو معین اولی وہ نافذ ہی اور دوسری کا نکاح
موکل کی اجازت پر ہی یہ سب وجہین امام مصنف کے اشارہ دلیل سے نکلتی ہین اور شروح مین تصریح کردی - م - **ومن امرہ امیر** -
اور جس وکیل کو حکم کیا کسی امیر نے ف اگرچہ قریش کے امراء مین سے ہو - جامع الصغیر - **بان یزوجہ امرأۃ** - بایطور کہ امیر کے
ساتھ ایک عورت کا نکاح کردے - **فزوجہ امۃ** - پس وکیل نے اسکے ساتھ ایک باندی بیاہی ف پس اگر وکیل کی باندی ہو تو جائز
نہین جائز ہی - ق - **اور اگر لغیرہ جاز** - یہ باندی کسی غیر کی ہو تو جائز ہی - **عند ابی حنیفۃ رح رجوعا الی اطلاق اللفظ وعدم التہمۃ**
یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہی بدلیل رجوع کرنے اطلاق لفظ کی طرف اور تہمت نہونے کے ف یعنی امیر مذکور نے لفظ عورت کو مطلق کہا

اسمین باندی شامل ہو تو وکیل نے اسپر عمل کیا اور چونکہ وکیل کی باندی نہیں کہ اسکی منفعت کا اتہام ہو بلکہ غیر کی باندی ہو تو جائز ہو۔ وقال ابو یوسف ومحمد لا یجوز الا ان یزوجہ کفوا۔ اور ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ نہیں جائز ہو مگر یہی کہ امیر مذکور کو اسکی کفو عورت بیاہے ف خواہ امیر ہو یا کوئی اور شخص ہو جو آزاد مرد ہو۔ لان المطلق ینصرف الی المتعارف وہو التزوج بالاکفاء۔ کیونکہ لفظ مطلق پھرتا ہو متعارف کی طرف یعنی جو رواج ہو اور وہ ہمسر عورتوں سے بیاہ کرنا ف اس سے نکلا کہ صاحبین کے نزدیک عورت کی طرف سے بھی کفو ہونا معتبر ہو۔ القاضیخان۔ قلنا العرف مشترک۔ ہم جواب دینگے یہ کہ رواج تو مشترک ہو۔ ف آزاد لوگ باندیوں سے بھی نکاح کرتے ہین۔ او ہو عرف عملی فلا یصلح مقیدا۔ یا یہ کہ رواج کفو کا عملی رواج ہو تو وہ لفظ کو خاص کرنے کے لایق نہیں ہو ف بلکہ عرف لغوی ہوتا تو تخصیص کر سکتا۔ م۔ اگر اندھی یا کانی یا لولی لنگڑی یا مجنونہ یا بدصورت یا ہاتھ پاؤن کٹی بیاہی تو بقول ابو حنیفہ رح جائز ہو اور اگر عورت کی طرف سے وکیل ہو اور غیر کفو بیاہا تو بالاجماع نہین جائز ہو اور اگر کفو ہو مگر اندھا و لانگڑا و خصی و عنین ہو تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہو القاضیخان۔ م۔ وذکر فی الوکالۃ ان اعتبار الکفاءۃ فی ہذا استحسان عندہما۔ اور مبسوط کی کتاب الوکالۃ مین مذکور ہو کہ صاحبین کے نزدیک اس مسئلہ مین عورت کے کفو ہونے کا اعتبار بطور استحسان ہو ف یعنی قیاس تو اطلاق ہو کہ عورت کفو ہو یا نہو جیسا امام رح نے کہا لیکن استحساناً کفو عورت بہ وکالت مخصوص ہوگی۔ لان کل احد لا یعجز عن التزوج بمطلق الزوج فکانت الاستعانۃ فی التزوج بالکفو واللہ اعلم۔ کیونکہ مطلق عورت (اندھی دھندھی بدتر) سے نکاح کر لینے مین کوئی بھی عاجز نہین تو وکیل سے مدد لینا کفو عورت کے ساتھ نکاح کرنے مین ہو واللہ تعالے اعلم ف لیکن اس توجیہ مین تو لازم ہوگا کہ کفو ہو اور موکل کے لائق بعجب معروف ہو حتی کہ بدصورت مکروہہ بھی نہو۔ اور عینی مین خلاصہ سے نقل کیا کہ اگر غیر قابل جماع لڑکی یا رتقاء یا قرناء بیاہی تو بالاجماع جائز نہین ہو انتہی۔ مخفی نہین کہ بہت مکروہ یا معیوب بھی طبعاً قابل جماع مزاج نفیس نہین تو بمنزلہ رتقاء ہوئی۔ فافہم واللہ تعالی اعلم۔ م۔ (فرع) فضولی کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہین ہو۔ چند لوگون کو ایک عورت کے باپ پاس منگنی کو بھیجا باپ نے کہا کہ مین نے اسکے ساتھ بیاہ دی اور انمین سے ایک نے مرد کے لیے قبول کی تو جائز اور اسی پر فتویٰ ہو ع

باب المہر

یہ باب مہر کے بیان مین ہو۔ رکن و شرط نکاح کے بعد حکم شروع کیا اور منجملہ احکام کے مہر ہو چنانچہ مبسوط مین مصرح ہو۔ ن ع قال ویصح النکاح وان لم یسم فیہ مہر۔ فرمایا اور نکاح صحیح ہوجاتا ہو اگرچہ عقد مین مہر بیان نہو ف اسپر اجماع ہو اور اللہ تعالی نے حکم ایسے طلاق کا بیان فرمایا جو عورت کو قبل دخول کے دیگئی حالانکہ عقد مین مہر مفروض نہ تھا۔ اس سے منصوص ہوا کہ عقد بدون بیان مہر صحیح ہوچکا تھا ورنہ طلاق نہوتی۔ م۔ لان النکاح عقد انضمام وازدواج لغۃ فیتم بالزوجین۔ کیونکہ نکاح از راہ لغت کے ایک عقد ضم ہونے اور جفت ہونے کا نام ہو تو وہ شوہر و زوجہ کے ساتھ تمام ہوجائیگا ف اپنے تمام ہونے مین کسی دوسری چیز کا محتاج نہوگا۔ ثم المہر واجب شرعا ابانۃ لشرف المحل فلا یحتاج الی ذکرہ لصحۃ النکاح۔ پھر مہر ایک شرعی واجب ہو بغرض اظہار شرافت محل کے یعنی زوجہ کے تو نکاح صحیح ہونے کے لیے اس واجب کو ذکر کرنے کی ضرورت نہین ہو ف بالجملہ یہ شرط نہیں ہو۔ وکذا اذا تزوجہا بشرط ان لا مہر لہا لما بینا۔ اور اسی طرح اگر عورت کو اس شرط سے عقد مین لیا کہ اس کے واسطے کچھ مہر نہین ہو۔ تو بھی مہر واجب ہوگا) بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ف کہ وہ حق شرعی ہو تو آدمی کے نفی کرنے سے نفی نہوگا۔ وفیہ خلاف مالک۔ اور اسمین امام مالک کا خلاف ہو ف کیونکہ بیع مین اگر شرط ہو کہ ثمن کچھ نہیں تو فاسد ہو تو نکاح بدرجہ اولی فاسد ہو لیکن ہم کہتے ہین کہ بیع مین شرط فاسد مفسد ہو نہ نکاح مین یا کہا جاوے کہ بیع کا رکن خالی بعت یعنی ہمین نے

یا اسی قدر نہین بلکہ ہم نے بجا عوض اتنے دام کے۔ تو جب دام ہمون رکن نہ رہے ہو اور عقد نکاح مین مال بالاتباع رکن نہین اور ہی
ب ملی ہو۔م۔ و اقل المهر عشرة دراهم۔ اور کمتر مہر دس درم ہین ف امام محمد نے کہا یعنی دس درم وزن چاندی اگرچہ
کی قیمت سکہ دار درم سے دس سے کم ہو بخلاف سرقہ کے نصاب کے کہ وہان دس درم سکہ کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائیگا۔ اور یہ
ق عورت محمودگی کمی کے لیے ہو ورنہ مہر کا اندازہ اسی نصاب سرقہ پر ہی کیونکہ قرآن مین مال مجمل ہو تو مقدار نکالنا سرقہ سے اس
یاس سے کہ دس درم سلکی چوری پر ایک عضو یعنی ہاتھ کاٹنا حلال ہو تو دس درم مال پر عورت کی بضع حلال ہی اور اسی اندازہ
سرقہ پر دیگر ائمہ نے قیاس کیا لہذا ہر ایک کے نزدیک نصاب سرقہ مین جو اختلاف ہو وہی مقدار مہر مین واقع ہوا چنانچہ امام مالک کے
نما کہ کمتر مہر چوتھائی دینار یا تین درم ہین کہ اسی قدر مال چرانے پر مالک رح کے نزدیک ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور یون ہی علما کے تابعین
ین مقدار مین اختلاف ہو۔م نع۔ **وقال الشافعی** - واحمد - **ما یجوز ان یکون ثمنا فی البیع یجوز ان یکون مهرا لها**
نه حقها فيكون التقدير اليها۔ اور امام شافعی (اور احمد) نے کہا کہ جو چیز کہ بیع مین دام ہو سکتی ہی (شراب مردار خون نہو)
وہ عورت کے واسطے مہر ہو سکتی ہی کیونکہ مہر عورت کا حق ہو تو اندازہ عورت ہی کے سپرد ہی ف شرع نے کچھ لازم نہین کردیا۔ ہم
کہتے ہین کہ قولہ تعالی قد علمنا ما فرضنا علیهم - مہر مفروض پر نص ہو لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ نان ونفقہ مین ہے اور استدلال
بقولہ تعالی ان تبتغوا باموالکم - بھی تمام نہین کیونکہ اموال مطلق ہین اور یہ کہنا کہ مجمل ہو معقول نہین اسی واسطے امام مصنف نے
حدیث وقیاس سے استدلال کیا - **ولنا قوله عليه السلام ولا مهر اقل من عشرة دراهم** - اور ہماری دلیل یہ حدیث جسمین ایک
اور دس درم سے کم مہر نہین ہو ف رواه الدارقطنی والبیهقی - اور اسکے اسناد ضعیف ہی لیکن فصل الکفارة مین گزرا کہ کثرت
طرق وتقویت آثار سے قابل حجت ہی چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہو کہ ہاتھ نہین کاٹا جاوے دس درم سے کم مین اور مہر نہوگا
دس درم سے کم۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی اور اسناد اگرچہ ضعیف ہو لیکن تین طرق سے آئی اور دارقطنی نے جابر رض سے روایت
کی جس سے قوت ہو۔ اور یہ تقدیر رائے سے نہین تو سماعی بمنزلہ حدیث ہو لیکن معارضہ کیا گیا بچند احادیث اول حدیث عبدالرحمن
بن عوف کہ جسمین آنحضرت صلعم نے عبد اللہ بن عمرو خطاب کیا کہ تونے اسکو مہر کیا دیا عرض کیا کہ ایک نواۃ بھر سونا - تو فرمایا کہ تجھے
اللہ تعالی برکت دے تو اسکا ولیمہ بھی کردے اگرچہ ایک بکری سے ہو - رواه الائمة الستة - اکثرون کے نزدیک ایک نواۃ کا وزن پانچ درم
ہو اور بعض نے کہا کہ نواۃ چھوہارے کی گٹھلی تو یہ بہت زیادہ ہوا - حدیث دوم جسمین ایک عورت نے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم کو ہبہ کرنا چاہا تھا آپ نے انکار فرمایا تو ایک صحابی نے درخواست کی آخر آپ نے فرمایا کہ تلاش کر اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو - رواہ البخاری
ومسلم - حدیث سوم حدیث جابر رض مرفوع ہو کہ جسنے عورت کے صداق مین ایک لپ بھر آٹا یا چھوہارے دیے تو اسنے اسکو حلال کرلیا
لیکن ابوداؤد نے موقوف کو ترجیح دی - حدیث چہارم آپ نے جوڑی جوتیون پر ایک عورت کا مہر جائز رکھا رواه الترمذی وصححه اور
اسمین روایات طبرانی ودارقطنی وغیرہ اور بھی ہین - لیکن تحقیق یہ ہو کہ حدیث چہارم بہت ضعیف ہو اور حدیث سوم باوجود ضعیف کے
قول جابر رض ہو - اور یہ دونون روایتین متعہ کے حلت کا مال ہو چنانچہ ایک چادر وغیرہ پر اول مین جائز تھا اور حدیث اول مین وزن
نواۃ مجہول ہو پس صحیح حدیث دوم ہو جسمین لوہے کی انگوٹھی تلاش کرنے کا حکم دیا - لیکن یہ تصریح نہین کہ لوہے کی انگوٹھی پورا مہر ہی
کیونکہ شاید یہ بدین معنی ہو کہ کوئی خفیف مقدار عورت کو پیشگی دیدے بلکہ بعض صحابہ وتابعین مثل ابن عباس وابن عمر اور زہری
وغیرہ سے آیا کہ بدون تعجیل دیے دخول منع ہو کیونکہ ابن عباس رض نے روایت کی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت سیدة النساء
رضی اللہ عنہا سے زفاف چاہا تو حضرت صلعم نے ارشاد فرمایا کہ اسکو کچھ پیشگی دیدے حتی کہ فرمایا کہ اپنی زرہ دیدے کما رواہ ابوداؤد و
والنسائی حالانکہ مہر حضرت سیدہ رض کا چارسو درم تھے - پس شاید کہ لوہے کی انگوٹھی بطور تعجیل مراد ہو کیونکہ اسی حدیث مین جب انگوٹھی
بھی نہین ملی تو فرمایا کہ مین نے اس عورت کو تیرے نکاح مین بمقابلہ اسکے دیا جو تیرے پاس قرآن ہو - اس سے ظاہر ہو کہ مال کا مقابلہ نہین

حالانکہ قولہ تعالی ان تبتغوا باموالکم۔ سے مال کا مقابلہ منصوص ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث کے معنی آیت سے مخالف نہوں پس اگرچہ ظاہر احادیث
بیشک نظر آتی ہین کہ دس درم سے مہر کم جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہی کہ ظاہری احادیث بہت ہین جنسے دس سے مہر کم معلوم
ہوتا ہے لیکن اوفق یہ کہ آیات و احادیث و آثار سب کو موافق کرنے مین یہی احوط وارجح نکلتا ہے کہ مہر دس سے کم نہو اسواسطے کہ کمی کرنا
بالاجماع واجب نہین ہے اور اگر کم دس سے جواز نہو تو حرمت متحقق ہوگی پس احوط یہ ہوا کہ دس سے کم نہو اور احوط لینا ایسے مقام پر واجب
ہوتا ہے پس جزم کیا گیا کہ مہر دس سے کم نہین ہے۔ ولانہ حق الشرع وجوبا اظہارا لشرف المحل۔ اور اس دلیل سے کہ مہر ایک
شرعی حق بطور واجب ہے بغرض شرافت محل ظاہر کرنے کے ف جسکو اللہ تعالی نے حلال فرمایا۔ فیقدر بما لہ خطر۔ تو ایسے مقدار
سے اندازہ کیا جاوے جسکی کوئی شان وقعت ہے۔ وہو العشرۃ استدلالا بنصاب السرقۃ۔ اور یہ مقدار کم سے کم شرع مین
دس درم ہے بدلیل نصاب سرقہ ف کہ شرع نے اس مقدار چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور حدیث دس درم مہر اور اثر علی کرم اللہ وجہہ
سے موافقت ہے تو اسی پر عمل واجب ہوا۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ ولو سمی اقل من عشرۃ فلہا العشرۃ۔ اور اگر عقد مین دس درم
سے کم بیان ٹھہرا تو بھی عورت کو دس درم پورے مستحق ہین۔ عندنا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے ف یعنی بقول ابوحنیفہ وصاحبین۔
وقال زفر مہر المثل لان تسمیۃ ما لا یصلح مہرا کالعدم۔ اور زفر رح نے کہا کہ اس صورت مین عورت کو مہر المثل ملیگا کیونکہ ایسے
مقدار کا نام لینا جو مہر ہونے کے لائق نہین بمنزلہ بیان نکرنے کے ہے ف اور بالاتفاق جب مہر بیان نکیا جاوے تو مہر المثل
دلایا جاتا ہے۔ ولنا ان فساد ہذہ التسمیۃ لحق الشرع۔ اور ہماری حجت یہ کہ اس بیان مہر کا فاسد ہونا بنظر حق شرعی ہے ف
ورنہ عورت تو راضی ہو چکی۔ وقد صار مقضیا بالعشرۃ۔ اور حق شرع کا دس سے پورا ادا ہو جاتا ہے ف تو اسی قدر بڑھا دیا جاوے
فاما ما یرجع الی حقہا فقد رضیت بالعشرۃ لرضاہا بما دونہا۔ رہا جو عورت کے حق کی جانب راجع ہے تو وہ دس پر راضی ہوگی
کیونکہ وہ دس سے کم پر راضی ہو چکی۔ ف تو جب حق الشرع وحق عورت دونون دس پر پورے ہو چکے تو مہر المثل کا حکم نہوگا۔ ولا
معتبر بعدم التسمیۃ لانہا قد ترضی بالتملیک بغیر عوض تکرما ولا ترضی فیہ بالعوض الیسیر۔ اور مہر بیان نہونے کی صورت
پر اسکا قیاس کچھ نہین ہو سکتا کیونکہ عورت کبھی اپنا بضع رکھنے کو بغیر عوض کے مالک کرنے پر راضی ہو جاتی ہے اور خفیف عوض پر
راضی نہین ہوتی ف حالانکہ یہان وہ دس سے بھی کم پر راضی ہو چکی تو ایک کا قیاس دوسرے پر قیاس مع الفارق ہے پھر اس
اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ۔ ولو طلقہا قبل الدخول بہا تجب خمسۃ۔ اور اگر مرد نے اسکو قبل اسکے ساتھ دخول کے طلاق دیدی
تو پانچ درم واجب ہونگے ف کیونکہ مہر دس پورا کر دیا گیا۔ عند علمائنا الثلثۃ۔ یہ ہمارے تینون علماء کے نزدیک ہے۔ وعند زفر
تجب المتعۃ کما اذا لم یسم شیئا۔ اور زفر رح کے نزدیک متعہ واجب ہوگا جیسے اس صورت مین کہ مہر کچھ بیان نکیا ہو۔ ف متعہ
وہ چیز از قسم لباس وغیرہ جس سے تمتع و نفع لیا جاتا ہے اسکا بیان آویگا۔ ومن سمی مہرا عشرۃ فما زاد فعلیہ المسمی ان دخل
بہا او مات عنہا۔ اور جسنے مہر بیان کیا ہو دس درم یا زیادہ تو اسپر بیان کیا ہوا مہر واجب ہوگا بشرطیکہ عورت کے ساتھ دخول کر لیا ہو
یا اسکو چھوڑ کر مر گیا ہو ف کیونکہ مہر موکد ہو گیا۔ لانہ بالدخول یتحقق تسلیم المبدل۔ کیونکہ دخول کے ذریعہ سے مبدل سپرد کرنا متحقق
ہو گیا ف مبدل عورت کی بضع ہے جسکا بدل مہر ہے۔ وبہ یتاکد البدل۔ اور اسی بضع کی سپردگی سے بدل یعنی مہر متاکد ہو جاتا ہے۔
وبالموت ینتہی النکاح نہایتہ والشیء بانتہائہ یتقرر ویتاکد فیتقرر بجمیع مواجبہ۔ اور موت کی وجہ سے نکاح اپنی تمامی انجام کو
پہونچتا ہے اور ہر چیز اپنی انتہاء کو پہونچنے پر متقرر و متاکد ہو جاتی ہے تو نکاح اپنے جمیع مواجب کے ساتھ متقرر ہوا ف تو مہر بھی واجب
ہوا۔ واضح ہو کہ دخول حقیقۃً وطی ہے اور اسی کے حکم مین خلوت صحیحہ ہے کہ وطی سے کوئی مانع نہو۔ وان طلقہا قبل الدخول والخلوۃ
فلہا نصف المسمی۔ اور اگر مرد نے جورو کو قبل دخول اور قبل خلوت صحیحہ کے طلاق دی تو عورت کے لیے بیان کیے ہوئے مہر کا نصف
ہے ف بشرطیکہ مہر بیان ہوا ہو۔ لقولہ تعالی وان طلقتموہن من قبل ان تمسوہن وقد فرضتم لہن فریضۃ فنصف

ما فرضتم الآیۃ - بدلیل قولہ تعالیٰ وان طلقتموھن الخ - یعنی اگر تم نے عورتون منکوحہ کو طلاق دی قبل اسکے کہ انکو مساس کرو حالانکہ تم نے
انکے لیے فریضہ مقرر کیا ہو تو نصف اس مقدار فریضہ کا واجب ہو - آخر تک ف مساس کنایہ دخول سے ہو اور خلوت صحیحہ مانند دخول
کے ہو - والاقیسۃ متعارضۃ - اور قیاسات یہان متعارض ہین - ففیہ تفویت الزوج الملک علی نفسہ باختیارہ - پس اسمین
شوہر کا اپنے حق مین اپنے اختیار سے ملک کو کھونا ظاہر ہو ف تو عورت کل مہر کی مستحق نظر آتی ہو - وفیہ عود المعقود علیہ الیہا
سالما - اور اسمین عورت کی طرف معقود علیہ یعنے بضع کا پورا سالم پھر جانا ظاہر ہو ف تو قیاس یہ کہ عورت کو کچھ نہ ملے - تو قیاسات
متعارض ہین - فکان المرجع فیہ النص - تو نص کی طرف مرجع ٹھہرا ف جسمین نصف مہر منصوص ہو - وشرط ان یکون
قبل الخلوۃ لانہا کالدخول عندنا علی ما نبینہ انشاء اللہ تعالیٰ - اور متن مین شرط کی کہ خلوت سے پہلے ہو اسلیے کہ خلوت
ہمارے نزدیک مانند دخول کے ہو چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے - قال وان تزوجہا ولم یسم لہا مہرا او تزوجہا
علی ان لا مہر لہا فلہا مہر مثلہا ان دخل بہا او مات عنہا - قدوری نے کہا اور اگر عورت کو تزوج کیا اور اسکے لیے مہر بیان
نکیا یا تزوج کیا اس شرط پر کہ عورت کے لیے کچھ مہر نہین ہو تو بہر صورت عورت کو اسکا مہر المثل ہو بشرطیکہ عورت سے دخول کیا یا
چھوڑکر مرگیا ہو ف یا عورت پہلے مرگئی - ع - اور شافعی کے نزدیک بلا مہر صحیح ہو پھر کیا مرجانے یا دخول ہونے مین کچھ لازم ہوگا تو
فرمایا - وقال الشافعی لا یجب شئی فی الموت - اور شافعی رح نے کہا کہ موت کی وجہ سے کچھ واجب نہوگا ف جبکہ دخول نہوا
ہو بلکہ میراث پاویگی اور عدت بیٹھے - اور یہ بعض شافعیہ رحمہم اللہ کا قول روایت کیا - واکثرہم علی انہ یجب فی الدخول - اور
دخول کی صورت مین اکثر اصحاب شافعیہ کا یہ قول کہ مہر واجب ہوگا ف اور بعض کے نزدیک مثل موت کے دخول مین بھی کچھ واجب
نہوگا - لہ ان المہر خالص حقہا فیتمکن من نفیہ ابتداء کما تتمکن من اسقاطہ انتہاء - دلیل شافعی رح یہ کہ مہر عورت کا
خالص حق ہو تو وہ اس کو ابتدا مین ندارد کر سکتی ہو جیسے اسکو آخر مین ساقط کرنے کا اختیار ف بالاتفاق حاصل ہو پس جب
عقد کے وقت شرط کی کہ بلا مہر ہو تو صحیح ہوا اور کچھ مہر نہین اور بیان نکرنے مین دلالت ہو کہ اسنے اپنا حق ساقط کیا پھر بعد موت قبل
دخول مین بھی کچھ لازم نہوا اور دخول واقع ہونے مین دو قول ہین اکثر کے نزدیک مہر لازم آویگا - ولنا ان المہر وجوبا حق الشرع
علی ما مر - اور ہماری دلیل یہ کہ مہر از راہ وجوب کے حق شرعی ہو چنانچہ گذرا ف تو ساقط کرنے سے ابتداءً ساقط نہوگا بلکہ دس درم
لازم ہوگا - وانما یصیر حقا لہا فی حالۃ البقاء - اور عورت کا حق تو صرف بقاء کی حالت مین ہوجاتا ہو ف یعنی ابتداء مین حق شرع
جو مہر لازم آیا وہ آخر اسی عورت کا حق ہوگیا - فتملک الابراء دون النفی - تو عورت کو بری کرنے کا اختیار ہو نہ نفی کرنے کا ف
پس ابتداء مین مہر بیان نکرنے یا اس شرط سے کہ مہر کچھ نہین ہو کچھ نفی نہین ہوگا بلکہ مہر لازم آویگا پھر جب لازم ہوکر عورت کا حق
ہوگیا اب وہ چاہے معاف کردے - یہی قول ابن مسعود رض و حسن بصری کا اور مرسل حدیث مرفوع بروایت ابن ابی شیبہ اور حسن بن
حیی و ابن شبرمہ و ابن ابی لیلی و احمد و اسحق و ابو ثور و ابن جریر و داؤد کا اور یہی بویطی نے شافعی سے روایت کیا - مع - اور محیط مین
ہو کہ مہر سے حق اولیاء بھی متعلق ہو کہ وہ خاندانی عورتون کے مہر سے کم نہو - ع ھ - ولو طلقہا قبل الدخول بہا فلہا المتعۃ
اور اگر ایسی عورت کو جسکا مہر بیان نہوا یا شرط عدم مہر ٹھہری ہو قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے لیے متعہ واجب ہو ف کیونکہ
مہر تو مہر المثل ہو تو متعہ صرف طلاق قبل دخول مین ہو - لقولہ تعالیٰ ومتعوھن علی الموسع قدرہ الآیۃ - بدلیل قولہ تعالیٰ
ومتعوھن الخ یعنی ایسی مطلقہ غیر مدخولہ کو متعہ دو غنی پر بقدر اسکی وسعت کے اور تنگدست پر بقدر اسکی وسعت کے الخ - ثم ہذہ
المتعۃ واجبۃ رجوعا الی الامر - پھر یہ متعہ واجب ہو بنظر صیغہ امر کے ف یعنی متعوھن - حکم امر ہو جو واجب ہوتا ہو سوائے قرینہ کے
وفیہ خلاف مالک - اور اسمین امام مالک رح کا خلاف ہو ف کہ یہ متعہ مستحب ہو کیونکہ حقا علی المحسنین فرمایا تو احسان مستحب ہو
جواب یہ کہ صیغہ امر اور حقا اور علی کی دلیل سے وجوب واضح ہو اور محسنین تو ہر فرض و واجب ادا کرنے والے لوگ ہین نہ انکہ خالی

مستحب ادا کریں اور صحیح یہ کہ مذہب مالک مثل ہمارے ہو س ع - تو متعہ واجب ہو - والمتعۃ ثلثۃ اثواب من کسوۃ مثلہا - اور
متعہ تین کپڑے ایسی عورتون کے لباس سے ہین ف یعنی ادنی درجہ الیمن سے ہو تو سوتی اور اوسط ہو تو قز اور اعلی درجہ کی ہو
تو ریشمی تین کپڑے کمافی الینابیع یہی صحیح ہو ع - وہی درع وخمار وملحفۃ - اور وے درع یعنی کرتی اور معجر اور چادر ہین ف کیونکہ
یہی اکثر عادت ہو - اور معجر اوڑھنی جو سر اور گردن و سینہ تک ڈھانکتی ہو - وہذا التقدیر مروی عن عائشۃ وابن عباس - اور
متعہ کا یہ اندازہ مقدر کرنا حضرت عائشہ وابن عباس سے مروی ہو ف اور مبسوط مین ایک جماعت سلف کو ذکر کیا لیکن اہل صحیح
کو صرف روایت ابن عباس رض ملی اور تطویل عینی مین ہو پھر ذرم سے تقدیر ہنوگی اور مغنی مین ہو کہ اعلی متعہ ایک مملوک غلام یا
لونڈی صغیر یا کبیرہ ہو اور کمتر کپڑے ہین اور مثل ہمارے قول ثوری ومالک واحمد ہو اور شافعی کے نزدیک مرجع حاکم اور یہی ایک روایت
احمد ہو - مع - اور یہ کپڑے وہان کا عرف تھا اور ہمارے یہان ہمارا عرف ہو - الخلاصۃ م - وقولہ من کسوۃ مثلہا - اور مصنف کا یہ قول کہ
ایسی عورتون کے مثل لباس سے - اشارۃ الی انہ یعتبر حالہا - یہ اشارہ ہو کہ عورت کا حال اعتبار کیا جائیگا - وہو قول الکرخی
فی المتعۃ الواجبۃ لقیامہا مقام مہر المثل - اور یہی کرخی کا قول ایسے متعہ مین جو واجب ہو کیونکہ یہ متعہ مہر المثل کا قائمقام
ہو ف تو جیسے مہر المثل مین عورت کی حالت کا لحاظ ہو اسی طرح جو اسکا قائمقام ہوا اسمین بھی عورت کا لحاظ ہو بخلاف متعہ مستحبہ
کے کہ وہ مرد کی طرف سے استحباب ہو تو مرد کا اعتبار ہو - والصحیح انہ یعتبر حالہ - اور صحیح یہ کہ مرد کا حال معتبر ہو ف اگرچہ متعہ
واجبہ ہو - عملا بالنص - بدلیل عمل بالنص - وہو قولہ تعالی علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ - اور نص یہ قول الہی ہو علی الموسع
الخ یعنے مرد تونگر پر اسکی قدر اور تنگدست پر اسکی قدر الخ ف یہی مختار امام جصاص رازی و صحیح مذہب شافعی ہو ع - ولوالجی
نے کہا کہ صحیح یہ کہ شوہر و زوجہ دونون کی حالت معتبر ہو جیسے نفقہ مین اور اسی پر فتوی ہو النہر م - اسی کو تنویر مین لیا اور نص
مین عورت کے حال سے سکوت ہو تو مہر المثل و نفقہ کے قیاس سے عورت کا حال بھی معتبر ہوا - مین کہتا ہون کہ عورت کا حال اعتبار
کرنے مین مرد کے حق مین تغییر ہوتا ہو کیونکہ مرد فقیر موافق نص کے ادنی درجہ کا متعہ دیتا اور چونکہ عورت بہت غنی ہو تو اسکو اوسط
درجہ دینا پڑا اور یہ تغییر نص مین نسخ ہو حالانکہ بدون قطعی جائز نہین اور نص کے مقابلہ مین کوئی قیاس نہین تو لائق فتوی وہی
جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا فافہم واللہ تعالی اعلم - م - ثم ہی لا تزاد علی نصف مہر مثلہا ولا تنقص عن خمسۃ دراہم - پھر
یہ متعہ واجبہ عورت کے نصف مہر مثل سے زائد نکیا جائیگا یعنے بطریق وجوب اور پانچ درم سے کم بھی نکیا جائیگا ف تاکہ کمتر نصف
مہر سے بھی کم نہو - ویعرف ذلک فی الاصل - اور یہ مبسوط مین معلوم ہوگا ف اگر کوئی چاہے - اور وجوب متعہ جبھی کہ جدائی
کا سبب شوہر کی طرف سے ہو مثل طلاق و ایلاء و لعان و مجبوب یا عنین ہونا اور اگر عورت کی طرف سے ہو مثلا قبل دخول کے اسنے شوہر
کے پسر کا شہوت سے بوسہ لیا و مانند اسکے تو متعہ نہین واجب ہو - بدائع مین ہو کہ اگر لباس متعہ کی قیمت تین درم دیے تو قبول کرنے پر
مجبور کیجاویگی - م - وان تزوجہا ولم یسم لہا مہرا ثم تراضیا علی تسمیۃ فہی لہا ان دخل بہا او مات عنہا - اور اگر کسی عورت
سے نکاح باندھا اور اسکا مہر کچھ بیان نکیا پھر جورو مرد باہم کسی مقدار مہر کو مسمی کرنے پر راضی ہو گئے تو عورت کو یہی ملیگا اگر مرد نے اس سے
دخول کر لیا یا چھوڑ کر مرگیا ف یا عورت مری ع - وان طلقہا قبل الدخول بہا فلہا المتعۃ - اور اگر قبل دخول کے عورت کو
طلاق دیدے تو عورت کے لیے متعہ واجب ہو - ف یعنی باہمی قرارداد کا نصف نہین ملیگا - وعلی قول ابی یوسف الاول
نصف ہذا المفروض وہو قول الشافعی - اور ابو یوسف رح کے اول قول پر اسی قرارداد مہر کا نصف ملیگا اور یہی شافعی کا
قول ہو - لانہ مفروض فیتنصف بالنص - کیونکہ یہ مہر تو مفروض ہو چکا پس بحکم نص وہ ادھیا و کیا جائیگا ف یعنی بقولہ تعالی
فنصف ما فرضتم الآیۃ یعنی پس نصف اس مقدار کا جو تم نے مقرر کی - ولنا ان ہذا الفرض تعیین للواجب بالعقد وہو مہر المثل
وذلک لا یتنصف فکذا ما نزل منزلتہ - اور ہماری حجت یہ کہ یہ قرارداد تو اس واجبی مہر کی تعیین ہو جو عقد سے واجب ہوا اور

وہ مہر المثل ہو اور مہر المثل کی تنصیف نہیں ہوتی (بحکم النص بلکہ متعہ واجب ہوتا ہے) تو جو چیز مہر المثل کے بجائے قائم کی گئی وہ بھی تنصیف
نہوگی ف بلکہ متعہ واجب ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ آدھیاؤ کرنا مفروض کا منصوص ہے قال تعالےٰ فنصف ما فرضتم۔ جواب دیا۔ والمراد
بما تلا الفرض فی العقد اذ ہو الفرض المتعارف ۔ اور آیت میں فرض سے مراد وہ فرض جو عقد میں ٹھہرا ہو کیونکہ وہی متعارف ہے
ف تو جو قرار داد بعد عقد کے ہوئی اسکو آیت شامل نہیں ہے۔ اس سے کلیہ حکم نکل آیا کہ ہر عقد جسمیں شرع نے ابتداء مہر مثل کا حکم
دیا جب قبل دخول کے طلاق واقع ہو تو صرف متعہ ملیگا۔ التہذیب ھ۔ مسئلہ عقد میں مہر بیان ہوا پھر شوہر نے بعد عقد کے بڑھایا
یا عورت نے گھٹایا تو کیا حکم ہے۔ قال فان زاد ہا فی المہر بعد العقد لزمتہ الزیادۃ ۔ قدوری نے کہا کہ اگر بعد عقد کے شوہر نے
عورت کے لیے مہر میں بڑھایا تو شوہر پر یہ زیادتی لازم ہوجائیگی ف خواہ اسی جنس سے ہو جو مہر بیان ہوا یا غیر جنس ہو بشرطیکہ قیام
نکاح کی حالت میں عورت قبول کرے ۔ یوں ہی جب شوہر نابالغ کا ولی بڑھاوے النہر۔ خلافا لزفر وستذکرہ فی زیادۃ الثمن
والمثمن انشاء اللہ تعالی۔ برخلاف قول زفر کے اور ہم اسکو (کتاب البیوع میں) دام بڑھانے یا مبیع بڑھانے میں ان شاء
اللہ تعالی ذکر کرینگے ف جس سے ثابت ہوگا کہ زیادتی کرنا صحیح ہے۔ واذا صحت الزیادۃ تسقط بالطلاق قبل الدخول۔ اور جب
زیادتی صحیح ہوگئی (تو بھی متاکد نہیں بلکہ) قبل دخول کے طلاق دینے میں ساقط ہوجائیگی ف پس فقط اصلی نصف مہر واجب ہوگا
اور اگر دخول یا خلوت صحیحہ یا موت واقع ہوتی تو پھر زیادتی ساقط نہوتی المغمرات۔ وعلی قول ابی یوسف اولا تتنصف مع الاصل
اور ابو یوسف کے اول قول پر زیادتی بھی مع اصل مہر کے آدھیاؤ ہوگی ف اگرچہ طلاق قبل دخول ہو۔ اور دوم قول پر مثل طرفین
کے ساقط ہوگی۔ لان التنصف عندہما یختص بالمفروض فی العقد وعندہ المفروض بعدہ کالمفروض فیہ علی ما مر۔ کیونکہ
ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک آدھیاؤ تو اسی مہر سے مختص ہے جو عقد میں مقرر ہوا ہو اور ابو یوسف کے نزدیک بعد عقد کے جو مقرر کیا وہ بھی
عقد کے مقرر کے مانند ہے چنانچہ بیان گزرا ف پھر جس مجلس میں مرد نے زیادہ کیا اسی میں عورت کا قبول کرنا شرط ہے یہی اصح ہے۔
الظہیریہ۔ حتی کہ بعد مجلس کے قبول کرنے میں لازم نہوگی۔ م۔ وان حطت عنہ من مہرہا صح الحط۔ اور اگر عورت نے مرد کے ذمہ
سے اپنے مہر سے کم کر دیا تو گھٹانا صحیح ہے۔ لان المہر حقہا والحط یلاقیہ حالۃ البقاء۔ کیونکہ مہر عورت کا حق ہے اور کمی کرنا بقاء نکاح کی
حالت میں لاحق ہوا ف پس ابتداء عقد میں دس درم سے بوجہ حق شرعی کم نکریگی اور مہر المثل سے بوجہ حق اولیاء کم نکرے اور بعد
عقد کے جب تک نکاح قائم ہے کم کرنا نافذ ہوگا بے مرد کے قبول مجلس کے بشرطیکہ مجبور نکی گئی ہو اور نہ مرض الموت میں ہو البحر۔ بیان ہو چکا
کہ وطی و موت کے بعد مہر کامل ہے تو کیا کمال مہر کی اور بھی صورتیں ہیں فرمایا۔ واذا خلا الرجل بامرأتہ ولیس ہناک مانع من
الوطی ثم طلقہا فلہا کمال المہر۔ اور جب شوہر نے اپنی جورو کے ساتھ تنہائی کی حالانکہ وہاں وطی سے کسی قسم کی کوئی چیز مانع نہیں ہے
(لیکن حقیقت میں وطی نکی) پھر عورت کو طلاق دیدی تو بھی عورت کے لیے پورا مہر واجب ہے ف یہی خلوت صحیحہ ہے بشرطیکہ مرد نے اپنی جورو کو
پہچان لیا ہو بنا بر قول مختار کے المحیط۔ وقال الشافعی لہا نصف المہر۔ اور شافعی نے کہا کہ عورت کے واسطے نصف مہر لازم ہوگا۔
لان المعقود علیہ انما یصیر مستوفی بالوطی فلا یتاکد المہر دونہ۔ اسواسطے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا یعنی بضع کے منافع تو وہ جبھی پورے
حاصل ہونگے کہ وطی ہو تو بدون وطی کے مہر متاکد نہوگا ف پس نص سے نصف مہر لازم ہوگا۔ ولنا انہا سلمت المبدل حیث رفعت
الموانع وذلک وسعہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ عورت نے مبدل یعنی بضع معقود علیہ کو سپرد کر دیا جہاں اسنے روک ٹوک کو اٹھا دیا اور اتنی
سپرد کرنا اسکے امکان میں ہے ف تو پورا سپرد کرنا ہوگیا۔ فیتاکد حقہا فی البدل اعتبارا بالبیع۔ پس معقود علیہ کے عوض یعنی مہر میں
اسکا حق متاکد متقرر ہوگیا بقیاس بیع کے ف چنانچہ بیع میں جب مبیع ایسی چیز نہو جو ہاتھ میں سپرد کرنے کی ہے بلکہ موانع دور کرنے سے
قبضہ ہو جاتا ہے اور بائع نے اسطرح قبضہ دیا تو مشتری پر ثمن واجب ہوگیا چنانچہ آویگا پس یہاں بھی عورت کا مہر واجب ہوگیا۔ یہ سبب
اسوقت کہ خلوت صحیحہ واقع ہوگئی بخلاف اسکے جب کوئی مانع ہو چنانچہ فرمایا۔ وان کان احدہما مریضا او صائما فی رمضان

او محرما بحج فرض او نفل او بعمرة او کانت حائضا فلیست الخلوة صحیحة - اور اگر دونون مین سے کوئی مریض ہو یا رمضان مین روزے سے ہو یا حج فرض خواہ نفل یا عمرہ کے احرام مین ہو یا عورت حائضہ ہو تو خلوت صحیحہ نہین ہو ف اسی طرح جب مکان غیر کے جھانکنے یا آنے سے محفوظ نہو یا جنگل و راستہ ہو یا محفوظ مین کوئی اجنبی سوتا یا اندھا یا بہرا گونگا جاگتا یا لڑکا باتین کرنے والا ہو یا عورت کی لونڈی ہو سوائے مرد کے لونڈی کے علی الفتوی م - تو بھی خلوت صحیحہ نہین ہو - حتی کہ اگر ایسی خلوت کے بعد عورت کو طلاق دیدے تو اسکے واسطے نصف مہر ہوگا اسواسطے کہ یہ چیزین مانع ہین ف - حتی لو طلقها کان لها نصف المهر لان هذه الاشیاء موانع - ... کرنا پورا نہوا - اما المریض فالمراد منه ما یمنع الجماع او یلحقه به ضرر - تفصیل یہ کہ مریض سے مراد ایسے مرض کے ساتھ بیمار جو جماع سے مانع ہو یا اسکو جماع سے ضرر لاحق ہوتا ہو ف تو مانع ہوا - وقیل مرضه لا یعری عن تکسر وفتور - اور کہا گیا کہ مرد کا مرض تو شکستگی و سستی سے خالی نہین ہوتا ف پس مرد کے حق مین مطلقا مرض مانع ہو - وهذا التفصیل فی مرضها - اور یہ جو تفصیل مذکور ہوئی عورت کے مرض مین ہو ف کہ جب قابل جماع نہو یا ضرر لاحق ہوتا ہو تو مانع ہو اور یہی قول صحیح ہو کما فی الکافی - اور تصریح کر دی کہ مریض ہونے مین مرد و عورت کوئی ہو برابر مانع ہو یہی صحیح ہو - کما فی الخلاصة - اما صوم رمضان - رہا صوم رمضان ف مانع ٹھہرا لما یلزمه من القضاء والکفارة - کیونکہ وطی کرنے والے کو (مرد ہو یا عورت ہو) قضاء کرنا اور کفارہ دینا لازم ہوگا ف دو ماہ کے پے درپے روزے مشکل ہین تو وطی کے پیچھے اسکو برداشت نکریگا - تو اصل مانع یہی کفارہ ہو اور یہ جبھی کہ رمضان کے ایام مین ہو اسکا روزہ ہو لہذا قضاے رمضان یا نذر و کفارہ علی الاصح - اور نفل روزہ بظاہر الروایة کوئی مانع نہین ہو کیونکہ صرف قضاء لازم ہوگی ق م - والاحرام - اور احرام مطلقا مانع ٹھہرا - لما یلزمه من الدم وفساد النسک والقضاء - کیونکہ اسپر قربانی جرمانہ اور عبادت فاسد ہونا اور اسکو قضاء کرنا لازم آتا ہو ف جسمین مشقت شدید و گناہ عظیم ہو - والحیض مانع طبعا وشرعا - اور حیض ازروے طبیعت کے نفرت اور شرعی حرمت کے مانع ہو - ف اور کسی کے جھانکنے و آنے و موجود ہونے کی شرم حسی مانع ہو م - وان کان احدهما صائما تطوعا فلها المهر کله - اور اگر دونون مین سے کوئی نفل روزہ سے ہو تو عورت کے لیے پورا مہر ہو - ف یہ روزہ مانع خلوت نہین - لانه یباح له الافطار من غیر عذر فی روایة المنتقی - کیونکہ منتقی کی روایت مین ہر ایک کو بغیر عذر افطار کرنا مباح ہو ف اور منتقی ظاہر الروایة مین شمار ہو اگرچہ دوسری روایت مین احتیاطا مباح نہین - وهذا القول فی المهر هو الصحیح - اور مہر کے بارہ مین یہی قول منتقی ہی صحیح ہو کیونکہ یہان اسی مین احتیاط ہو ف تاکہ عورت کا حق باطل نہو - وصوم القضاء والمنذور کالتطوع فی روایة - اور روزہ قضاء (اگرچہ قضاے رمضان ہو) اور نذر کیا ہوا روزہ ایک روایت مین بمنزلہ نفل روزہ کے ہو ف جیسے صوم کفارہ اور یہی اصح ہو قاضیخان - لانه لا کفارة فیه - کیونکہ اسکے توڑنے مین کفارہ نہین ہو ف تو مانع خلوت نہین ہوگا - والصلوة بمنزلة الصوم فرضها کفرضه - اور نماز بمنزلہ روزے کے ہو فرض نماز بمنزلہ فرض اداے رمضان کے ف مانع خلوت صحیحہ ہوگی - ونفلها کنفله - اور نفل نماز بمنزلہ نفل روزہ کے ف مانع خلوت صحیحہ نہنگی - پھر مین کہتا ہون کہ نماز وتر مانع خلوت نہونا چاہیے کیونکہ اسکا واجب ہونا مثل نفل روزہ توڑنے کے مجتهد فیه ہو اور اسی طرف علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالے نے اشارہ کیا - فاحفظه م - واذا خلا المجبوب بامراته - اور اگر مجبوب نے اپنی جورو کے ساتھ خلوت کی ف حالانکہ مجبوب کا ذکر اور خصیے کٹے ہوتے ہین - ثم طلقها فلها کمال المهر عند ابی حنیفة رح - پھر اس عورت کو طلاق دیدے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک عورت کے واسطے کامل مہر ہو - وقالا علیه نصف المهر لانه اعجز من المریض بخلاف العنین لان الحکم ادیر علی سلامة الآلة - اور صاحبین نے فرمایا کہ مجبوب پر نصف مہر واجب ہو کیونکہ وہ مریض سے بڑھکر عاجز ہو بخلاف عنین کے کیونکہ حکم کا مدار آلہ کے سلامت ہونے پر ہو ف اور عنین کا آلہ موجود ہو یون ہی جسکے خصیے نکل ڈالے گئے ہون تو جب آلہ موجود تو خلوت صحیح ہو - الذخیرہ - اور امام رح کے نزدیک مجبوب کی بھی خلوت صحیح - ولابی حنیفة ان المستحق علیها التسلیم فی حق السحق وقد اتت به - اور دلیل امام رح کی یہ ہو کہ عورت پر یہی بات واجب تھی کہ باہم رگڑنے کے

حق مین سپرد کرے اور وہ اسکو لائی ف پس جو اسپر واجب تھا کرچکی تو جو اسکے لیے واجب ہی وہ مرد پر لازم ہوگیا پس خلوت مجبوب و عنین
و خصی سب کی صحیح ہی۔ الذخیرہ۔ (فرع) موانع خلوت سے یہ کہ عورت رتکا یا قرناء یا عفلاء یا شعراء ہو۔ الزیلعی۔ لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ
نے قرناء مین بعد مساس کے مہر کامل واجب کیا رواہ سعید بن منصور باسناد حسن۔ پس اسی پر اعتماد ہوگا۔ یا اس سے ظاہر کرکے ہنوز کفارہ
نہ دیا ہو۔ البحر۔ یا خلوت مین مرد تھا وہان عورت گئی یا برعکس ہوا اور بعد ساعت کے نکل آئی حالانکہ مرد نے نہین پہچانا کہ یہ میری جورو ہی تو بقول
مختار خلوت صحیح نہوئی۔ المحیط وغیرہ۔ اگر مرد نے دعوی کیا کہ مین نے اسکو نہین پہچانا تھا تو تصدیق ہوگی۔ طفل صغیر یا لڑکی صغیرہ جو قابل
جماع نہون انکی خلوت نہین صحیح ہی۔ قاضیخان۔ رہا یہ مسئلہ کہ جب خلوت فاسدہ واقع ہوئی اور مہر پورا لازم نہوا تو کیا فاسدہ خلوت سے کچھ بھی
حکم ثابت نہین ہوتا ہی۔ **وقال وعلیہا العدۃ فی جمیع ہذہ المسائل**۔ امام محمد نے جامع صغیر مین کہا کہ عورت پر ان سب مسائل
مین عدت واجب ہوگی۔ **احتیاطاً استحساناً**۔ یعنی از راہ احتیاط کے بدلیل استحسان ف یعنی اگرچہ فاسد خلوت مین قیاس
نہین چاہتا کہ عدت واجب ہو لیکن استحساناً ہمارے علماء کے نزدیک خلوت صحیحہ و خلوت فاسدہ سب مین احتیاطاً عدت واجب ہوگی
لتوہم الشغل۔ بوجہ توہم شغل رحم کے ف یعنی وہم ہی کہ شاید داخل کرنے یا گرنے سے منی بہکر رحم تک پہونچی ہو۔ **والعدۃ**
حق الشرع والولد۔ اور یہ عدت حق شرع و حق ولد ہی ف نہ حق مرد و عورت۔ **فلا یصدق فی ابطال حق الغیر**۔ تو غیر
حق باطل کرنے مین اُسکی تصدیق نہ کیجائیگی ف کہ باوجود خلوت کے کوئی مانع تھا جس سے وطی نہین ہوئی بلکہ اسمین مطلق
خلوت معتبر ہوجائیگی احتیاطاً۔ **بخلاف المہر لانہ مال لا یحتاط فی ایجابہ**۔ برخلاف مہر کے کیونکہ مہر مال ہی تو اسکے واجب کرنے
مین کوئی احتیاط نکیجائیگی ف بلکہ اس مال کی ذمہ داری شوہر و جورو مین جاری ہی۔ **وذکر القدوری فی شرحہ ان المانع**
ان کان شرعیا یجب العدۃ لثبوت التمکن حقیقۃ۔ اور قدوری نے شرح مختصر الکرخی مین ذکر کیا کہ مانع وطی اگر کوئی امر
شرعی ہو (مانند احرام و فرض صوم و صلوۃ کے) تو عدت واجب ہوگی کیونکہ حقیقی وطی کا قابو موجود ہی۔ **وان کان حقیقیا**
کالمرض والصغر لا یجب لعدم التمکن حقیقۃ۔ اور اگر مانع وطی کوئی امر حقیقی ہو جیسے مرض یا صغر غیر قابل جماع تو عدت نہین
واجب ہوگی کیونکہ حقیقۃً قابو نہین ہی ف واضح ہو کہ خلوت صحیحہ بجائے وطی کے بعض احکام مین ہی و بعض مین نہین ہی۔ پس
ہونا تو مہر کامل و ثبوت نسب و عدت اور اسکی نفقہ و سکنی و عورت کی بہن سے نکاح حرام ہونے و دیگر چار عورتین منکوحہ کرنے وغیرہ
مین ہی اور نہونا حق احصان و دختر کی حرمت و شوہر اول کی حلت و ثبوت رجعت و میراث و زوال بکارت مین ہی اور خلوت صحیحہ کی
عدت مین اصح یہ کہ طلاق دیگر واقع ہوسکتی ہی۔ **قال وتستحب المتعۃ لکل مطلقۃ الا لمطلقۃ واحدۃ**۔ قدوری نے فرمایا اور
ہر مطلقہ کے واسطے متعہ مستحب ہی سوائے ایک مطلقہ کے۔ **وہی التی طلقہا الزوج قبل الدخول بہا وقد سمی لہا مہرا**۔ یہ
ایک وہ مطلقہ ہی جسکو شوہر نے قبل دخول کے طلاق دیدی حالانکہ اسکے واسطے مہر بیان ہوچکا تھا ف تو ایسی مطلقہ کے واسطے
مستحب نہین ہی اور باقیون کے واسطے مستحب ہی اور واضح ہو کہ قدوری وغیرہ مشائخ عراق کی عبارات مین مستحب کا اطلاق اصطلاحی
واجب و استحباب دونون کو شامل ہوتا ہی تو باقیون کے مستحب مین تفصیل یہ ہی کہ جس عورت کا مہر بیان نہوا تھا اور قبل دخول کے
طلاق دیدی تو اسکے لیے متعہ واجب ہی جیسا کہ اوپر بیان ہوچکا اور دو بعد دخول کے طلاق والیان ہین یعنی ایک عورت کا مہر
بیان ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی۔ دوم عورت کا مہر بیان نہین ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی تو ان دونون کے لیے واجب
نہین مگر مستحب ہی۔ پس حاصل عبارت قدوری یہ ہوا کہ ہر مطلقہ کے واسطے متعہ خواہ واجب یا مستحب ہی سوائے ایک مطلقہ کے جسکو
بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے واسطے نہ واجب ہی نہ مستحب ہی۔ م۔ **وقال الشافعی تجب لکل مطلقۃ**
الا لہذہ۔ امام شافعی نے کہا کہ سوائے اس مطلقہ کے باقیون کے لیے واجب ہی ف تو حاصل یہ ہوا کہ بعد بیان مہر کے قبل دخول
کے طلاق دی تو اسکے لیے بالاتفاق متعہ نہین ہی اور تین باقی رہین پس ہمارے نزدیک ایک کے لیے واجب اور دو کے لیے مستحب ہی۔

ورشافعی کے نزدیک ان دونون کے لیے بھی واجب ہے۔ لانہا وجبت صلۃ من الزوج لانہ اوحشہا بالفراق۔ کیونکہ متعہ تو شوہر کی طرف سے بطور صلہ واجب ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو جدائی سے متوحش کیا۔ ف۔ تو اسکا صلہ یہی لازم ہے کہ متعہ دیدے۔ الا ان فی ہذہ الصورۃ نصف المہر طریقۃ المتعۃ۔ لیکن اس صورت مین (جبکہ بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دی جسکے لیے متعہ بالاتفاق لازم نہیں) آدھا مہر ہی متعہ کا طریقہ ہے۔ لان الطلاق فسخ فی ہذہ الحالۃ والمتعۃ لاتتکرر۔ کیونکہ اسی حالت مین طلاق تو فسخ ہے اور متعہ مکرر نہیں ہوتا۔ ف۔ پس نہیں ہوسکتا کہ نصف مہر بطریق متعہ دے پھر دوسرا متعہ بھی دے اور ہماری دلیل کا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو متعہ کا حکم کیا اسکا باعث شوہر کا فعل ناگوار یعنے طلاق ہے تو اسکے صلہ مین اسپر متعہ واجب ہوا اور ہمارے نزدیک شوہر کا فعل جرم نہیں اور باعث مذکور صحیح نہیں۔ ولنا ان المتعۃ خلف عن مہر المثل فی المفوضۃ۔ اور ہمارے نزدیک اس عورت مین جسنے اپنے آپ کو بغیر مہر یا بغیر بیان مہر کے سپرد کیا ہے متعہ خلیفہ مہر المثل ہے ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسکے حق مین متعہ کا حکم دیا تو یہ متعہ بجائے نصف مہر المثل کے ہے۔ لانہ سقط مہر المثل ووجبت المتعۃ والعقد یوجب العوض فکان خلفا۔ کیونکہ مہر المثل ساقط ہوا اور متعہ واجب ہوا (بدلیل نص طلاق سورۂ بقرہ) اور عقد نکاح ضرور عوض کو واجب کرتا ہے (بدلیل ان تبتغوا باموالکم پارہ ۵) تو یہ متعہ بجائے مال مہر کے ہوا ف۔ تو یہ متعہ واجب ہوا۔ والخلف لایجامع الاصل ولا شیئا منہ فلا تجب مع وجوب شئی من المہر۔ اور جو چیز خلیفہ ہو وہ نہیں جمع ہوتی اصل یعنے مہر کے ساتھ اور نہ کسی جزو اصل کے ساتھ تو کچھ مہر واجب ہونے کی صورت مین متعہ (خلیفہ) واجب نہوگا ف۔ تو باقی تین صورتون مین کچھ واجب نہوگا۔ وہو غیر جان فی الایحاش فلا یلحقہ الغرامۃ بہ۔ اور جدائی کی دہشت دلانے مین مرد کچھ جرم کرنے والا نہیں تو اسپر اس سے کچھ تاوان واجب نہیں ہوگا ف۔ جیسا دلیل شافعی مین خیال کیا گیا۔ فکان من باب الفضل۔ تو متعہ دینا از قسم فضل ہے ف۔ پس اگر بعد دخول کے طلاق دے خواہ مہر بیان ہوا تھا یا نہیں تو وہ مستحق فضل ہوئی پس متعہ مستحب ہے اور اگر قبل دخول کے طلاق دے تو مہر بیان شدہ کا نصف پا چکی اور استحقاق فضل کچھ بھی نہیں ہے۔ اب رہا بیان کہ کیا سوائے مال کے کوئی چیز عوض ہوسکتی ہے ظاہر جواب یہ کہ نہیں۔ پھر اسکی بہت صورتین ہین۔ واذا زوج الرجل بنتہ علی ان یزوجہ المتزوج بنتہ او اختہ۔ اگر ایک مرد (زید) نے اپنی دختر کو بیاہ دیا (بکر کو) اس قرارداد پر کہ اسکو (زید کو) نکاح مین دینے والا (بکر) اپنی دختر یا بہن بیاہ دے ف۔ پس اگر ہر ایک کا مہر مال ٹھہرا تو شرط لغو اور نکاح جائز ہے اور اگر مال نہیں ٹھہرا بلکہ مہر یہی قرارداد۔ لیکون احد العقدین عوضا عن الآخر۔ تاکہ ہر ایک عقد دوسرے عقد کا عوض ہوجاوے۔ فالعقدان جائزان تو بھی دونون عقد جائز ہین ف۔ اور شرط باطل۔ ولکل واحدۃ منہما مہر مثلہا۔ اور ہر ایک عورت کے واسطے اسکا مہر مثل ہوگا۔ وقال الشافعی بطل العقدان لانہ جعل نصف البضع صداقا والنصف منکوحۃ ولا اشتراک فی ہذا الباب فبطل الایجاب۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونون عقد باطل ہین کیونکہ ہر ولی نے آدھی بضع کو مہر کردیا اور آدھی کو منکوحہ کیا یعنی مشترک کردیا حالانکہ اس باب مین اشتراک نادر ہے تو ایجاب ہی باطل ہوا ف۔ یہی قول مالک و احمد ہے۔ ولنا انہ سمی مالا یصلح صداقا فیصح العقد ویجب مہر المثل کما اذا سمی الخمر او الخنزیر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے ایسی چیز کو مہر بیان کیا جو مہر نہیں ہوسکتی تو عقد صحیح اور مہر المثل واجب ہوگا جیسے شراب یا سور کو مہر ٹھہرایا ف۔ تو بالاتفاق عقد صحیح اور مہر المثل لازم ہوتا ہے۔ اگر کہو کہ شرکت جو موجود ہے جواب نہیں۔ ولا شرکۃ بدون الاستحقاق۔ اور بدون استحقاق کے شرکت کا وجود نہیں ف۔ یعنی جب ایک عورت کی بضع اس لائق نہیں کہ دوسری عورت کے ملک مین آوے تو شرکت نہیں بلکہ شرط فاسد جس سے نکاح فاسد نہیں ہوتا۔ ع۔ واضح ہو کہ یہی نکاح شغار ہے جسکو جاہلیت والے کیا کرتے تھے جیسا کہ صحیحین مین کلام نافع سے مذکور ہے اور ائمہ ثلثہ رح کی حجت حدیث ابن عمر رض مرفوعا لاشغار فی الاسلام۔ یعنی اسلام مین شغار نہیں ہے۔ رواہ الستہ۔ جواب حدیث

کے معنی نسخ، ایجاب وقبول نہیں ۔ ورنہ عدم مہر حتی کہ شرط مذکور نہو تو بالاجماع صحیح ہی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ شرط باطل کر دی اور
باطل شروط سے عقد باطل نہیں ہوتا جیسا کہ شافعیہ وغیرہم نے بھی تصریح کی تو عقد صحیح ہی اور شرط شغار بحکم حدیث باطل ہی م - واضح
ہو کہ منافع مہر ہو سکتے ہیں بشرطیکہ اپنی وجہ پر ہو کما فی الظہیریہ م - **وان تزوج حر امرأة علی خدمته ایاها سنة او علی تعلیم القرآن**
فلها مهر مثلها - اور اگر ایک آزاد نے ایک عورت سے نکاح کیا اس منفعت پر کہ شوہر اسکی ایک سال (مثلاً) خدمت کر دے یا اس
منفعت پر کہ عورت کو قرآن (مثلاً) پڑھاوے تو عورت کے لیے مہر المثل ہی ف یہی ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہی - **وقال محمد لها**
قیمة خدمته - اور امام محمد نے کہا کہ عورت کو اپنے شوہر کی خدمت کی قیمت ملیگی - **وان تزوج عبد امرأة باذن مولاه علی**
خدمتها سنة جاز ولها خدمته - اور اگر کسی غلام نے اپنے مولی کی اجازت سے ایک عورت سے اس منفعت پر نکاح کیا کہ غلام اس
عورت کی ایک سال مثلاً خدمت کر دے تو جائز ہی اور عورت کے لیے اس غلام کی عین خدمت ہی ف اور یہ بالاتفاق ہی بخلاف مسئلہ
آزاد کے - **وقال الشافعی لها تعلیم القرآن والخدمة فی الوجهین** - اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عورت کے
واسطے تعلیم القرآن ہی اور خدمت ہی - **لان ما یصلح اخذ العوض عنه بالشرط یصلح مهرا عنده لانه بذلک تتحقق المعاوضة**
کیونکہ جو چیز اس لایق ہو کہ شرط کے ساتھ اس سے عوض لینا جائز ہی وہ امام شافعی کے نزدیک مہر ہو سکتی ہی کیونکہ ایسے طریقہ کے ساتھ
معاوضہ متحقق ہوتا ہی ف پس یہاں خدمت اور تعلیم القرآن کا معاوضہ بعد شرط کرنے کے جائز ہی - اس بنا پر کہ اعمال خیر کا معاوضہ
لینا امام شافعی کے نزدیک مباح ہی بشرطیکہ یہ امر اسپر متعین فرض وواجب نہو - **وصار کما اذا تزوجها علی خدمة حر آخر برضاه**
او علی رعی الزوج غنمها - اور ایسا ہو گیا جیسے عورت کو دوسرے آزاد کی خدمت کرنے پر برضامندی اس آزاد کے نکاح کیا یا عورت
سے اس منفعت پر کہ شوہر اسکی بکریاں چرادے نکاح کیا ف تو بالاتفاق جائز ہی یوں ہی خود خدمت کرنے یا تعلیم قرآن پر جائز ہی
ولنا ان المشروع انما هو الابتغاء بالمال - اور ہماری دلیل یہ کہ مشروع تو مال ہی کے ساتھ طلب کرنا ہی ف بقوله تعالی
واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم - سورہ نساء پارہ ۵ - **والتعلیم لیس بمال** - اور تعلیم کچھ مال نہیں ف تو تعلیم قرآن
حدیث یا فقہ کا عوض خلاف مشروع ہوا پس مہر مثل واجب ہوگا - **وکذلک المنافع علی اصلنا** - اور یہی حال ہمارے اصل پر
منافع کا ہی ف کیونکہ مال دوسرے وقت پر موجود اور منفعت نہیں فعلی ہذا دوسرے آزاد کی خدمت پر یا شوہر کی چرائی پر جواز نہوگا لیکن
اگر اعتراض ہو کہ غلام کی خدمت پر بالاجماع جائز ہی حالانکہ یہ منفعت ہی جواب یہ کہ آزاد تو مال نہیں پس اسکی خدمت صرف منفعت ہی - **و**
خدمة العبد ابتغاء بالمال - اور غلام کی خدمت بعوض مال کے طلب ہی - **لتضمنه تسلیم رقبته** - کیونکہ یہ متضمن ہی غلام کی گردن
سپرد کرنے کو ف یعنی غلام مال نفیس ہی تو اسکی خدمت قرار دینا اس امر کو متضمن ہی کہ یہ مال نفیس ایک سال تک حوالہ کریگا - **ولا**
کذلک الحر - اور آزاد میں ایسا نہیں ہی ف لیکن اس دلیل میں اشکال ہی کیونکہ جب آزاد نے اپنے غلام باندی کی ایک سال
خدمت کے عوض نکاح کیا تو یہ ٹھیک ہوگا کہ اپنا مال سپرد کیا اور اگر غلام نے خود اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اپنی گردن اسکے مالک میں سپرد کرنا
منافی شوہر ہونے کو ہی جبکہ وہ ایک سال تک مملوک ہوا اور اگر خالی منفعت دینا مراد ہو تو فرق نہوگا اور لازم ہوا کہ مہر ایسی چیز
ہو سکتی ہی جو دائمی ملک نہ کیجاوے بلکہ کسی وقت تک کے لیے دیکر اصل واپس لیجاوے یہ عین منفعت ہی - لہذا دوسری دلیل بیان
فرمائی کہ - **ولان خدمة الزوج الحر لا یجوز استحقاقها بعقد النکاح لما فیه من قلب الموضوع** - اور اس دلیل سے کہ آزاد شوہر
کی خدمت کرنا ایسی چیز ہی کہ عقد نکاح کے ساتھ اسکا استحقاق ہونا (عورت کو) جائز نہیں کیونکہ اسمیں موضوع کو الٹ دینا ظاہر ہی -
ف کیونکہ نکاح سے دیانةً مرد اپنی زوجہ کی خدمت کا مستحق ہوتا ہی تو برعکس ہونا برعکس نتیجہ نکاح ہی - **بخلاف خدمة حر آخر برضاه**
لانه لا مناقضة - برخلاف اسکے دوسرے آزاد کی خدمت برضامندی آزاد مذکور کیونکہ اسمیں مناقضہ نہیں ہی ف کیونکہ دوسرا آزاد کچھ
شوہر مخدوم نہ تھا کہ اسکا خادم ہونا الٹا ہو جاوے - **وبخلاف خدمة العبد** - اور برخلاف غلام کی خدمت کے ف یعنی جب غلام نے

اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اُلٹا معاملہ نہیں۔ لانہ یخدم مولاہ معنی حیث یخدمہا باذنہ وامرہ۔ کیونکہ (ظاہر میں وہ جورو کی خدمت کرتا ہی لیکن) باطن میں وہ اپنے آقا کی خدمت کرتا ہی اسلیے کہ مولی کی اجازت وحکم سے اس عورت کی خدمت کرتا ہی۔ وبخلاف رعی الاغنام۔ اور برخلاف بکریان چرانے کے ف۔ کیونکہ بکریان چرانے پر نکاح کرنے میں بھی اُلٹا معاملہ نہیں ہی۔ لانہ من باب القیام بامور الزوجیۃ فلا مناقضۃ۔ کیونکہ یہ زوجیت کے کامون کی پرداخت میں سے ہی تو کچھ مناقضت نہیں ہی ف کہ شوہر مخدوم ہو کر خادم کیونکر ہوگا۔ علی انہ ممنوع فی روایۃ۔ علاوہ برین بکریان چرانے کا مہر ہو جانا ایک روایت میں ممنوع ہی ف بلکہ یہی روایت جامع صغیر ومبسوط کی اور یہی اصح ہی۔ النہر الفائق۔ یہ اصح نہیں بلکہ صحیح وصواب یہ کہ بکریان چرانے پر نکاح میں بھی خدمت کرم ہوگا یعنی مرد پر بکریان چرانا بالاجماع مستحق ہوگا بدلیل قصہ موسی وشعیب علیہما السلام کے (کہ آٹھ برس بکریان چرانے پر دختر شعیب علیہ السلام سے موسی علیہ السلام نے نکاح کیا تھا) اور اگلون کی شریعت جب اللہ تعالے ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا انکار بیان فرمائی ہو تو وہ ہمپر لازم ہی۔ الکافی۔ ھع۔ پس کافی اور عینی مین قطعًا جزم کیا کہ بکریان چرانا مہر صحیح ہی اور اسکا دو طرح سے جواب دیا گیا اول یہ کہ جب اللہ تعالے نے مال بمقابلہ نکاح لازم کیا تو بکریان چرانا مہر ہونے سے انکار کیا تو منسوخ ہو کر ہمپر لازم نہیں ہی۔ الہداوشارح مترجم کہتا ہی کہ یہ کچھ نہیں ہی اسواسطے کہ سنتی انکار یہ کہ بیان مین کوئی مذمت یا انکار صریح ہو جیسے قولہ تعالی ورھبانیۃ ابتدعوہا الی آخر اور قصہ موسی وشعیب مین کوئی اشارہ بھی انکار کا نہیں ہی علاوہ برین مال لازم کرنا اجتہادی ہی کیا نہیں دیکھتے کہ ائمہ ثلثہ رح اسکو جائز کہتے ہین تو ظنون سے کیونکر قطعی کا نسخ جائز ہوگا اور یہ خلاف اصول الفقہ ہی۔ دوم شیخ ابن الہمام نے کہا کہ قصہ موسی وشعیب علیہما السلام جب لازم ہو کہ وہ بکریان دختر شعیب علیہ السلام کی ہون حالانکہ یہ بات نہیں ہی۔ مین کہتا ہون کہ یہ بھی مغلطہ ہی اول تو یہ جزم کیون ہوا کہ بکریان دختر کی نہ تھین اور برتقدیر تسلیم اتنا تو ثابت ہی کہ مطلقا نکاح مین مہر بکریان چرانا صحیح ہی اور تحقیقی جواب یہ کہ دختر شعیب جو موسی کی بی بی ہوگئین قبل عقد کے اپنے باپ کو اجازت دی کما قال تعالے یا ابت استاجرہ الآیۃ۔ اسی پر حضرت شعیب علیہ السلام نے موسی علیہ السلام کو کہا کہ مین ان دونون دخترون مین سے ایک تیرے عقد مین دینا چاہتا ہون اس بات پر کہ تو آٹھ برس بکریان چراوے اور اگر دس پورے کرے تو تیری طرف سے تبرع ہی کما قال تعالی انی ارید ان انکحک الآیۃ۔ پس یہ بکریان چرانا جورو ہی کے لیے ہوگیا۔ پس حق وہی جو کافی مین مذکور ہی اگرچہ ظاہر الروایۃ اسکے خلاف ہی واللہ تعالے اعلم۔ پھر جب بکریان چرانا مہر صحیح ٹھہرا تو بعد صحیح دیکھا جاوے کہ کیا یہ خلاف قیاس ہو کر اسی حد تک رہیگا یا کھیتی کی زراعت وغیرہ مین متعدی ہوگا حالانکہ متعدی ہونے کی روایت موجود ہی چنانچہ محیط السرخسی مین ہی کہ اگر اس بات پر نکاح کیا کہ عورت کی بکریان چراوے یا اسکی زمین مین زراعت کردے تو ایک روایت مین جائز ہی۔ م۔ پھر کیا کھیتی کر دینا اور قرآن پڑھانا یکسان ہین یا کچھ فرق ہی اور ظاہر کلام کہ تعلیم کچھ مال نہیں حالانکہ مال سے طلب مشروع ہی مقتضی ہی کہ بکریان چرانا بھی مال نہیں اور جب مرد آزاد ہی تو خدمت کے مانند تسلیم رقبہ کو متضمن نہیں پس مدار مسئلہ اسپر ہی کہ اعمال خیر کی اجرت جائز ہی یا نہین لیکن فتوی متاخرین جواز پر ہی تو دلیل مقتضی جواز ہی اور یہ بھی ظاہر الروایۃ کے خلاف ہی اور شافعی کی حجت نصوص مین سے وہ حدیث ہی کہ جو صحیحین میں ایسی عورت کے بارہ مین جسنے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کرنا چاہا اور جب آپ نے انکار کیا تو ایک صحابی نے درخواست کی جنکو کہا کہ لوہے کا چھلا تلاش کر اور آخر وہ بھی نہ پایا پھر جب وہ چلے تو بلا کر فرمایا کہ قرآن سے تیرے پاس کیا ہی انھون نے ... سورتین شمار کین آخر مین فرمایا کہ۔ ملکتہا بما معک من القرآن۔ یعنی مین نے تجھے اس عورت کا مالک بعوض اسکے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہی۔ اور تمام حدیث صحیحین مین ہی۔ جواب دیا گیا بلکہ اسکے معنی یہ ہین کہ مین نے اس عورت کا مالک ببرکت اسکے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہی۔ مین کہتا ہون کہ یہ جواب جید نہیں کیونکہ مسلم کی ایک روایت مین ہی۔ فعلمہا من القرآن۔ یعنی پس تو اس عورت کو قرآن سے تعلیم کر۔ اور ابوداؤد کی روایت ابوہریرہ رض مین مصرح کہ کھڑا ہوا اور اسکو بیس آیات سکھلاوے اور قوی مؤید حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلعم نے ایک صحابی کو فرمایا کہ اے فلان تونے نکاح کیا۔

اسنے عرض کیا کہ نہیں اور نہ میرے پاس ایسی چیز جسکے بدلے نکاح کرون تو فرمایا کہ بھلا کیا تیرے پاس قل ہو اللہ احد نہین ہے کما رواہ
الترمذی و ابن ابی شیبہ - امام طحاوی نے اسکے جواب مین کہا کہ ایسا نکاح کر دینا صرف انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات
سے تھا دوسرے کسی کو جائز نہیں ہے، مین کہتا ہون کہ یہ جواب حدیث صحیحین کی ہبہ کرنے والی عورت مین اور نسائی کی حدیث ام سلیم کے
ابو طلحہ کے ساتھ نکاح کرنے مین ہو سکتا ہے اور انس رض کی حدیث ترمذی مین مشکل ہے - پھر اسمین بھی اشکال ہے کہ ابو طلحہ کے ساتھ ام سلیم
کا نکاح کر دینا بغیر مال تھا اس لیے کہ حدیث مین ہے کہ جب قولہ تعالے لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون - نازل ہوا تو ابو طلحہ نے کہا
کہ میرے اموال مین سے زیادہ محبوب مجھے یہ باغ بیرحاء ہے اسکو مین نے اللہ تعالی کی راہ مین دیا آخر تک - پس یہ مفید ہے کہ اسلام
پر نکاح یعنی مہر نہین ہے غیر ازینکہ استدلال ساقط نہین بوجہ احادیث دیگر کے اور تحقیق المرام کے لیے یہ مقام گنجائش نہین دیتا ہے
واللہ تعالے ہو الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب - م - واضح ہو کہ آزاد نے اپنی ایک سال خدمت پر نکاح کیا تو امام محمد رح کے
نزدیک عورت کے لیے خدمت مسلم ہے اور شیخین رح کے نزدیک مہر المثل ہے جیسا کہ گزرا - **ثم علی قول محمد تجب قیمة الخدمة** - پھر
امام محمد رح کے قول پر اس خدمت کی قیمت واجب ہوگی ف - خود خدمت لازم نہین - **لان المسمی مال الا انہ عجز عن التسلیم
لمکان المناقضة** - اسلئے کہ (خدمت) جو مہر بیان ہوا مال ہے (حتی کہ یہی لازم آئی) لیکن شوہر اسکو ادا کرنے سے عاجز ہے
بوجہ مناقضہ کے ف - کہ آزاد شوہر مخدوم ہو کر خادم ہوا جاتا ہے - لہذا قیمت خدمت واجب ہوئی جیسے ان صورتون مین جنمین
تسلیم سے عاجزی ہوتی ہے - **فصار کالتزوج علی عبد الغیر** - تو ایسا ہو گیا جیسے کسی غیر کے غلام پر نکاح کیا ف - اور اسنے اپنے
غلام کو دینا جائز نہین رکھا تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی اور اگر اسنے غلام دینا جائز رکھا تو عورت کو یہی ملیگا - المحیط ھ -
وعلی قول ابی حنیفة و ابی یوسف یجب مہر المثل - اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر مہر المثل واجب ہوگا ف -
اور شوہر آزاد کی خدمت جو ٹھہری ہے اسکی قیمت واجب نہوگی - **لان الخدمة لیست بمال اولا تستحق فیہ بحال** - اسواسطے
کہ خدمت شوہر آزاد کی مال نہین ہے یا وہ کسی حال مین نکاح کے اندر مستحق نہین ہوتی ف - یعنی مشروع تو طلب بعوض مال ہے
اور خدمت مال نہین اور اگر غلام کی خدمت متضمن مال ہو تو یہان آزاد کی خدمت کسی حال مین مستحق نہین - **فصار کتسمیة الخمر والخنزیر**
تو ایسا ہو گیا جیسے شراب و سور کو مہر بیان کیا گیا ف - جو عورت مسلمہ کے حق مین مال نہین ہین یا کتابیہ کے حق مین شوہر مسلمان پر مستحق
نہین پس جیسے انمین بالاتفاق مہر المثل واجب ہوتا ہے اسی طرح خدمت مین بھی مہر المثل واجب ہوا - اگر کہو کہ خدمت تو نوکری
کرنے مین قیمت دار ہو جاتی ہے بخلاف شراب و سور کے جواب یہ کہ اس موقع مین دونون برابر ہین - **وہذا لان تقومہا
بالعقد للضرورة** - اور یہ اسوجہ سے کہ خدمت کا قیمت دار ہونا بذریعۂ عقد اجارہ کے بوجہ ضرورت کے ہے ف - یعنی لوگون
کی ضرورت کی وجہ سے ہے اور در اصل وہ مال نہین - **فاذا لم یجب تسلیمہ فی العقد لا تظہر تقومہ** - تو جب عقد نکاح مین اس
غیر مال چیز یعنے خدمت کا سپرد کرنا لازم نہوا (بوجہ تناقض کے) تو اسکا قیمتی ہو جانا ظاہر نہوگا - **فیبقی الحکم علی الاصل وہو مہر المثل**
تو حکم اپنے اصل پر باقی رہیگا اور وہ مہر مثل ہے ف - یعنی جب عقد نکاح مین بالاتفاق شوہر خدمت نہین کر سکتا اور ضرورت اجارہ
متحقق نہین اور اصلی حکم نکاح یہ کہ مال عوض ہو پس واجب مہر المثل ہوا پھر جبکہ خدمت شوہر آزاد بوجہ تناقض کے مال نہین ہوئی
تو افادہ فرمایا کہ کسی دوسرے آزاد کی خدمت پر علی الصحیح جائز ہے - پھر اگر اسنے اجازت ندی یا خدمت بے پردگی وغیرہ کی ہے تو عورت کو
اس آزاد کی قیمت خدمت ملیگی ورنہ عین خدمت ملیگی کما فی الفتح - اصل یہ ٹھہری کہ جب تسمیہ صحیح و متقرر ہو جاوے جو کچھ تسمیہ مین
مسمی ہوا وہی ملیگا لیکن اگر دس درم سے کم ہو تو دس پورے کر دیے جاوینگے - اگر اموال اعیان کے منافع پر نکاح کیا مثلاً گھر کی سکونت
یا اپنے غلام کی خدمت یا یہ کہ عورت اس زمین مین زراعت کرے اور مانند اسکے پس اگر مدت معلومہ تک منفعت لینا ٹھہرا تو تسمیہ
صحیح ہے کما فی البدائع وغیرہ - **فان تزوجہا علی الف** - اور اگر مرد نے عورت سے عقد کیا ہزار پر ف - خواہ درم ہون یا دینار ہون

خواہ آنکھوں کے روبرو ہوں یا شوہر نے اپنے ذمہ لیے ہوں۔ فقبضتہا۔ پھر عورت نے انکو وصول کر لیا۔ ووہبتہا لہ۔ اور عورت نے ہزار کو اپنے شوہر کو ہبہ کر دیا ف یعنی ہبہ مقبوضہ کر دیا اور ہنوز دخول یا خلوت صحیحہ نہیں ہوئی ہے۔ ثم طلقہا قبل الدخول بہا۔ پھر شوہر نے اس عورت کو قبل دخول کے طلاق دیدی ف تو عورت کے لیے صرف نصف مہر کا استحقاق ہوا حالانکہ وہ پورا وصول کر چکی۔ تو۔ رجع علیہا بخمس مائۃ۔ شوہر اس عورت سے پانچ سو درم واپس لیگا۔ ف قول امام مالک و ایک روایت احمد میں کچھ واپس نہ لیگا اور ابوحنیفہ و شافعی رح نے کہا کہ نصف مہر واپس لے۔ اگر وہم ہو کہ عورت نے وہی تو ہبہ میں دیے ہیں پس شوہر نے جو دیا تھا واپس آگیا۔ جواب نہیں۔ لانہ لم یصل الیہ بالہبۃ عین ما یستوجبہ۔ کیونکہ شوہر کو ہبہ کے ذریعہ سے وہی بعینہ نہیں پہونچے جو اسپر واجب ہوئے تھے ف کوئی گھوڑا یا اسباب معین ہوتا تو وہی ہبہ میں ملنا معلوم ہوتا اور روپیہ اشرفی میں یہ نہیں ہوگا سلان الدراہم والدنانیر لاتتعینان فی العقود والفسوخ۔ کیونکہ درم و دینار عقود و فسوخ میں متعین نہیں ہوتے ہیں۔ ف اگرچہ عورت کہے کہ میں وہی دیتی ہوں جو تجھسے وصول کیے چنانچہ مثلاً زید نے بکر سے ایک صندوق خریدا پانچ روپیہ کو اور روپے ہاتھ میں ہیں پس چاہے یہی دیدے یا دوسرے پانچ دیدے پھر اگر بعد قبضہ کے دونوں نے باہمی رضامندی سے بیع کا اقالہ کر لیا تو زید پر تو وہی صندوق پھیرنا لازم ہے اور بکر چاہے بعینہ وہ پانچ جو زید کے ہاتھ سے لیے تھے دیدے یا دوسرے پانچ روپیہ دیدے تو معلوم ہوا کہ روپیہ و اشرفی نہ عقد میں متعین ہوئے اور نہ فسخ میں متعین ہوئے اور جب یہ دونوں متعین نہیں ہوتے تو مسئلہ مذکورہ میں زوجہ نے شوہر کو جو ہزار ہبہ کیے اگرچہ درحقیقت جو شوہر کے ہاتھ سے لیے تھے وہی دیے ہوں لیکن جب تعین نہیں ہوتا تو گویا دوسرے ہزار درم دیے ہیں۔ بالجملہ درم دینار تو خود متعین نہیں اور نہ معین کرنے سے متعین ہوں اور دیگر اموال میں یا تو گیہوں وغیرہ کیلی وزنی چیز ہوگی یا اسباب ہوگا اور ہر ایک معین و غیر معین ہو سکتی ہے اور کیلی یا وزنی معین یہ کہ مثلاً یہ گیہوں اور غیر معین یہ کہ روپیہ کے دو من گیہوں ٹھہرے جو بائع کے ذمہ ہیں وہ بانگی کے مطابق ادا کرے اور اسباب معین یہ گھوڑا یا یہ تخت وغیرہ اور غیر معین کی مثال جیسے اوسط درجہ کا غلام یا گھوڑا۔ جب یہ معلوم ہوا تو مسئلہ مذکورہ میں شوہر پانچ سو درم اسلیے واپس لیگا کہ درم متعین نہیں ہوتے تا کہ لازم آتا کہ شوہر نے ہبہ میں وہی درم واپس پائے جو مہر میں دیے تھے وکذا اذا کان المہر مکیلا او موزونا او آخر فی الذمۃ۔ اور یوں ہی جب مہر کوئی کیلی یا وزنی چیز دوسری ہو جو ذمہ لی گئی ہے ف مثلاً زید نے ہندہ سے پچاس من کھادر کے کھرے سرخ گیہوں پر نکاح کیا یعنی مہر کے گیہوں دیے پھر عورت نے پچاس من زید کو ہبہ کیے پھر قبل دخول کے زید نے طلاق دی تو زید اس سے پچیس من واپس لے سکتا ہے کیونکہ یہ مہر کے گیہوں بھی بمنزلہ درم و دینار کے ہیں۔ لعدم تعینہا۔ بوجہ اس چیز کے معین نہ ہونے کے ف حتی کہ گیہوں یا کوئی اور چیز اپنے ذمہ نہیں بلکہ سامنے اشارہ سے معین کر دیے ہوں تو معین ہو جاوینگے۔ چنانچہ اگر عورت نے وہی ہبہ کر دیے تو شوہر نے اپنا مال واپس پایا اب طلاق مذکور میں نصف مہر نہیں لے سکتا کیونکہ وہ عورت کے پاس باقی نہیں اسلیے کہ مہر تو خاص معین تھا وہ خود شوہر کے پاس بذریعہ ہبہ کے آگیا اور غیر معین مہر میں یہ لازم نہیں آتا لہذا جب مہر درم و دینار ہوں خواہ معین کرے یا نکرے یا مہر کوئی کیلی وزنی غیر معین ہو تو ہبہ سے بعینہ اسکا واپس آنا لازم نہیں پس عورت سے اپنے دیے ہوئے کے مثل سے نصف مہر لے لیگا۔ یہ اسوقت کہ عورت نے مہر سب وصول کر لیا ہو۔ فان لم تقبض الالف حتی وہبتہا لہ۔ پس اگر (یہ صورت ہو کہ) عورت نے ہزار مہر پر قبضہ نکیا حتی کہ مہر مذکور شوہر کو ہبہ کر دیا ف اور دین مہر وغیرہ جو آتا ہے بدون قبضہ کے اسکو ہبہ کرنا صحیح ہے تو ہبہ پورا ہو گیا۔ ثم طلقہا قبل الدخول بہا۔ پھر شوہر نے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے اسکو طلاق دی ف تو عورت کا حق نصف مہر ہے اور وہ پورا مہر بدون لیے معاف کر چکی اور معنی یہ کہ بری کر چکی تو اسکا کچھ حق نہیں رہا اور شوہر نے بھی کچھ دیا نہیں جسکو واپس لینے کا مستحق ہو لہذا۔ لم یرجع واحد منہما علی صاحبہ بشیء۔ جورو و شوہر میں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لیگا۔ فی قولہم جمیعا۔ یہ حکم بالاتفاق ابوحنیفہ و صاحبین کے قول میں متفق ہے ف اور یہ استحسان ہے۔ وفی القیاس یرجع الیہا بنصف الصداق وہو قول زفر رح۔ اور قیاس میں یہ کہ

شوہر نصف مہر عورت سے واپس لے اور یہی زفرؒ کا قول ہے۔ لانہ سلم المہر لہ بالابراء۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ شوہر کو مہر بوجہ بری کیے جانے
کے سالم رہا ف یعنی عورت کا قبل وصول کرنے کے ہبہ کرنا یعنی بری کرنا ہوا تو اس بری کرنے سے مہر دینے سے اسکا ذمہ بری ہوا تو
مہر اسکے ملک میں سالم رہا اور عورت کے حق میں یہ ہبہ کرنا وصول پانے کو ثابت کرتا ہے لیکن طلاق قبل دخول نے ثابت کیا کہ عورت کا حق
صرف نصف مہر ہے حالانکہ اسنے کل وصول کر لیا۔ فلا تبراء عما یستحقہ بالطلاق قبل الدخول۔ تو عورت اس سے بری نہوگی جسکا شوہر
مستحق ہوا بوجہ طلاق قبل دخول کے ف یعنی نصف مہر کا۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک جورو خاوند میں جو ہبہ ہوتا ہے وہ لازمی ہو جاتا ہے
حتی کہ اول مسئلہ میں عورت کو نہیں اختیار ہے کہ اپنا ہبہ پھیر لے اور دوسرے مسئلہ میں بری کرنا متحقق ہوا تو اس سے کسی کو رجوع جائز نہیں
بنا برآنکہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا فاحفظہ۔ بالجملہ قیاس اسکو مقتضی ہوا کہ شوہر کو عورت سے نصف مہر لینے کا حق ہے اور استحسان
اسکو مقتضی نہیں۔ وجہ الاستحسان انہ وصل الیہ عین ما یستحقہ بالطلاق قبل الدخول وہو براءۃ ذمتہ عن نصف المہر
وجہ استحسان یہ ہے کہ شوہر کو بعینہ وہ پہونچ گیا جسکا وہ طلاق قبل دخول کے سبب سے مستحق ہوا تھا اور وہ نصف مہر سے اسکا ذمہ
بری ہونا ف یعنی عورت کے کل دین مہر سے بری کرنے کے سبب سے شوہر نصف مہر حق عورت سے بری ہوا اور دوسرے نصف سے
بھی بری ہوا جو بعد کو طلاق قبل دخول سے خود شوہر کا حق ثابت ہوا صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے واپس دینے کے سبب سے
پہونچنا چاہیئے تھا وہ عورت کے بری کرنے کے سبب سے پہونچا لیکن جو مطلوب ہے وہ بہرحال پہونچ گیا تو یہی مقصود ہے۔ ولا یبالی
باختلاف السبب عند حصول المقصود۔ اور مقصود حاصل ہونے کے وقت کچھ سبب مختلف ہونے کی پروا نہ کیجائیگی ف مترجم
کی تقریر سے اول مسئلہ ہبہ اور دوسرے اس مسئلہ ہبہ میں فرق کی وجہ بھی ظاہر ہوگئی کہ اول میں قبضہ ہزار کے بعد جو عورت نے ہزار
ہبہ کی تو یہ تعیین ممکن نہیں کہ وہی ہزار ہیں جو وصول کیے کیونکہ درم دینار تو متعین ہوتے نہیں پس ہبہ دیکھا جاوے اور سبب
مختلف ہے کیونکہ ہبہ میں دیے حتی کہ اگر یہ مسئلہ ہوتا کہ عورت نے کل مہر وصول کیا پھر وصول فسخ کر کے نصف پھیر دیا اور نصف وصول
قائم رکھا تو بعد طلاق قبل دخول کے مرد کو کچھ اختیار نہوتا۔ کیونکہ بعینہ وہی حق پہونچ گیا اور دوسرے مسئلہ میں کل دین مہر سے بری
کیا تو یہ معنی کہ نصف مہر سے اور نصف مہر دیگر سے بری کیا تو عین مہر ہی شوہر پاس رہا جس سے وہ بری ہوگیا پس بعد طلاق قبل
دخول کے ثابت ہوا کہ مہر کے دونوں نصف بعینہ شوہر پاس ہیں انہیں سے ایک نصف عورت کا حق ہے جس سے وہ بری کر چکی اور
دوسرا نصف خود شوہر ہی کا حق ہے کہ اس سے عورت کا بری کرنا لغو ہوگیا یہ توضیح کافی قابل فہم وحفظ ہے واللہ تعالیٰ الموفق م۔
ولو قبضت خمس مائۃ ثم وہبت الالف کلہا المقبوض وغیرہ۔ اور اگر عورت نے (ہزار سے) پانچ سو درم وصول کر لیے
یعنے نصف مہر پھر شوہر کو یہ مقبوضہ اور باقی غیر مقبوضہ کل ہزار ہبہ کر دیے ف حتی کہ مقبوضہ کا تو ہبہ ہوا اور غیر مقبوضہ کا ہبہ یعنی
بری کرنا ہوا۔ او وہبت الباقی۔ یا عورت نے صرف باقی ہبہ کیا ف یعنی نصف مہر جو باقی تھا وہ ہبہ کیا یعنی بری کیا اور ہنوز
دخول نہیں ہوا ہے۔ ثم طلقہا قبل الدخول بہا۔ پھر مرد نے قبل دخول کے اسکو طلاق دیدی۔ لم یرجع واحد منہما علی صاحبہ
بشئی۔ تو بھی شوہر وجورو میں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک
ہے۔ وقالا یرجع علیہا بنصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر اس سے مقبوضہ کا نصف
واپس لے بقیاس بعض کے کل کے ساتھ ف یعنی کل ہزار درم قبضہ کر کے ہبہ کرنے میں حکم گذرا کہ اسکا نصف واپس لے سکتا ہے
تو نصف قبضہ کر کے ہبہ کرنے میں اسکا نصف واپس لے۔ اور بھید یہ ہے کہ نصف مقبوضہ کو مع غیر مقبوضہ کے ہبہ کیا تو غیر مقبوضہ اگر
بری کرنا ٹھہرا تو مقبوضہ عین ہبہ ہے اور یہ پانچ سو درم متعین نہونے پھر بعد طلاق کے ایک نصف کو تمام حق شوہر ٹھہرانا بغیر دلیل ہے
صرف نصف ہو سکتا ہے تو نصف کا نصف واپس لے سکتا ہے۔ ولان ہبۃ البعض حط فیلتحق باصل العقد۔ اور اس دلیل
سے بھی کہ بعض کو ہبہ کرنا مہر گھٹانے میں شمار ہے تو یہ اصل عقد سے لاحق ہوگا ف جیسے بیع میں ہے کہ ثمن گھٹانا اور بڑھانا اصل عقد

سے لمحاظ ہو یعنی گویا اصل ثمن اسیقدر مہر ہو جو بعد گھٹانے کے باقی رہا تو یہان گویا مہر پانچ ہی سو درم بندھا اور یہ مقدار عورت نے وصول کر کے ہبہ کی اور چونکہ درم متعین نہیں ہوتے تو یہ نہیں کہا جائیگا کہ شوہر کو رہی درم پہونچے جو اُسنے بطریق ادائے دین مہر دیے تھے پھر جب قبل الدخول طلاق ہوئی تو کل مہر پانچ سو درم میں سے صرف عورت کے قبضہ مین نصف رہنا چاہیے اور اسکا نصف وہ شوہر کو واپس دے۔ ولابی حنیفۃ ان مقصود الزوج حصل وہو سلامۃ نصف الصداق بلاعوض۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ شوہر کا مقصود حاصل ہو گیا یعنی آدھا مہر بغیر عوض کے اسکے پاس سالم رہنا۔ ف اسلیے کہ عورت نے صرف آدھا وصول کیا اور باقی سے بری کیا ہو تو یہ نصف خواہ مخواہ اُسکے پاس سالم رہا خواہ عورت نے مقبوضہ ہبہ کیا ہو کیا ہو فلا یستوجب الرجوع عند الطلاق۔ تو طلاق کے وقت وہ زوجہ سے واپس لینے کا مستحق نہیں ہو ف کیونکہ قبل دخول طلاق مین اصلی حکم تو یہی کہ شوہر کے لیئے کل مہر مین سے آدھا سالم رہے۔ یہ یہان حاصل ہو۔ اور گھٹانے کی دلیل صاحبین کی ٹھیک نہیں ہو۔ والحط لا یلتحق باصل العقد فی النکاح۔ اور عقد نکاح مین گھٹانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا۔ الاتری ان الزیادۃ فیہ لا یلتحق حتی لا یتنصف۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ مہر مین بڑھانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا حتی کہ زیادتی کا آدھیا نہیں ہوتا ف یعنی اگر پانچ سو درم مہر بندھا پھر شوہر نے پانچ سو درم دیگر بڑھا دیے حتی کہ ہزار ہو گئے پھر قبل دخول کے طلاق دیدی تو عورت نصف مہر کی مستحق ہوئی پس پانچ سو درم کا نصف پاویگی اور زیادتی مذکورہ اصل کے ساتھ لاحق نہ کیجائیگی۔ یہی حال کمی کا ہو۔ ہان اگر دخول کے بعد طلاق دیتا تو عورت کو کل مہر ملتا اُسوقت اصل مع زیادتی کے متاکد ہو کر کل ہزار درم ملتے چنانچہ مسئلہ گزر چکا۔ ولو کانت وہبت اقل من النصف وقبضت الباقی۔ اور اگر ایسا ہو کہ عورت نے نصف سے کم ہبہ کیا اور باقی وصول کر لیا ہو ف مثلاً بارہ سو[۱۲] مہر مین سے نو سو[۹۰۰] وصول اور تین سو[۳۰۰] ہبہ کیے پھر قبل دخول کے طلاق دی۔ فعندہ یرجع علیہا الی تمام النصف۔ تو امام رح کے نزدیک عورت سے نصف کی تمامی تک واپس لیگا ف چنانچہ مثال مذکور مین اُسنے تین سو ہبہ پائے باقی تین سو دیگر واپس لیکر چھ سو یعنے نصف پورے کریگا۔ وعندہما نصف المقبوض۔ اور صاحبین کے نزدیک مقبوضہ کا نصف واپس لیگا ف چنانچہ مثال مذکور مین چار سو پچاس واپس لیگا۔ یہ سب صورتین صرف درم یا دینار یا غیر معین کیلی و وزنی چیز کے مہر ہونے مین ہین۔ ولو کان تزوجہا علی عرض۔ اور اگر اُسنے نکاح کیا عورت سے کسی عرض ف یعنی اسباب معین پر مثل تخت و مکان وغیرہ کے۔ فقبضت اولم تقبض فوہبت لہ ثم طلقہا قبل الدخول بہا لم یرجع علیہا بشئی۔ پس عورت نے اُسکو قبضہ مین لیا یا نہیں لیا پھر اس عرض معین کو شوہر کو ہبہ کر دیا پھر شوہر نے قبل دخول کے اُسکو طلاق دیدی تو عورت سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ وفی القیاس وہو قول زفر رح یرجع علیہا بنصف قیمتہ۔ اور زفر رح نے قیاس کو اختیار کیا وہ یہ ہو کہ شوہر اس سے عرض کی نصف قیمت واپس لے۔ لان الواجب فیہ رد نصف عین المہر علی ما مر تقریرہ۔ کیونکہ واجب ایسی صورت مین عین مہر کا آدھا واپس کرنا بنا بر اُس تقریر کے جو گزر چکی ف کہ شوہر پاس یہ عرض عین اُسکے بری کرنے سے رہا اور عورت پاس وصول کیا ہوا نصف شوہر کا استحقاق ہو وہ اس سے بری نہیں ہوئی لیکن ہمارے ائمہ نے یہ قیاس چھوڑ کر استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان ان حقہ عند الطلاق سلامۃ نصف المقبوض من جہتہا۔ وجہ استحسان یہ کہ طلاق کے وقت شوہر کا حق یہ کہ جو کچھ عورت کی طرف سے قبضہ مین آیا اُسکا نصف شوہر کے پاس سالم رہتا۔ وقد وصل الیہ۔ اور حال یہ کہ یہ نصف شوہر کو پہونچ گیا ف خواہ عورت کے پھیرنے سے پہونچتا یا ہبہ کرنے سے پہونچ گیا کچھ سبب مختلف ہونے کا لحاظ نہو گا جبکہ عورت ہی کی طرف سے قبضہ مین آیا بخلاف اسکے جبکہ عورت نے کسی غیر کو ہبہ کیا اور غیر نے اُسکے شوہر کو ہبہ کیا ہو تو بالاتفاق عورت سے نصف واپس لے کیونکہ اختلاف سبب کا لحاظ اسوقت نہیں کہ عورت ہی کیطرف سے یہ مال معین واپس ملا ہو۔ ولہذا لم یکن لہا دفع شئی آخر مکانہ۔ اور اسی جہت سے عورت کو یہ اختیار نہیں ہو کہ بجاے اُس معین

کے دوسری چیز پھیر دے ف کیونکہ یہ چیز تو معین ہو اسی کا نصف پھیر یگی بخلاف درم و دینار کے کہ اگر ہزار وصول کر لیے پھر طلاق قبل
دخول دی تو خواہ شوہر کے ہاتھ سے مقبوضہ کا نصف یا اپنے پاس سے یا ہمین سے کوئی درم ہون پانچ سو درم دیدے پس جب عوض معین
کرنے سے متعین ہوجاتا ہو تو بعینہ اسی کا نصف دینا لازم ہو وہ نصف شوہر پاس آگیا - بخلاف ما اذا کان المهر دينا - برخلاف اسکے
اگر مہر ال دین ہوتا ف یعنی درم و دینار ہوتے یا کیلی وزنی چیز بدون اشارہ کے صرف وصف بیان کرکے اپنے ذمہ لی ہو کہ اسکا
نصف شوہر واپس لے سکتا ہو - وبخلاف ما اذا باعت من زوجها - اور برخلاف اسکے اگر عورت نے یہ عوض معین شوہر کے ہاتھ
فروخت کیا ہو ف ہبہ مین نہ دیا ہو تو شوہر نصف کی قیمت واپس لیگا بالاتفاق - لانه وصل اليه ببدل - کیونکہ یہ مال معین
شوہر کو دامون کے بدلے ملا ہو ف عورت کی طرف سے بدعوض نہین ملا ہے - پھر یہ اسوقت تھا کہ عوض معین ہو - ولو تزوجها
على حيوان او عرض في الذمة فكذلك الجواب - اور اگر عورت سے کسی حیوان یا عوض غیر معین پر اپنے ذمہ رکھکر نکاح کیا ہو
تو بھی حکم یہی ہو ف جو عوض معین کی صورت مین بیان ہوا - لان المقبوض متعين في الرد - کیونکہ جسپر قبضہ ہوا وہ واپسی مین
متعین ہو ف یعنی ابتداے عقد مین اگرچہ وہ چیز اپنے ذمہ لی تھی مگر جب عورت نے وہ بطور ہبہ کے پھیر دی یا قبضہ کرکے پھیر دی
تو یہی معین ہوگئی کیونکہ قبضہ تو ضرور معین چیز کو مقتضی ہو اگرچہ آنکھون سے متعین نہو - وهذا لان الجهالة تحملت في النكاح
فاذا عين يصير كان التسمية وقعت عليه - اور یہ واپسی مین متعین ہوجاتا اسواسطے ہو کہ نکاح مین مجہول ہونا برداشت
کیا گیا تھا پھر جب وہ حیوان یا عوض معین کیا گیا تو ایسا ہوگیا کہ گویا اسی پر تسمیہ مہر واقع ہوا تھا ف پھر واضح ہو کہ اپنے ذمہ
حیوان یا کسی عرض کو لینا بھی صحیح ہو کہ حیوان کے جنس مثلاً گھوڑا یا اونٹ وغیرہ بیان کردے اور عوض مین مثلاً کہے کہ ڈھاکہ کا
گودھا یا ایک تھان یعنی اصلح جنس و نوع وغیرہ بیان کردے کہ اسمین سے اوسط درجہ کا حکم ہوسکے پھر جیسا جانور یا تھان کو دیا وہی گویا
وقت تسمیہ کے معین ہوا تھا م ع - واذا تزوجها على الف على ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها
اخرى فان وفى بالشرط فلها المسمى - اور اگر عورت سے ہزار پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت کو اس شہر سے باہر نہین لیجائیگا
یا اس شرط سے کہ اسکے اوپر دوسری عورت نہین بیاہ لائیگا پس اگر یہ شرط پوری کی تو عورت کو قدر مسمی ملیگا ف یعنی ہزار درم جو ٹھہ
ٹھہرے ہین - لانه صلح مهرا وقد تم رضاها به - کیونکہ یہ مقدار مہر ہوسکتی ہو اور اسکے ساتھ عورت کی رضامندی پوری ہوچکی ف
بخلاف اسکے جب مہر نہونے کی شرط ہو کہ پورا مہر مثل ملیگا یا دس سے کم ہو کہ دس پورے کیے جاوینگے - پھر حکم مذکور بوفاے شرط ہی - و
ان تزوج عليها اخرى او اخرجها فلها مهر مثلها - اور اگر (شرط پوری نکی مثلاً) اس عورت پر دوسری بیاہ لایا یا عورت کو اسکے
شہر سے باہر لیگیا تو عورت کے لیے اسکا مہر المثل ہوگا - لانه سمى مالها فيه نفع فعند فواته ينعدم رضاها بالالف فيكمل مهر مثلها
کیونکہ اسنے ایسی چیز بیان کی تھی جسمین عورت کا نفع تھا تو اسکے گم ہونے کے وقت ہزار کے ساتھ عورت کی رضامندی گم ہوگی تو عورت
کا مہر مثل پورا کردیا جائیگا - كما في تسمية الكرامة والهدية مع الالف - جیسے ہزار کے ساتھ کرامت و ہدیہ کا تسمیہ کرنے مین ہوتا ہو
ف مثلاً کہا کہ مین نے تجھسے ہزار درم پر اور اسکے ساتھ مین تیری بزرگداشت کرونگا یا تجھے ہدیہ بھی دونگا پس اگر اسکو وفا نکرے
تو عورت کے لیے مہر المثل ہوتا ہو کیونکہ وہ ہزار درم پر اس امر مرغوب کے ساتھ راضی ہوئی تھی اور جب یہ امر نہوا تو مہر المثل پورا ملیگا
یون ہی یہان ہو - ولو تزوجها على الف ان اقام بها وعلى الفين ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف وان
اخرجها فلها مهر المثل لا يزاد على الفين ولا ينقص عن الالف - اور اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر اس عورت کو لیکر
اسی شہر مین اقامت کرے تو ہزار درم مہر اور اگر اسکو باہر لیجاوے تو دو ہزار درم مہر ہو پس اگر اسکو لیکر شہر مین اقامت کی تو عورت
کے لیے مہر ہزار درم ہوگا اور اگر اسکو باہر لیگیا تو عورت کو مہر المثل ملیگا جو دو ہزار درم سے زائد نہوگا اور ایک ہزار سے کم نہوگا ف
پس اگر مہر المثل نوسو درم یا کم ہو تو ہزار پورے ملینگے اور اگر ہزار سے زائد مگر دو ہزار سے کم کوئی مقدار ہو تو وہی ملیگی دو ہزار تک پھر اگر

دو ہزار سے بھی زائد ہو تو صرف دو ہزار ملینگے زائد نہین - وہذا عند ابی حنیفہ رح - اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک حکم ہو ف کہ
شرط اول جائز اور شرط دوم فاسد ہو - وقالا الشرطان جمیعا جائزان حتی کان لہا الالف ان اقام بہا والالفان
ان اخرجہا - اور صاحبین نے کہا کہ شرطین دونون جائز ہین حتی کہ اگر شہر مین عورت کے ساتھ اقامت کرے تو عورت کے واسطے
ایک ہزار اور اگر عورت کو باہر لیجاوے تو اسکے لیے دو ہزار ہونگے - وقال زفر الشرطان جمیعا فاسدان ویکون لہا مہر مثلہا
لاینقص من الالف ولایزاد علی الفین - اور زفر رح (مالک وشافعی رح) نے کہا کہ شرطین دونون فاسد ہین (خواہ باہر
لیجاوے یا نہین) اور عورت کے واسطے اسکا مہر المثل ہوگا جو ہزار سے کم نہ کیا جائیگا اور دو ہزار سے بڑھایا نہین جائیگا - واصل المسئلۃ
فی الاجارات فی قولہ ان خطتہ الیوم فلک درہم وان خطتہ غدا فلک نصف درہم وسنبینہا فیہ انشاء اللہ تعالی - اور
اس مسئلہ کی اصل تو اجارات مین ہے جہان فرمایا کہ اگر درزی سے کہا کہ اگر تونے اسکو سی دیا آج کے روز تو تیرے واسطے ایک درہم ہے اور
اگر تو نے سی دیا اسکو کل کے روز تو تیرے لیے نصف درم ہے اور عنقریب ہم اسکو کتاب الاجارات مین بیان کرینگے انشاء اللہ تعالی ف
اور اس سے ہر ایک کی دلیل واضح ہوگی - واضح ہو کہ اگر نکاح کیا اس شرط پر کہ اگر بدشکل ہو تو ہزار درم ہین اور اگر خوبصورت ہو تو دو ہزار
درم ہین تو بالاتفاق دونون شرطین صحیح ہین یہی قول اصح ہے کیونکہ اسمین مجہول ہونے مین کمی ہے بخلاف اسکے اگر کہا کہ ثیبہ ہو تو ایک
ہزار درم اور باکرہ ہو تو دو ہزار درم ہین پس اگر ثیبہ ہے تو ہزار درم ہین ورنہ مہر المثل ہوگا جو ہزار سے کم نہین اور دو ہزار سے زیادہ نہوگا -
کما فی الفتح - ولو تزوجہا علی ہذا العبد او علی ہذا العبد - اور اگر عورت سے نکاح کیا اس غلام یا اوس غلام پر ف یعنی مہر یہ غلام
یا وہ غلام ہے - فاذا احدہما اوکس والآخر ارفع - پھر نکلا کہ دونون غلامون مین سے ایک گھٹیا اور دوسرا بڑھیا ہے - فان کان مہر
مثلہا اقل من اوکسہما فلہا الاوکس - پس اگر عورت کا مہر مثل ان دونون مین سے گھٹیا سے بھی کم ہو تو عورت کے واسطے گھٹیا
غلام ہوگا - وان کان اکثر من ارفعہما فلہا الارفع - اور اگر مہر المثل دونون مین سے بڑھیا سے بھی زائد ہو تو عورت کے واسطے
بڑھیا غلام ہوگا - وان کان بینہما فلہا مہر مثلہا - اور اگر مہر المثل ان دونون کے بیچ مین ہو تو عورت کے لیے مہر مثل ہوگا - وہذا عند
ابی حنیفہ رح وقالا لہا الاوکس فی ذلک کلہ - اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے واسطے ان سب
صورتون مین گھٹیا غلام ہوگا - فان طلقہا قبل الدخول بہا فلہا نصف الاوکس فی ذلک کلہ بالاجماع - پھر اگر دخول سے پہلے
عورت کو طلاق دیدے تو ان سب صورتون مین بالاجماع عورت کے واسطے گھٹیا غلام کا نصف ہوگا - لہما ان المصیر الی
مہر المثل لتعذر ایجاب المسمی وقد امکن ایجاب الاوکس اذ الاقل متیقن - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مہر المثل کی طرف جانا بوجہ
اسکے ہوتا ہے کہ جو مہر بیان ہوا وہ لازم کرنا ممکن نہو اور یہان گھٹیا کو لازم کرنا ممکن ہے اسواسطے کہ کمتر مقدار تو یقینی ہو چکی - وصار کالخلع
والاعتاق علی مال - اور یہ مانند خلع اور مال پر آزاد کرنے کے ہوگیا ف چنانچہ اگر کہا کہ مین نے خلع دیا اس غلام یا اُس غلام پر
یا غلام سے کہا کہ مین نے تجھے اس غلام یا اوس غلام پر آزاد کیا تو ہر ایک مین جو کمتر ہے اسپر خلع یا اعتاق واقع ہوگا - یہی اس مقام پر
ہونا چاہیے - ولابی حنیفہ رح ان الموجب الاصلی مہر المثل اذ ہو الاعدل - اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ اصل جو چیز
واجب ہو وہ مہر المثل ہے کیونکہ مہر المثل سب سے زیادہ انصاف ہے ف پس ہر نکاح مین اصل مہر المثل ہے - والعدول عنہ عند صحۃ
التسمیۃ - اور مہر المثل سے عدول کرنا بروقت تسمیہ صحیح ہونے کے ہوتا ہے - وقد فسدت لمکان الجہالۃ - حالانکہ یہان جہالت پیدا
ہوجانے سے تسمیہ فاسد ہوچکا ف پس مہر المثل سے عدول جائز نہوگا - بخلاف الخلع والاعتاق لانہ لاموجب لہ فی البدل
بخلاف خلع واعتاق کے کیونکہ ان دونون مین کسی کے واسطے بدل مین کچھ واجب نہین ہوا ہے ف یعنی شرع نے خلع یا اعتاق کے
عوض مین مال لازم نہین کیا ہے حتی کہ اگر بغیر مال کے خلع دیا یا آزاد کیا تو صحیح ہے بخلاف نکاح کے اگر بغیر مال نکاح کیا ہو تو مہر المثل ضرور
واجب ہے پس ثابت ہوا کہ نکاح مین مہر المثل یہان لازم ہوگا - الا ان مہر المثل اذا کان اکثر من الارفع - لیکن بات یہ ہے کہ

جب بڑھیا غلام سے مہرالمثل زائد ہو۔ ف۔ تو صرف بڑھیا غلام کا حکم ہوا۔ فالمرأة رضیت بالحط۔ کیونکہ عورت اپنے حق میں کمی پر راضی
ہو چکی۔ ف۔ کیونکہ سب سے بڑھکر وہ اس بڑھیا غلام پر راضی ہوگئی ہے گویا اسنے مہرالمثل سے گھٹا دیا۔ وان کان انقص من الاوکس
اور اگر مہرالمثل گھٹیا غلام سے بھی کم ہو۔ ف۔ تو مہرالمثل نہیں بلکہ گھٹیا غلام کا حکم ہوا۔ فالزوج رضی بالزیادة۔ کیونکہ شوہر زیادہ کر
پر راضی ہوگیا۔ ف۔ باوجودیکہ مہرالمثل اس سے کم تھا تو عورت کو یہ زیادتی دلائی جائیگی۔ والواجب فی الطلاق قبل الدخول
فی مسئلة المتعة۔ اور ایسی صورت میں قبل دخول طلاق دینے میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ متعہ ہے۔ ف۔ تو اصل حکم متعہ تھا لکن بعضے
گھٹیا غلام کا نصف واجب کیا۔ ونصف الاوکس یزید علیها فی العادة فوجب لاعترافه بالزیادة۔ اور عادت کی راہ سے معلوم
ہے کہ گھٹیا غلام کا نصف بہ نسبت متعہ کے زائد ہوگا تو بھی نصف واجب ہوا بوجہ اسکے کہ شوہر نے زیادتی کا اقرار کیا۔ ف۔ حتی کہ مہرالمثل
سے زائد غلام گھٹیا بیان کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو زیادتی اصل مہر پر ہو وہ طلاق قبل دخول کی صورت میں نصف نہیں ہوتی ہے پس یہاں جب
مہر مسمی نہیں تو صرف متعہ واجب ہے اور زیادتی شوہر کے ذمہ لازم نہیں اگرچہ اعتراف کرے علاوہ بریں مہر مسمی نہیں تو نصف کس چیز کا
دلایا گیا علاوہ بریں مہرالمثل کو اصل قرار دینا مشکل ہے اسواسطے کہ مہرالمثل تو ایسی عورتوں کا مہر ہے جو انکے عقد میں بندھ چکا پس جو باتفاق
برضامندی ٹھہر چکا وہ اصل ہے اور اسی پر اس قوم کی عورتوں کا مہرمثل ہے پس مہرمثل فرع ہوا نہ اصل اور اگر فرع بعد متقرر ہونے کے اصل
ٹھہرائی گئی تو کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے فلیطلب التحقیق۔ م۔ واذا تزوجها علی حیوان غیر موصوف صحت التسمیة ولها الوسط منه
والزوج مخیر ان شاء اعطاها ذلک وان شاء اعطاها قیمته۔ اور اگر عورت سے ایک حیوان پر بدون بیان وصف کے نکاح کیا تو بیان
مہر صحیح ہے اور عورت کے لیے اس حیوان سے اوسط درجہ کا ہوگا اور شوہر مختار ہے چاہے عورت کو یہی وسط حیوان دے یا اسکی قیمت دیدے
ف۔ یعنی عورت قبول کرنے پر مجبور کیجائیگی۔ قال رحمه الله تعالی معنی هذه المسئلة ان یسمی جنس الحیوان دون الوصف
بان تزوجها علی فرس او حمار اما اذا لم یسم الجنس بان تزوجها علی دابة لا یجوز التسمیة وتجب مهر المثل۔ مصنف رح نے
فرمایا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورت سے جس حیوان پر نکاح کیا اسکی جنس بیان کردی بدون وصف کے (کہ اعلی درجہ کا یا ادنی درجہ کا)
بایں طور کہ عورت سے ایک گھوڑے یا گدھے کے عوض نکاح کیا ہو۔ اور اگر جنس ہی بیان نکی مثلاً عورت سے ایک جانور پر نکاح کیا تو اسکے
بیان مہر نہیں جائز ہے (اگرچہ نکاح صحیح ہے) اور مہرالمثل واجب ہوگا۔ وقال الشافعی یجب مهر المثل فی الوجهین جمیعا لان
عنده ما لا یصلح ثمنا فی البیع لا یصلح مسمی اذ کل واحد منهما معاوضة۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں (خواہ جنس
بیان کی یا نکی) مہرالمثل واجب ہوگا کیونکہ شافعی رح کے نزدیک جو چیز بیع میں ثمن نہیں ہوسکتی وہ نکاح میں مہر مسمی نہیں ہوسکتی اسواسطے
کہ ثمن و مہر ہر ایک معاوضہ ہے۔ ولنا انه معاوضة مال بغیر مال۔ اور ہمارے نزدیک عقد نکاح تو معاوضہ مالی بغیر مال ہے۔ ف۔ کیونکہ
مال کے عوض عورت کی بضع ہے۔ فجعلناه التزام المال ابتداء۔ پس ہمنے نکاح کو ابتداءً مال کا التزام قرار دیا۔ ف۔ گویا اسنے اپنے
اوپر کچھ مال کا التزام کرلیا پس ابتداء سے ہمنے نکاح کو یہی قرار دیا کہ نکاح اپنے اوپر مال کا لازم کرلینا ہوتا ہے۔ حتی لا یفسد باصل
الجهالة۔ حتی کہ وہ اصل جہالت سے فاسد نہیں ہوتا۔ کالدیة والاقاریر۔ جیسے دیت اور اقرارات ہیں۔ ف۔ کیونکہ دیت ابتدائی
مال کا التزام ہے چنانچہ شارع نے سو اونٹ دیت ٹھہرائے حالانکہ یہ بیان نہیں فرمایا کہ کس درجہ کے اونٹ ہیں اور اسی طرح اقرار کیا کہ مجھپر
زید کا مال ہے حالانکہ مال مجہول ہے پھر بھی اقرار بالاتفاق صحیح ہے اسی وجہ سے کہ یہ اقرار ابتداء سے مال کا التزام ہے پس مجبور کیا جائیگا کہ اپنی
زبان سے اس مال کو بیان کرے پس اسی طرح ہمنے نکاح کو بھی ابتداء سے التزام مال ٹھہرایا۔ وشرطنا ان یکون المسمی بالاوسط معلوم
اور ہمنے شرط کیا کہ جو مہر مسمی ہو ایسا وہ مال ہو جسکا اوسط معلوم ہے۔ ف۔ حتی کہ خالی جانور کہنا درست نہیں ہے بلکہ وسط معلوم ہونا شرط ہے
رعایة للجانبین۔ تاکہ عورت و مرد دونوں کی رعایت رہے۔ ف۔ ورنہ مرد صرف ایک چڑیا دینے کا مدعی ہوگا کہ وہ بھی جانور ہے اور عورت
نفیس ہاتھی مانگیگی۔ اور جب ہمنے شرط کیا کہ ایسا مال ہو جسکا وسط معلوم ہے تو اختلاف نہوگا۔ وذلک عند اعلام الجنس لانه یشتمل

الجید والردی والوسط والوسط ذو حظ منہما اور یہ معلوم ہونا جنس سے آگاہ کرنے کے ساتھ ہی کیونکہ وہ کھرے و گرے اور بیچ کے درجہ سب کو
شامل ہی اور درمیانی درجہ کا دونوں سے حصہ رکھتا ہی ف کیونکہ اعلی سے گرا ہوا اور گرے سے بڑھا ہوا ہوتا ہی۔ بخلاف جہالۃ الجنس
لانہ لا واسطۃ لاختلاف معانی الاجناس۔ برخلاف جنس مجہول ہونے کے کیونکہ جنس میں کوئی واسطہ نہیں بوجہ معانی اجناس
مختلف ہونے کے ف یعنی اجناس تو بکثرت ہیں اور ہزاروں جنس کے جانور ہیں اور ہر ایک کی ذات و انکی اغراض و مقاصد مختلف
ہیں تو ہمیں کسی جنس کو وسط نہیں ٹھہرا سکتے ہیں کیونکہ اوسط تو ایک ہی جنس میں ممکن ہی۔ پھر امام شافعی نے اسکو بیع پر قیاس کیا ہے
اسکو قیاس مع الفارق ٹھہرا لینے نکاح میں یہ بات جو ہمنے تحریر کی ممکن ہی۔ بخلاف البیع لان مبناہ علی المضایقۃ والمماکسۃ
برخلاف بیع کے کہ بیع کی بنیاد تو تنگی و کنجوسی پر ہی ف ہر ایک بائع و مشتری اپنے مال کا دوسرے سے دریغ کرتا اور کچھ بھی رائگاں دینا
منظور نہیں کرتا۔ تو جب مبیع معین نہو تو اوسط درجہ متعین نہیں کر سکتے۔ اما النکاح فمبناہ علی المسامحۃ۔ اور رہا نکاح تو اسکی بنیاد
دلیری پر ہی ف حتی کہ مرد کبھی ایسی طرح دریغ نہیں کرتا اور آسانی کے ساتھ دیدینا پسند کرتا ہی پس بیع و نکاح میں فرق ہی۔ رہا ایک
اوسط جائز دینے یا قیمت دینے میں اختیار مرد کو دیا گیا ہی۔ وانما یتخیر لان الوسط لا یعرف الا بالقیمۃ فصارت اصلا فی
حق الایفاء۔ اور مرد کو اختیار اسی جہت سے کہ وسط کا پہچاننا قیمت ہی کے ذریعہ سے ہی تو ادا کرنے میں قیمت اصل ٹھہری ف یعنی
اس راہ سے کہ وسط کی شناخت بذریعہ قیمت ہی قیمت اصل ہی۔ والعبد اصل تسمیۃ۔ اور غلام (یا جانور گھوڑا وغیرہ) باعتبار تسمیہ کے
کے اصل ہی ف پس ایک راہ سے قیمت اصل اور ایک راہ سے غلام یا گھوڑا جو بیان ہوا وہ اصل ہی۔ فیتخیر بینہما۔ تو مرد ان دونوں
میں برابر مختار ہوا۔ وان تزوجہا علی ثوب غیر موصوف فلہا مہر المثل۔ اور اگر عورت کو ایک ایسے کپڑے کے عوض نکاح
میں لیا جسکا وصف بیان نہیں ہوا ہی تو عورت کے واسطے مہر المثل ہی باجماع ائمہ اربعہ ع۔ ومعناہ انہ ذکر الثوب ولم یزد علیہ
اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ اسنے صرف کپڑا ذکر کیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا ف یعنی اونی یا سوتی یا ریشمی وغیرہ بیان نہیں کیا
ووجہہ ان ہذہ جہالۃ الجنس لان الثیاب اجناس۔ اور اسکی وجہ یہ کہ ایسی طرح مجہول ہونا تو جنس کا مجہول ہونا ٹھہرا کیونکہ کپڑے
بہت اجناس ہیں۔ ولو سمی جنسا بان قال ہروی۔ اور اگر اسنے جنس بیان کی بایں طور کہ کہا ہروی ف یعنی سوتی تھان ہر قسم
یا ڈھاکہ کا سوتی ڈوریہ۔ تصح التسمیۃ ویخیر الزوج۔ تو تسمیۂ المہر صحیح ہی اور شوہر مختار ہوگا ف چاہے اس جنس میں سے اوسط دیدے
یا اسکی قیمت دیدے۔ سلما بینا۔ بدلیل اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ وکذا اذا بالغ فی وصف الثوب۔ اور یوں ہی اگر تھان کے بیان وصف
میں مبالغہ کیا ہو ف یعنی پورے طور سے وصف بیان کر دیا ہو مثلاً بنارس کا چارتارہ گلبدن اعلی ریشمی تھان ساڑھے چار گز کا اور
عرض متعارف ہی غرضکہ صاف گویا متعین ہو گیا تو بھی شوہر مختار ہی چاہے یہ تھان دے یا قیمت۔ فی ظاہر الروایۃ لانہا لیست من
ذوات الامثال۔ بحکم ظاہر الروایۃ کیونکہ کپڑا مثلی چیزوں میں سے نہیں ہی ف چنانچہ اگر تھان تلف کیا تو اسکا مثل نہیں بلکہ قیمت
ہی دینی پڑتی ہی۔ پھر قیمت کا اندازہ اپنی گرانی و ارزانی پر ہوگا کوئی اندازہ دام کا معین نہیں ہی یہی صاحبین کا قول ہی اسی پر فتوی ہی ع
وکذا اذا سمی مکیلا او موزونا وسمی جنسہ دون صفتہ۔ اور یوں ہی اگر مہر کا تسمیہ کسی کیلی یا وزنی چیز سے کیا اور اسکی جنس بیان کر دی
بدون صفت کے ف مثلاً گیہوں یا چنا وغیرہ صرف کھرے کھوٹے یا اوسط بیان نکیے تو تسمیہ صحیح ہی اور اوسط پر واقع ہوگا پھر شوہر چاہے
اوسط دیدے یا قیمت دیدے۔ وان سمی جنسہ وصفتہ لا یخیر۔ اور اگر اس کیلی یا وزنی کی جنس و صفت بیان کر دی ہو تو شوہر کو اختیار نہیں
ہی۔ لان الموصوف منہما یثبت فی الذمۃ ثبوتا صحیحا۔ کیونکہ کیلی و وزنی میں سے جو چیز وصف بیان کر دیجاتی ہی وہ صحیح ثبوت کے
طور پر ذمہ ثابت ہو جاتی ہی ف یہ سب اسوقت کہ مقابلہ میں مال ذکر کیا ہو خواہ تسمیہ صحیح ہوا یا نہیں ہوا۔ فان تزوج مسلم علی خمر
او خنزیر۔ اور اگر مسلمان نے شراب یا سور پر نکاح کیا ف مثلاً کسی یہودیہ یا نصرانیہ عورت سے حالانکہ اس عورت کے نزدیک شراب
یا سور مال ہی۔ فالنکاح جائز ولہا مہر مثلہا۔ تو نکاح جائز ہی اور عورت کو اسکا مہر المثل ملیگا۔ لان شرط قبول الخمر شرط فاسد فیصح

النکاح ویلغو الشرط۔ کیونکہ شراب (یا سور) قبول کرنے کی شرط کرنا (مسلمان کے ذمہ) فاسد شرط ہے تو نکاح صحیح رہجائیگا اور شرط لغو ہو جائیگی ف۔ کیونکہ نکاح ایسا عقد ہے جو فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا۔ بخلاف البیع لانہ یبطل بالشروط الفاسدۃ۔ بخلاف بیع کے کہ وہ فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتی ہے پھر نکاح صحیح تو رہا۔ ولکن لم تصح التسمیۃ۔ لیکن جو مہر بیان ہوا وہ نہیں صحیح ہے لما ان المسمی لیس بمال فی حق المسلم۔ کیونکہ جو مہر مسمی ہوا (خمر و خنزیر) وہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے ف۔ تو اسکا اپنے ذمہ قبول کرنا بھی صحیح نہیں ہے فوجب مہر المثل۔ پس مہر المثل واجب ہوا ف۔ یہی یہ صورت کہ بیان تو مال ہوا مگر وہ مال نہیں نکلا پھر یا وہ مثلی ہے یا قیمی ہے چنانچہ فرمایا۔ فان تزوج امراۃ علی ہذا الدن من الخل فاذا ہو خمر فلہا مہر مثلہا۔ پس اگر ایک عورت سے اس مٹکے سرکہ پر نکاح کیا پھر دیکھا تو وہ شراب نکلی پس عورت کو اسکا مہر مثل ملیگا۔ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا لہا مثل وزنہ خلا۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے لیے اسی وزن بھر سرکہ ملیگا۔ وان تزوجہا علی ہذا العبد فاذا ہو حر یجب مہر المثل۔ اور اگر عورت سے اس غلام پر نکاح کیا پھر معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد ہے تو مہر المثل واجب ہوگا عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف تجب القیمۃ۔ یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ قیمت واجب ہوگی ف۔ بایں طور کہ اگر یہ غلام ہوتا تو کیا قیمت ہوتی یا بالجملہ سرکہ کے مسئلہ و آزاد کے مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک فرق و اختلاف ہے چنانچہ دونوں ذکر فرمائے ہیں۔ لابی یوسف انہ اطمعہا مالا وعجز عن تسلیمہ فتجب قیمتہ او مثلہ ان کان من ذوات الامثال ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مرد نے اسکو ایک مال کی طمع دلائی اور اسکو سپرد کرنے سے عاجز ہوا تو اس مال کی قیمت واجب ہوگی (اگر قیمتی ہو) یا اسکا مثل لازم ہوگا اگر وہ چیز مثلیات میں سے ہو۔ کما اذا ہلک العبد المسمی قبل التسلیم۔ جیسے مہر کا بیان کیا ہوا غلام سپرد کرنے سے پہلے مر گیا ف۔ تو اسکی قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے کیلی یا وزنی بعد اشارہ سے متعین کرنے کے قبل سپرد کرنے کے تلف ہو گئی اور مثلی ہے تو اسکے مثل دیدے۔ وابو حنیفۃ رح یقول اجتمعت الاشارۃ والتسمیۃ۔ اور ابو حنیفہ رح فرماتے ہیں کہ یہاں اشارہ اور تسمیہ جمع ہوا ف۔ یعنی کہا کہ یہ اور نام لیا کہ غلام پس یہ غلام کہنے میں اشارہ بھی ہے اور نام بھی بیان ہے۔ فتعتبر الاشارۃ لکونہا ابلغ فی المقصود وہو التعریف۔ تو معتبر یہاں اشارہ ہوگا کیونکہ اشارہ دربارہ مقصود کے زیادہ بلیغ ہے اور مقصود یہی ہے کہ متعین کرنا ف۔ حتی کہ اگر کہا کہ یہ گیہوں حالانکہ جو ہیں اور دکھلائی دیتے ہیں تو نام کا کچھ اعتبار نہیں اور اشارہ درست ہے پس جب یہاں بھی اشارہ معتبر ہوا۔ فکانہ تزوج علی خمر او حر۔ تو گویا اسنے اس شراب یا اس آزاد پر نکاح کیا ف۔ کیونکہ جسکو سرکہ کہا وہ تو شراب ہے جسکی طرف اشارہ کر دیا۔ اور نام کا کچھ اعتبار نہیں اور جب اس شراب یا اس آزاد پر نکاح باندھے تو تسمیہ باطل اور نکاح صحیح و بالاتفاق مہر المثل واجب ہے یہی بیان ہے۔ ومحمد یقول الاصل ان المسمی اذا کان من جنس المشار الیہ یتعلق العقد بالمشار الیہ لان المسمی موجود فی المشار الیہ ذاتا والوصف یتبعہ۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ اصل کلیہ یہ قرار پائی کہ جو چیز بیان کی گئی اگر وہ اسی جنس سے ہو جسطرف اشارہ کیا ہے تو عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوگا یعنی یہی مشار الیہ لازم ہوگا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ اس مشار الیہ میں اپنی ذات کی راہ سے موجود ہے (صرف وصف نہیں ہے) اور وصف تو ذات کا تابع ہوتا ہے ف۔ پس وصف کا اعتبار نہوگا اور عقد میں یہی مشار الیہ جسمیں مسمی کی ذات موجود ہے لازم ہوگا لہذا قیمت غلام مثل مشار الیہ آزاد کے لازم ہوئی یہ اسوقت کہ مسمی جنس مشار الیہ ہو۔ وان کان من خلاف جنسہ یتعلق بالمسمی۔ اور اگر مسمی خلاف جنس مشار الیہ سے ہو ف۔ جیسے نام لیا سرکہ اور اشارہ کیا خمر کی طرف حالانکہ سرکہ کے منافع اور احکام حلت برخلاف خمر کے سفار و حرمت کے ہیں۔ یتعلق بالمسمی۔ تو حکم عقد کا مسمی سے متعلق ہوگا ف۔ اور اشارہ معتبر نہوگا۔ لان المسمی مثل للمشار الیہ ولیس بتابع لہ۔ کیونکہ جو نام بیان کیا وہ اشارہ کیے ہوئے کے برابر ہے اور مشار الیہ کا تابع نہیں ہے ف۔ اور ہمارے نزدیک اشارہ زیادہ قوی نہیں ہے۔ والتسمیۃ ابلغ فی التعریف من حیث انہا تعرف الماہیۃ والاشارۃ تعرف الذات۔ اور نام بیان کرنا معرفہ کرنے میں بہت بلیغ ہے اس راہ سے کہ وہ ماہیت کو شناخت کر دیتا ہے اور اشارہ صرف ذات کو بتلاتا ہے ف۔ اور ذات وہ ہے جو خارج میں محسوس ہو اور ماہیت وہ حقیقت جو علم میں ہے پس جب اشارہ

گیا تو وہ اسی محسوس کیطرف منحصر ہے اور جب سرکہ کہا تو وہ یہ ہو یا دوسری ہو اسکا حاصل کرنا دینا واضح ہے تو تسمیہ زیادہ مفید ہوا۔ الا تری
ان من اشتری فصا علی انہ یاقوت فاذا ہو زجاج لا ینعقد العقد لاختلاف الجنس۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جس نے ایک
نگینہ خریدا اس بنا پر کہ وہ یاقوت ہے پھر وہ آبگینہ نکلا تو عقد نہیں منعقد ہوگا بوجہ اختلاف جنس کے ف۔ کیونکہ اختلاف جنس میں عقد
کا تعلق اس مشار الیہ سے نہیں ہوا بلکہ جو نام لیا ہے یعنی یاقوت سے متعلق ہوا پھر نکلا کہ یاقوت موجود نہیں تو بیع باطل لہذا انعقاد نہیں ہوا
تو معلوم ہوا کہ اختلاف جنس میں مسمی سے عقد متعلق ہوتا ہے۔ ولو اشتری علی انہ یاقوت احمر فاذا ہو اخضر ینعقد العقد لاتحاد
الجنس۔ اور اگر اسنے نگینہ خریدا اس بنا پر کہ وہ یاقوت سرخ ہے پھر وہ یاقوت سبز نکلا تو عقد منعقد ہوگا بوجہ اتحاد جنس کے ف۔ تو معلوم
ہوا کہ جنس متحد ہونے میں عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوتا ہے۔ تو یہی ہمارے دونوں مسئلہ میں ہونا چاہیئے چنانچہ بیان کیا۔ وفی
مسالتنا العبد مع الحر جنس واحد لقلۃ التفاوت فی المنافع۔ اور ہمارے مسئلہ میں غلام مع آزاد کے ایک ہی جنس ہے کیونکہ
منافع میں باہم غلام و آزاد میں کم فرق ہے ف۔ تو مشار الیہ آزاد سے عقد متعلق ہو کر اسکی قیمت واجب ہوئی۔ والخمر مع الخل
جنسان لفحش التفاوت فی المقاصد۔ اور سرکہ مع شراب کے دو جنس ہیں بوجہ اسکے کہ دونوں کے مقاصد میں تفاوت فاحش
ہے ف۔ تو عقد کا تعلق اسی سے جو بیان ہوا یعنی سرکہ حتی کہ مثل وزن شراب کے سرکہ لازم ہے۔ پھر کلام میں اشارہ ہے کہ مقاصد کا اتحاد
اکثر امور میں معتبر ہے نہ جمیع میں۔ اور چونکہ امام مصنف رح کا داب یہ ہے کہ قول راجح کو آخر میں لاتے ہیں تو اشارہ ہے کہ قول امام محمد راجح
ہے واللہ تعالے اعلم۔ م۔ فان تزوجہا علی ہذین العبدین فاذا احدہما حر فلیس لہا الا الباقی اذا ساوی عشرۃ دراہم
اور اگر عورت سے ان دو غلاموں پر نکاح کیا پھر دیکھا تو ایک انمیں سے آزاد ہے تو عورت کے واسطے کچھ نہوگا سوائے باقی کے بشرطیکہ وہ
دس درم قیمت کا ہو۔ عند ابی حنیفۃ رح لانہ مسمی و وجوب المسمی وان قل یمنع وجوب مہر المثل۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک
ہے کیونکہ یہ غلام تو مسمی ہے (اور تسمیہ صحیح بھی ہوگیا) اور مسمی کا واجب ہوجانا اگرچہ وہ مقدار قلیل ہو مہر المثل سے مانع ہے ف۔ حتی کہ
اگر دس درم سے کم پر نکاح کیا تو مہر المثل نہیں بلکہ دس درم پورے کردیے جاتے ہیں۔ اور مہر المثل وہاں آتا ہے کہ جہاں تسمیہ صحیح نہو اور
ہمارے مسئلہ میں اگر آزاد کا تسمیہ صحیح نہیں لیکن غلام کا تسمیہ تو صحیح ہے پس مہر المثل نہوگا بلکہ یہی غلام ہوگا بشرطیکہ دس درم یا زیادہ کا ہو
ورنہ ملا کر دس درم پورے کردیے جاوینگے۔ وقال ابو یوسف لہا العبد وقیمۃ الحر لو کان عبدا لانہ اطمعہا سلامۃ العبدین
وعجز عن تسلیم احدہما فتجب قیمتہ۔ اور ابو یوسف رح نے فرمایا کہ عورت کو یہ غلام اور اس آزاد کی قیمت اس حساب سے کہ اگر وہ غلام
ہوتا تو کیا قیمت ہوتی دونوں ملینگے کیونکہ مرد نے عورت کو دونوں غلام سالم ہونے کی طمع دلائی اور ایک غلام کے سپرد کرنے سے عاجز ہوا
(کیونکہ آزاد ہے) تو اسکی قیمت لازم ہوگی ف۔ اسمیں عورت کے حق کی نگہداشت ہے جبکہ وہ عقد کو فسخ نہیں کرسکتی اور اسی کو ابن الہمام
نے ترجیح دی۔ م۔ وقال محمد وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ رح لہا العبد الباقی الی تمام مہر مثلہا ان کان مہر مثلہا اکثر من
قیمۃ العبد۔ اور امام محمد نے اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ رح سے ہے فرمایا کہ عورت کے لیے باقی غلام اسکے مہر مثل کی تمامی تک ملیگا بشرطیکہ
اسکا مہر المثل اس غلام کی قیمت سے زائد ہو۔ ف۔ چنانچہ اگر مہر مثل دو ہزار درم ہو اور غلام ایک ہزار کا ہے تو غلام مع ایک ہزار درم کے
اور اگر مہر مثل صرف ہزار درم یا کم ہو تو یہی غلام رہا۔ لانہما لو کانا حرین یجب تمام مہر المثل عندہ۔ کیونکہ اگر دونوں آزاد نکلتے تو امام محمد
کے نزدیک پورا مہر مثل واجب ہوتا ف۔ چنانچہ مسئلہ سابقہ میں گزرا۔ فاذا کان احدہما عبدا یجب العبد الی تمام مہر المثل
تو جب دونوں میں سے ایک غلام نکلا تو باقی غلام مع مہر المثل تک کی تمامی کے واجب ہوگا۔ المسئلہ۔ واذا فرق القاضی بین
الزوجین فی النکاح الفاسد قبل الدخول فلا مہر لہا۔ اور جب قاضی نے نکاح فاسد میں جورو اور مرد کے درمیان قبل دخول
واقع ہونے کے جدائی کردی تو عورت کے واسطے مہر نہوگا۔ لان المہر فیہ لا یجب بمجرد العقد لفسادہ۔ کیونکہ نکاح فاسد میں خالی عقد
سے کچھ مہر نہیں واجب ہوتا بوجہ فساد عقد کے۔ وانما یجب باستیفاء منافع البضع۔ اور جب ہی مہر واجب ہوتا ہے کہ منافع بضع کے

حاصل کرے ف یعنی فرج میں حقیقۃً وطی کرے تو مہر واجب ہوگا اگرچہ نکاح فاسد ہو۔ اور کلام اسوقت کہ بغیر وطی کے قاضی نے تفریق کی ہو تو کچھ مہر نہیں۔ وکذا بعد الخلوۃ۔ اور یون ہی بعد خلوت صحیحہ کے ف اگر تفریق کی تو کچھ مہر لازم نہیں۔ لان الخلوۃ فیہ لا یثبت بہا التمکن۔ کیونکہ نکاح فاسد میں جو خلوت ہو اس سے وطی کا قابو نہیں ثابت ہوتا ف کیونکہ شرعًا اسکو بوجہ فساد عقد کے وطی منع ہے۔ فلا تقام مقام الوطی۔ تو یہ خلوت صحیحہ بجائے وطی کے نہیں ٹھہرائی جائیگی۔ فان دخل بہا۔ پس اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخول کر لیا ف یعنی مقام فرج میں حقیقۃً دخول کیا نہ مقام مقعد وغیرہ میں۔ فلہا مہر مثلہا لا یزاد علی المسمی عندنا خلافا لزفر۔ تو عورت کے لیے اسکا مہر المثل ہوگا جو ہمارے نزدیک مقدار مسمی سے بڑھایا نجائیگا برخلاف قول زفر رح کے۔ ہو یعتبر بالبیع الفاسد زفر رح اسکو بیع فاسد پر قیاس کرتے ہیں ف چنانچہ بیع فاسد میں اگر مبیع پر قبضہ کرکے اسکو اپنے کام میں لاکر تلف کر دیا تو مشتری پر مبیع کی پوری قیمت واجب ہوگی اگرچہ وہ ٹھہرے ہوئے داموں سے زائد ہو یون ہی مہر مسمی سے زائد مہر مثل بھی واجب ہوگا۔ اس قیاس میں نظر ہے جبکہ بیع فاسد میں قیمت ومبیع دونوں مال ہیں اور نکاح فاسد میں فرج مال نہیں و مہر مال ہے تو قیاس مع الفارق ہے م۔ ولنا ان المستوفی لیس بمال۔ اور ہماری حجت یہ کہ جو چیز شوہر نے حاصل کی وہ مال نہیں ف یعنی فرج مال نہیں۔ وانما یتقوم بالتسمیۃ۔ اور وہ بیان مہر ہی سے قیمت دار ہو جاتی ہے ف یعنی اسکا اندازہ قیمت تو بیان مہر صریح یا دلالت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ شریفہ ورذیلہ اس عضو میں برابر لیکن تقوم الگ ہے۔ فاذا زادت علی مہر المثل لم تجب الزیادۃ لعدم صحۃ التسمیۃ۔ پھر جب مہر المثل پر تسمیہ زیادہ ہوا تو زیادتی واجب نہوگی کیونکہ تسمیہ صحیح نہیں ہوا ف جبکہ نکاح فاسد ہے تو معتبر صرف مہر المثل رہا۔ وان نقصت لم یجب الزیادۃ علی المسمی لعدم التسمیۃ۔ اور اگر مہر مثل سے تسمیہ کم ہوا تو تسمیہ پر جو کچھ زیادتی ہے وہ واجب نہوگی کیونکہ اسکا تسمیہ نہیں ہے ف یا یون کہو کہ مہر المثل تو اندازہ بطور دلالت ہے اور صریح تسمیہ اس سے قوی ہے تو جب تسمیہ کم اور مہر المثل زیادہ ہے تو زیادتی بطور دلالت ثابت ہوتی اور کمی صریح رضامندی ہے تو یہی راجح ہے اگرچہ تسمیہ صحیح نہیں ہوا۔ بخلاف المبیع لانہ مال متقوم فی نفسہ فیتقدر بدلہ بقیمتہ۔ برخلاف مبیع کے کیونکہ مبیع اپنی ذات میں قیمتی مال ہے تو اسکا عوض بقدر اسکی قیمت کے اندازہ ہوگا ف چنانچہ قیمت بہت ہو اور داموں کا اعتبار نہوگا جبکہ بیع فاسد ہے۔ پس حاصل مسئلہ یہ کہ فاسد نکاح میں قبل دخول کے تفریق میں کچھ مہر نہیں اور بعد دخول حقیقی فرج کے مہر المثل غیر زائد علی المسمی ہے مسئلہ نکاح فاسد میں عورت و مرد ہر ایک کو فسخ کا اختیار ہے اگرچہ دوسرے کو علم نہو خواہ دخول ہو چکا یا نہیں اور یہی اصح ہے ت۔ وعلیہا العدۃ۔ اور اس عورت پر عدت واجب ہوگی ف اگرچہ وطی یا خلوت صحیحہ ثابت نہیں تاہم شبہہ کی وجہ سے اسپر عدت لازم ہے۔ الحاقا للشبہۃ بالحقیقۃ فی موضع الاحتیاط وتحرزا عن اشتباہ النسب۔ بوجہ لاحق کرنے شبہہ کو حقیقت کے ساتھ مقام احتیاط میں اور بوجہ بچاؤ رکھنے کے اشتباہ نسب سے ف یعنی چونکہ یہ مقام احتیاط ہے تو یہاں شبہہ نکاح بجائے حقیقۃً نکاح کے قائم کیا گیا اور چونکہ نسب میں اشتباہ کا ڈر ہے تو اس سے بھی بچاؤ کیا بایں طور کہ عورت پر عدت واجب کر دی۔ ویعتبر ابتداؤہا من وقت التفریق لا من آخر الوطیات اور عدت کی ابتدا وقت تفریق سے معتبر ہوگی نہ آخری وطی سے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لانہا تجب باعتبار شبہۃ النکاح ورفعہا بالتفریق۔ کیونکہ یہ عدت بلحاظ شبہہ نکاح کے واجب ہوئی ہے اور ایسے نکاح کا مرتفع ہونا تفریق کے ذریعہ سے ہے ف تو اسی وقت سے عدت ہوگی۔ ویثبت نسب ولدہا۔ اور ایسی عورت کے فرزند کا نسب ثابت ہوگا ف یعنی منکوحہ بنکاح فاسد نے اگر بچہ جنا تو اسکا نسب مرد سے ثابت ہوگا۔ لان النسب یحتاط فی اثباتہ احیاءً للولد فیترتب علی الثابت من وجہ۔ کیونکہ نسب ثابت کرنے میں بچہ کو زندہ رکھنے کی غرض سے احتیاط کیجاتی ہے تو جو نکاح کسی وجہ سے ثابت ہوا اسپر بھی ثبوت نسب مترتب ہوگا ف اور مرد ناکح اسکا باپ قرار دیا جائیگا تاکہ بچہ کو تربیت و پرورش کرے پس بچہ ضائع نہوگا۔ وتعتبر مدۃ النسب من وقت الدخول عند محمد رح۔ اور نسب کی مدت امام محمد رح کے نزدیک دخول کے وقت سے معتبر ہوگی ف وقت نکاح سے معتبر نہوگی۔ وعلیہ الفتوی۔ اور اسی قول پر فتوی ہے۔ لان النکاح الفاسد لیس بداع

الیہ- کیونکہ نکاح فاسد تو وطی کی جانب داعی نہیں ہے ف بوجہ وطی حرام ہونے کے- بلکہ مرد کی شہوت داعی ہوئی تو جب سے وطی ہوا اسی وقت سے اعتبار ہوا- نہ نکاح کے وقت سے- والاقامتہ باعتبارہ- اور قائم کرنا نکاح فاسد کو مقام وطی میں باعتبار داعی ہونے کے ہے ف تو وقت دخول سے اعتبار ہوا اور مفاد یہ ہے کہ اگر یہ عورت چھ مہینہ پر بچہ جنی لیکن وقت نکاح سے چھ ماہ اور وقت دخول سے کم ہیں تو نسب ثابت نہوگا اور نکاح صحیح میں وقت نکاح سے شمار ہے ع- واضح ہو کہ مہر المثل کے یہ معنی کہ اسکے مثل عورتوں کا جو مہر ہے وہ اسکا مہر ہو لیکن کن عورتوں سے کن کن باتوں میں مماثلت معتبر ہوگی تو فرمایا- ومہر مثلہا یعتبر باخواتہا وعماتہا وبنات اعمامہا- اور عورت کا مہر مثل معتبر ہوگا بقیاس اسکی بہنوں اور اسکی پھوپھیوں و اسکے چچا کی لڑکیوں کے ف غرض کہ اسکے باپ کی قوم والیوں کا اعتبار ہے پھر ان عورتوں میں سے اولی اسکی بہنیں حقیقی یا پدری ہیں پھر باپ کی بہنیں پھر چچا کی لڑکیاں علی الترتیب الدرین الخلاصہ لقول ابن مسعود لہا مہر مثل نسائہا لاوکس فیہ ولا شطط- بدلیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہ ایسی عورت کے لیے جس کا مہر بیان نہوا اور شوہر مرگیا) اس عورت کی عورتوں کے مہروں کے مثل ہے نہ اسمیں کمی اور نہ زیادتی ہے- اور عورت پر عدت و اسکے لیے میراث ہے ف جب ابن مسعود رضہ نے یہ فتوی دیا تو معقل بن یسار الاشجعی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واللہ آپ نے وہی حکم دیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت واشق الاشجعیہ کے حق میں حکم دیا تھا پس ابن مسعود رضی اللہ عنہ اسقدر خوش ہوئے کہ پہلے کبھی ایسے خوش نہیں ہوئے تھے- رواہ محمد فی الآثار اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں- ورواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح- بالجملہ حضرت ابن مسعود رضہ نے مثل نسائہا- کہا یعنی اس عورت کی عورتوں الخ- وہن اقارب الاب اور یہ عورتیں اس عورت کے باپ کی اقارب ہیں ف کیونکہ وہی اس عورت والیاں کہلاتی ہیں- ولان الانسان من جنس قوم ابیہ- اور اس دلیل سے کہ آدمی اپنے باپ کے قوم کی جنس سے ہوتا ہے- وقیمتہ الشئی انما تعرف بالنظر الی قیمتہ جنسہ- اور کسی چیز کی قیمت تو اسکی جنس کی قیمت دیکھکر پہچانی جاتی ہے ف پس عورت کی بضع کی قیمت اسکے جنس کے مہروں سے معلوم ہوگی- اور وہ باپ ہی کی قوم والیاں ہیں- ولا یعتبر بامہا ولا بخالتہا اذا لم تکونا من قبیلتہا- اور مہر مثل کا اعتبار اسکی ماں کے ساتھ نہیں ہوگا اور نہ اسکی خالہ کے ساتھ جبکہ ماں و خالہ اسکی قبیلہ سے نہوں- لما بینا- بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ف کہ اسکی جنس ہونا چاہیے فان کانت الام من قوم ابیہا بان کانت بنت عمہ فحینئذ یعتبر بمہرہا لما انہا من قوم ابیہا- اور اگر اسکی ماں اسکے باپ کی قوم سے ہو مثلا اسکے باپ کے چچا کی بیٹی ہو تو ماں کے مہر پر اسکا مہر معتبر ہوگا کیونکہ اسکی ماں اسکے باپ کی قوم سے ہے ف پھر یہ سب مہر المثل اندازہ کرنے میں ہے اور رہا مہر بیان کرنے میں اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے کو بقدر اپنی ماں کے مہر کے تیرے نکاح میں دیا تو اس طرح بیان مہر جائز ہے یہی صحیح ہے الذخیرہ ع- بالجملہ مہر المثل اندازہ کرنے میں ایک تو اسکے باپ کی قوم والیوں پر ہے- اور دوم بیان فرمایا کہ- ویعتبر فی مہر المثل ان تتساوی المراتان فی السن والمال والعقل والدین والبلد والعصر- اور مہر المثل میں معتبر ہے کہ دونوں عورتیں سن وجمال ومال وعقل ودین اور شہر وزمانہ میں برابر ہوں ف خلاصہ یہ کہ عورت کا مہر مثل اس عورت کے مہر سے لیا جاوے جو اسکی قوم میں سے ان باتوں میں برابر ہو- لان مہر المثل یختلف باختلاف ہذہ الاوصاف کیونکہ مہر المثل ان اوصاف کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہے ف اور بعض نے حسب وعلم وادب وتقوی وعفت وکمال خلق وکم سنی وباکرہ ہونا اور بانجھ نہونا بھی معتبر کیا- کما فی الکشف ع ف ت- اور شوہر میں بھی شرف وکمالات مردانہ کا لحاظ کیا گیا- کما فی الفتح- م ت- پھر ان اوصاف میں مساوات معتبر ہے- وکذا یختلف باختلاف الدار والعصر- اور یوں ہی شہر وزمانہ کے اختلاف سے بدلتا ہے ف اگرچہ یہ اوصاف لاحقہ سے نہیں ہیں- قالوا ویعتبر التساوی ایضا فی البکارۃ لانہ یختلف بالبکارۃ والثیوبۃ ہمارے مشائخ نے کہا کہ باکرہ ہونے میں برابری بھی معتبر ہے کیونکہ مہر المثل بلحاظ باکرہ ہونے وثیبہ ہونے کے بدلتا ہے ف الحاصل جو باتیں عرف میں کمی زیادتی کی موجب ہوتی ہیں وہ معتبر ہونگی- محیط و مرغینانی میں ایک قول نقل کیا کہ شریف عورت میں جمال کی

برابری شرط نہین ہو۔کمافی العینی۔لیکن جب باپ کی قوم سے اندازہ ہو تو الاظہر یہ کہ جمال معتبر ہو اور اگر غیر قوم اس سے کم درجہ پر قیاس کیجائے تو اظہر یہ کہ جمال معتبر نہو چنانچہ اوسط درجہ کی عورت جمیلہ کا جو مہر ہو وہ شریف عورت کا ہوگا اگرچہ یہ جمال مین برابر نہو۔ واللہ اعلم۔م۔ پھر اگر قوم مین کوئی ایسی نہین ملی جس سے یہ عورت مماثل ہو تو چارون امامون کا اجماع ہو کہ اسی شہر مین سے اسکے مانند عورتون کے مہر سے اندازہ کیا جائیگا۔کمافی المبسوط۔اور واضح ہو کہ ان اوصاف مین مماثل ہونا نکاح کے دن کا معتبر ہو۔المحیط والذخیرہ۔ح ع۔پس اگر بعد کو یہ عورت ان اوصاف مین گھٹ گئی تو کچھ ضرر نہین ہو۔مہر لونڈی کا مہر مثل باعتبار رغبت کی زیادتی کمی کے ہو۔ف۔منتقی مین ہو کہ شرط ہو کہ مہر المثل کے خبر دینے والے دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین ہون اور شرط ہو کہ لفظ شہادت سے بیان کرین پھر اگر ایسے عادل گواہ نہون تو قسم کے ساتھ شوہر کا قول قبول ہوگا۔الخلاصۃ م۔**المسئلہ واذا ضمن الولی المہر صح ضمانہ**۔اور جب ولی نے مہر کی ضمانت کرلی تو اسکا ضامن ہونا صحیح ہو۔ف۔یعنی اگر ولی نے اپنی مولیہ کو بیاہا اور عورت کے لیے مہر کی ضمانت کرلی تو صحیح ہو خواہ شوہر صغیر ہو یا بالغ ہو اور خواہ شوہر و زوجہ کے حکم سے ہوا ہو یا نہو لیکن صغیرہ کو جب باپ نے بیاہا تو بدون ضمانت کرنے کے باپ اسکے لیے ضامن ہو حتی کہ بعد بلوغ کے وہ باپ سے مہر کا مطالبہ کر سکتی ہو۔کمافی شرح الطحاوی۔مع۔لیکن مسئلہ مین مولیہ بالغہ مراد ہو چنانچہ آگے کا کلام شاہد ہو۔م۔پھر اسکی وجہ یہ کہ ولی کچھ نکاح مین اصیل نہین ہو بلکہ احکام تو مولیہ کی طرف راجع ہین پس ولی ضامن ہو سکتا ہو۔**لانہ اہل الالتزام**۔کیونکہ وہ خود ضامن ہونے کے لائق ہو۔**وقد اضافہ الی مایقبلہ فیصح**۔اور اُسنے ضمان کو ایسی چیز کی طرف لگایا جو قابل ضمانت ہو یعنی مہر کی طرف تو ضمان صحیح ہوگئی۔ف۔کیونکہ مہر ایک قرضہ ہو تو وہ قابل ضمانت ہو۔**ثم المرأۃ**۔پھر عورت یعنی بالغہ۔**بالخیار فی مطالبتہا** اپنے مطالبہ کرنے مین مختار ہو۔**زوجہا او ولیہا**۔چاہے اپنے شوہر سے مطالبہ کرے یا اپنے ولی سے۔**اعتبارا بسائر الکفالات**۔بر قیاس دیگر کفالتون کے۔ف۔یعنی کفالت مین جیسے ضامن ذمہ دار ہو ویسے ہی اصیل بھی ذمہ دار ہوتا ہو تو عورت بھی جس سے چاہے مطالبہ کرے اسکو انکار نہین ہو سکتا۔پھر اگر عورت نے ولی سے وصول کرلیا تو دیکھا جاوے کہ شوہر کے کہنے سے ضامن ہوا تھا یا بلا کہنے چنانچہ بلا کہے ضامن ہو تو شوہر سے واپس لینے کا مستحق نہین۔**ویرجع الولی علی الزوج اذا ادی ان کان بامرہ کما ہو الرسم فی الکفالۃ** اور اگر شوہر کے حکم سے ضامن ہوا تھا تو ولی اس مال کو شوہر سے واپس لیگا جیسا کہ کفالت مین مرسوم ہو۔**وکذلک یصح ہذا الضمان وان کانت الزوجۃ صغیرۃ**۔اور اسیطرح یہ ضمانت صحیح ہو اگرچہ زوجہ صغیرہ ہو۔ف۔یعنی نابالغہ عورت کے واسطے اگر اسکے ولی نے ضمانت کرلی تو بھی صحیح ہو۔بالجملہ مہر کا ضامن ہونا خود عورت کے ولی کو ہر حال مین صحیح ہو کیونکہ ولی اسمین اصیل کے حکم مین نہین ہوتا۔**بخلاف ما اذا باع الاب مال الصغیر وضمن الثمن**۔برخلاف اسکے جب ولی نے صغیر کا مال فروخت کیا اور دامون کی ضمانت کرلی تو نہین جائز ہو۔**لان الولی سفیر ومعبر فی النکاح**۔کیونکہ نکاح مین تو ولی محض سفیر و تعبیر کرنے والا ہو۔ف۔گویا اسنے صغیر کی طرف سے عقد کا کلام ادا کردیا اور اسی جہت سے عقد کے حقوق اسکی جانب بالکل نہین ہوتے بلکہ صغیر کی طرف راجع ہوتے ہین۔**وفی البیع عاقد ومباشر حتی یرجع العہدۃ علیہ والحقوق الیہ**۔اور بیع مین ولی عقد کرنے والا و خود اسکا مرتکب ہوتا ہو حتی کہ ذمہ داری اسی پر اور حقوق اسی کیطرف راجع ہوتے ہین۔ف۔جیسے مبیع سپرد کرنے اور ثمن وصول کرنے کا حق اسی کو ہوتا حتی کہ اگر مشتری کے پاس مبیع کسی غیر نے اپنی ملک ثابت کرکے لی تو مشتری ثمن کے لیے اسی ولی کا دامنگیر ہوگا کیونکہ یہی ذمہ دار ہو۔**ویصح ابراؤہ عند ابی حنیفۃ ومحمد رح**۔حتی کہ اسکا بری کرنا ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک صحیح ہو۔ف۔یعنی چونکہ یہی مباشر بیع و اصل عاقد ہو لہذا اگر یہ مشتری کو ثمن سے بری کردے تو طرفین رح کے نزدیک جائز ہو اور جسکے واسطے ولی تھا اسکو ضمان دیگا۔اور یون ہی مشتری کو اختیار ہو کہ اس عاقد ولی کے سوائے اصل مالک کو ثمن دینے سے انکار کرے کیونکہ مشتری پر عاقد بائع ہی کو ثمن دینا واجب ہو۔**ویملک قبضہ بعد بلوغہ**۔حتی کہ صغیر کے بالغ ہوجانے کے بعد بھی ولی کو ثمن وصول کرنے کا اختیار ہو۔ف۔بلکہ جسکا ولی ہو وہ وصول نہین کر سکتا مگر جبکہ ولی اسکو وکیل کردے الحاصل ولی عاقد بیع خود ذمہ دار و حقدار ہو جاتا ہو۔**فلو صح الضمان یصیر ضامنا لنفسہ**۔پس اگر (بیع مین ولی کا) ضامن ہونا

صحیح ہو تو وہ اپنے واسطے خود ضامن ہوجاوے ف حالانکہ آدمی کا اپنے واسطے اصیل وکفیل دونوں ہونا باطل ہے۔ اگر کہو کہ عقد بیع میں
ثمن کی طرح عقد نکاح میں بھی مہر وصول کرنے کا متولی باپ ہوتا ہے تو دونوں عقد یکساں ہوئے۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ ثمن وصول کرنیکا
حق بوجہ عاقد واصل ہونے کے ہے۔ وولایۃ قبض المہر للاب بحکم الابوۃ۔ اور مہر وصول کرنے کی ولایت جو باپ کو ہوتی ہے وہ باپ
ہونے کی جہت سے ہے۔ لا باعتبار انہ عاقد۔ بوجہ عاقد ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔ الا تری انہ لا یملک القبض بعد بلوغہا۔ کیا
نہیں دیکھتے کہ صغیرہ کے بالغہ ہوجانے کے بعد باپ کو اسکا مہر وصول کرنے کا اختیار نہیں رہتا ف مگر جبکہ وہ باپ کو اسکا وکیل
کرے تو حاصل یہ ہوا کہ عقد نکاح میں ولی بوجہ عاقد و ذمہ دار نہیں ہوتا بلکہ زوجہ ہونے کی ذمہ داری عورت ہی پر ہے تو ولی کا ضامن
ہونا صحیح ہے۔ فلا یصیر ضامنا لنفسہ۔ تو وہ اپنی ذات کے لیے ضامن نہ ہوجائیگا ف واضح ہو کہ اگر ولی نے مرض الموت میں ضمانت
کی اور وہ وارث ہے تو صرف تہائی سے صحیح ہے۔ م ع۔ پھر واضح ہو کہ بعضے ملکوں میں کچھ مہر بطور تعجیل شرط ہوتا ہے اور اگر عام رواج ہو تو بدون
بیان کے جو حصہ کہ معجل ہوتا ہے وہ معجل یعنے پیشگی ادا کرنا لازم ہوگا (ت) مگر جب کہ عورت اپنی طرف سے تاخیر پر راضی ہوجاوے خواہ
صریحا یا کسی فعل سے جو رضامندی پر دلالت کرے۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ وللمرأۃ ان تمنع نفسہا۔ اور عورت کو
اختیار ہے کہ اپنے نفس کو روک لے ف مرد کے جماع سے اگرچہ وہ وطی کر چکا ہو۔ حتی تاخذ المہر۔ یہاں تک کہ اپنا مہر لے ف یعنی
قدر معجل جسقدر ہو وصول کرنے تک روکے۔ وتمنعہ ان یخرجہا۔ اور شوہر کو روکے کہ اسکو باہر لیجاوے۔ ای یسافر بہا۔ یعنی اسکو
سفر میں ساتھ لیجاوے۔ لیتعین حقہا فی البدل کما تعین حق الزوج فی المبدل۔ یہ اختیار اسواسطے تاکہ عورت کا حق بدل
میں یعنی مہر معجل میں متعین ہوجاوے جیسے شوہر کا حق مبدل یعنی بضع میں متعین ہوچکا۔ وصار کالبیع۔ اور یہ مثل بیع کے ہوگیا
ف یعنی جیسے بیع میں ثمن فی الحال ہو ادھار نہو تو بائع کو اختیار ہے کہ مشتری کو مبیع سے روکے حتی کہ ثمن وصول کرلے یوں ہی عورت کو
شوہر کو روکنے کا بضع سے اختیار ہے۔ ولیس للزوج ان یمنعہا من السفر والخروج من منزلہ وزیارۃ اہلہا حتی یوفیہا
المہر کلہ ای المعجل۔ اور شوہر کو ابھی اختیار نہیں ہے کہ عورت کو سفر کرنے اور اپنے گھر سے نکلنے واپنے لوگوں کی زیارت کرنے سے روکے
یہاں تک کہ عورت کو اسکا پورا مہر ادا کردے یعنی پورا مہر معجل ادا کرے۔ لان حق الحبس لاستیفاء المستحق۔ کیونکہ روکنے کا حق تو اپنا پورا
استحقاق حاصل کرلینے کے واسطے ہوتا ہے ف یعنی جو منافع کہ شوہر کو بعقد نکاح حاصل ہوئے ہیں انکو بھرپور حاصل کرنے کے واسطے
اسکو اختیار ہے کہ عورت کو سفر و باہر جانے وغیرہ سے روکے۔ ولیس لہ حق الاستیفاء قبل الایفاء۔ اور حال یہ کہ شوہر کو مہر معجل ادا
کردینے سے پہلے اپنا استحقاق حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہے ف تو وہ ابھی عورت کو سفر وغیرہ ایسے کام سے جسمیں استمتاع لینے میں
خلل پڑیگا روک نہیں سکتا۔ یہ اسوقت کہ مہر کچھ معجل ہو۔ ولو کان المہر کلہ مؤجلا۔ اور اگر سب مہر مؤجل یعنے میعادی ادھار ہو
لیس لہا ان تمنع نفسہا۔ تو عورت کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی ذات کو روکے ف یعنی شوہر کو جماع کا قابو نہ دے اور یہی قول مالک
وشافعی واحمد کا ہے۔ م۔ لاسقاطہا حقہا بالتاجیل۔ کیونکہ عورت نے اپنا حق خود میعاد دینے سے ساقط کردیا۔ کما فی البیع۔ جیسے بیع
میں ہوتا ہے ف کہ جب دام میعادی ادھار ہوں تو بائع کو اختیار نہیں کہ مشتری کو مبیع سے روکے۔ وفیہ خلاف ابی یوسف
اور اسمیں ابو یوسف کا خلاف ہے ف یعنی بیع میں تو بائع ادھار مبیع کو روک نہیں سکتا لیکن نکاح میں جب مہر میعادی ادھار ہو
تو عورت کو میعاد اور وصول مہر تک روکنے کا اختیار ہے اور نہایہ میں لکھا کہ فتوی ابو یوسف کے قول پر رکھا گیا ہے ح۔ اور اسی پر استحسانا
فتوی رہیگا۔ الولوالجیہ د۔ یہ سب اسوقت کہ عورت نے کبھی اپنے اوپر قابو نہ دیا ہو سوان دخل بہا فکذلک الجواب۔ اور اگر شوہر اسکے
ساتھ دخول کرچکا ہو تو بھی حکم یہی ہے ف کہ عورت تا وصول معجل روک سکتی اور شوہر اسکو منع نہیں کرسکتا۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ
امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا لیس لہا ان تمنع نفسہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اب عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے نفس کو
شوہر سے روکے ف اسی پر ابو القاسم الصفار نے فتوی دیا۔ والخلاف فیما اذا کان الدخول برضاہا حتی لو کانت مکرہۃ

او کانت صبیۃ او مجنونۃ لا یسقط حقہا فی الحبس بالاتفاق - اور یہ اختلاف ایسے دخول مین ہے کہ جب وطی کرنا عورت کی رضامندی سے ہو حتی کہ اگر وہ مجبور کر کے دخول کی گئی یا لڑکی غیر بالغہ تھی یا مجنونہ عورت تھی (جس سے دخول کر لیا) تو ایسی عورت کا حق روکنے کا بالاتفاق نہیں ساقط ہوگا - وعلی ہذا الخلاف الخلوۃ بہا برضاہا - اور اسی اختلاف پر حکم ہے عورت کے ساتھ اسکی رضامندی سے خلوت صحیحہ کرنے کا - چنانچہ بعد خلوت صحیحہ کے عورت کو روکنے کا حق امام رح کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک نہین - ویتبنی علی ہذا استحقاق النفقۃ اور اسی اختلاف پر نفقہ کا استحقاق مبنی ہے ف چنانچہ امام رح کے نزدیک جب کہ عورت نے بحق شرعی اپنے آپ کو روکا تو نفقہ کی مستحق ہے اور صاحبین کے نزدیک نہین روک سکتی تو روکنے کی مدت مین وہ سرکش ہوئی نفقہ کی مستحق نہوگی - ولہما ان المعقود علیہ کلہ قد صار مسلما الیہ بالوطیۃ الواحدۃ او بالخلوۃ ولہذا یتاکد بہا جمیع المہر فلم یبق لہا حق الحبس کالبائع اذا سلم المبیع - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا یعنی بضع وہ تو سب کی سب شوہر کو بذریعہ ایک وطی یا خلوت صحیحہ کے سپرد ہو چکی اور اسیوجہ سے ایک وطی یا خلوت صحیحہ کے ساتھ پورا مہر متاکد ہو جاتا ہے تو عورت کو اب روکنے کا حق نہیں رہا جیسے بائع کو نہیں رہتا جب وہ مبیع کو سپرد کر دے - ولہ انہا منعت منہ ما قابل بالبدل لان کل وطیۃ تصرف فی البضع المحترم فلا یخلی عن العوض ابانۃ لخطرہ - اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے شوہر سے وہی چیز روکی جو مقابل بدل ہے کیونکہ ہر بار وطی ایک ایسا تصرف ہے جو فرج محترم مین واقع ہوتا ہے تو وہ عوض سے خالی نہین تاکہ فرج محترم کی حرمت ظاہر ہو ف پس ایکبار سپرد کرنے سے باقیون کا احترام ساقط نہین ہوتا - والتاکد بالواحدۃ لجہالۃ ما وراءہا - اور ایکبار وطی سے مہر متاکد ہو جانا بوجہ ماسوائے مجہول ہونے کے ہے ف یعنی مہر کا تاکد تو وطی سے ہوتا ہے لیکن سب وطیات کی تعداد معلوم نہین اور ایکبار تیقن تو اسی پر متاکد ہونے کا مدار رہا اور یہان ایک بار کے بعد وطی معلوم سے روکنے مین کلام ہے - فلا یصلح مزاحما للمعلوم - تو جو مجہول ہے وہ معلوم کی مزاحم نہوگی ف پس خلاصہ یہ ہوا کہ ایکبار وطی سے منفعت بضع بھرپور حاصل ہو جانا مسلم نہین جبکہ اسکے بعد دوسری وطیات معلوم ہون یعنی انکا وقوع ہو تو جب ایک ہی وطی پر طلاق ہو گئی یا موت ہوئی تو حکم ہوگا کہ یہی متیقن ہے اور اسپر تمام مہر واجب ہوا - ثم اذا وجد وطی آخر وصار معلوما تحققت المزاحمۃ - پھر اگر ایک بار کے بعد دوسری وطی پائی گئی اور معلوم ہو گئی تو مزاحمت پیدا ہو گئی - ف یعنی پہلے تو اول وطی کے مقابلہ مین مہر تھا اور دوسری وطیات معلوم نہ تھین جو مزاحم ہوتین - اور اب دوسری وطی متحقق ہو گئی تو وہ اول وطی کے ساتھ حصہ دار ہوئی - پھر ابھی دو کے واسطے تمام مہر ہے پھر جب تیسری وطی و چوتھی علی ہذا واقع ہوئین تو سب مزاحم ہوئین - وصار المہر مقابلا بالکل - اور تمام ان کل وطیات کے مقابلہ مین ہو گیا - ف اور یہ نہین ہو سکتا کہ تمام مہر صرف پہلی وطی کے مقابلہ مین ہو اور باقی وطیات سب مفت کے مال مین استمتاع ہو - کالعبد اذا جنی جنایۃ یدفع کلہ بہا - نظیر اسکی وہ غلام ہے جسنے کوئی جرم کیا تو حکم ہوگا کہ کل غلام اس جرم کے عوض دیدیا جاوے ف جبکہ مولی اسکا فدیہ نہ دے اور یہ اسواسطے کہ یہی جرم معلوم ہے کوئی اور اسکا مزاحم موجود نہین - ثم اذا جنی اُخری واُخری یدفع بجمیعہا پھر اگر غلام مذکور نے دوسرا جرم و تیسرا جرم وعلی ہذا یعنی ایک کے بعد دوسرے جرم کیے تو وہ غلام ان سب جرمون کے مقابلہ مین دیا جائیگا ف کیونکہ معلوم ہو گیا کہ پہلا جرم اکیلا حصہ دار نہین بلکہ دوسرے جرم بھی واقع و معلوم ہین اور مسئلہ یہ ہے کہ زید کے غلام نے بکر کے غلام کو خطا سے مار ڈالا یا اسکا مال تلف کر دیا تو حکم ہوگا کہ زید اسکا فدیہ دے یا یہ غلام بکر کو دیا جاوے پھر اگر خالد وعادل کے غلامون کو مارا تو یہ غلام ان سب کو دیدیا جائیگا اور زید پر اس سے زیادہ کچھ لازم نہوگا - م - واضح ہو کہ فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر مین لکھا کہ شیخ ابو القاسم الصفار شہر مین صاحبین کے قول پر فتوی دیتے اور سفر مین ابو حنیفہ کے قول پر اور یہی احسن ہے - المحیط ھ ع - یعنی عورت بعد ایک وطی یا خلوت کے روک نہین سکتی مگر شوہر اسکو سفر مین نہین لیجا سکتا جب تک مہر ندے - م - واذا اوفاہا مہرہا - اور جب شوہر نے عورت کو پورا مہر دیدیا ف پیشگی و میعادی سب ادا کیا - نقلہا الی حیث شاء - تو عورت کو جہان چاہے لیجاوے ف بشرطیکہ عورت سے اسی کے شہر مین رہنے کی شرط نہ کی ہو - م - اور بشرطیکہ عورت کے

حق مین یہ مرد قابل اطمینان ہو۔ ت۔ لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم۔ بدلیل قول تعالے اسکنوہن الخ یعنی ان عورتون
کو رکھو جہان خود تم رہو۔ ف۔ لیکن یہ عموم خاص کیا گیا جبکہ پورا مہر ادا کر دیا ہو۔ ع ب۔ بلکہ اعتراض ہوا کہ ان عورتون سے مراد مطلقہ
عورتین درحق چنانچہ اسی آیت سے ہمارے علما نے مطلقہ بائنہ کے لیے نفقہ واجب کیا تو پھر اس آیت سے سفر مین لیجانے منکوحہ کا
استدلال ضعیف ہو گیا۔ ح۔ مین کہتا ہون کہ بر تقدیر تسلیم جب عورت سے شرط کی ہو کہ اسی شہر مین رکھونگا تو باہر نہین لیجا سکتا۔ پس
مخصوص ہو کر آیت ظنی ہو گئی۔ م۔ وقيل لا يخرجها الى بلد غير بلدها لان الغربة تؤذي۔ اور کہا گیا (فقیہ ابو اللیث قائل
ہین) کہ عورت کو سوائے اسکے شہر کے غیر شہر مین نہین لیجائیگا کیونکہ پردیسی عورت ایذا پاتی ہے۔ وفي قرى المصر القريبة لا تتحقق
الغربة۔ اور شہر کے قریب والے گانوؤن مین پردیس ہونا متحقق نہین ہوتا۔ ف۔ امام ظہیر الدین مرغینانی رح نے کہا کہ اللہ تعالیٰ
کا قول اختیار کرنا بہتر ہے فقیہ ابو اللیث کے قول سے اولیٰ ہے یعنی چاہے پردیس لیجاوے۔ الظہیریہ۔ اور اسی پر فتویٰ ہے التجنیس
وملتقی البحار۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے لیکن ہمارے مشائخ کا مختار یہ کہ عورت کو پردیس نہ لیجاوے۔ المحیط۔ یعنی عورت پر جبر نہین ہو سکتا
اسی پر بزازی وغیرہ نے جزم کیا اور یہی مختار اور اسی پر فتویٰ ہے اور فصول مین کہا کہ جو مصلحت نظر آوے اسپر فتویٰ دے۔ س۔
مگر لوگون نے تو جزم کیا کہ مصلحت دیکھنا تو مفتی مجتہد کا کام ہے اور مقلد کچھ مصلحت نہین دیکھیگا وہ تو فتویٰ دیدیگا۔ م۔ جو حکم ظاہر الروایۃ
موافق آیت ہے یہی مذہب مالک و شافعی و احمد ہے۔ ع۔ مین کہتا ہون کہ یہی ارجح کیونکہ اسمین حق شوہر کا ابطال نہین اور اگر مرد کے
طرف سے کچھ خوف تھا تو شرط سے اسکا اطمینان ہو سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (مسئلہ) عورت کو نکلنا نہین جائز ہے مگر اپنے
حق کے واسطے جو غیر پر ثابت کرتا ہو یا غیر کا حق اسپر ہو کہ اسمین قاضی حاکم کی بارگاہ مین جاوے۔ مگر مترجم کہتا ہے کہ اس دیار مین جبھی
کہ بذریعہ وکالت وغیرہ یہ کام ممکن نہو اور لاچار ضرورت ہو ورنہ نہین۔ اور جاوے اپنی والدین کی زیارت کو ہر جمعہ مین ایکبار اور دیگر
محرمات مثل بھائی و چچا و ماموں وغیرہ کے دیدار کو سال مین ایکبار اور جاوے اگر اسکا کام جنائی یا مردہ عورتون کو نہلائی ہو اور ماسوا
اسکے اگر مرد اجازت بھی دے تو دونون گنہگار ہونگے۔ و۔ مین کہتا ہون کہ ہمارے دیار مین سلمانی نائن و دھوبن و اپنی ضروریات خریدنے
والی وحرفہ والیان برقع و پردہ کے ساتھ جاوین تو مضائقہ نہین ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ حمام کے لیے بغیر آرائش کے جانے مین
مستحبہ جواز ہے کما فی الاشباہ۔ د۔ مین کہتا ہون کہ بدلیل بعض احادیث و اثر عمر رضی اللہ عنہ کے معتمد یہ کہ جائز نہین ہے اور ہمارے
دیار مین اسی پر فتویٰ ہوگا فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شہر سے اسکے دیہاتون مین اور ایک دیہہ سے دوسرے دیہہ مین منتقل کرنا مطلق
جائز ہے جبکہ درمیان مین مدت سفر بلحاظ وطن کے نہو۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ک د۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر مین کہا۔ ومن
تزوج امرأة۔ اور جس مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا۔ ثم اختلفا في المهر۔ پھر دونون نے مہر مین اختلاف کیا۔ ف۔ اور اسمین چند
صورتین ہین کہ اختلاف یا مقدار مہر مین ہے یا خود مہر مین کہ ٹھہرا تھا یا نہین۔ اور ہر ایک دو حال سے خالی نہین کہ حالت حیات مین
یا بعد طلاق یا موت کے۔ اور ہر ایک یا تو قبل دخول کے یا بعد دخول کے ہے۔ اور یہان مراد یہ کہ بعد دخول کے دونون نے مقدار مہر مین اختلاف
کیا۔ فالقول قول المرأة الى تمام مهر مثلها۔ تو عورت کے پورے مہر مثل تک عورت کا قول قبول ہے۔ والقول قول الزوج
فيما زاد على مهر المثل۔ اور جو مقدار کہ مہر المثل سے زائد ہے اسمین شوہر کا قول قبول ہے۔ ف۔ صورت یہ کہ بعد دخول واقع ہونے کے
قبل طلاق کے یا بعد طلاق کے شوہر نے کہا کہ مہر ہزار درم ہے اور عورت نے کہا کہ نہین بلکہ دو ہزار درم ہے اور مہر المثل پندرہ سو (۱۵۰۰) درم ہین
تو مہر المثل تک عورت کا قول ہے مع اس قسم کے کہ واللہ مثل قول شوہر کے کم نہین ہے اور اس سے زائد مین پانچ سو تک شوہر کا قول
قبول ہے مع قسم کے واللہ مین نے دو ہزار پر اسکو نکاح مین نہین لیا۔ اور پہلے قسم لینے مین قرعہ ڈالا جاوے پس اگر شوہر نے قسم سے انکار
کیا تو دو ہزار ثابت اور اگر عورت نے انکار کیا تو ہزار لازم اور اگر دونون نے قسم کھالی تو پندرہ سو مہر المثل واجب اور اگر دونون نے گواہ دیے
تو دونون ساقط کرکے مہر المثل واجب اور اگر کسی ایک نے گواہ دیے تو اسی کے گواہ قبول ہونگے۔ اور اگر مہر المثل ہزار یا کم ہو تو قسم سے شوہر کا

قول ہی کہ اگر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار لازم۔ اور جسنے گواہ دیے قبول۔ اور اگر دونون نے گواہ دیے تو عورت کے گواہ قبول ہونگے۔ اور
اگر مہرالمثل دو ہزار سے زائد ہو تو عورت سے قسم لیجاوے کہ تین ہزار درم پر راضی نہین ہوئی حتی کہ اگر انکار کرے تو یہی لازم اور اگر قسم
کھا گئی تو دو ہزار لازم اور جسنے گواہ دیے اُسکے گواہ قبول اور اگر دونون نے گواہ دیئے تو بقول الصحیح شوہر کے گواہ قبول ہونگے۔ مع۔
الحاصل اسمین مہرالمثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا۔ وان طلقہا قبل الدخول بہا فالقول قولہ فی نصف المہر۔ اور اگر مرد نے عورت
کے ساتھ دخول سے پہلے عورت کو طلاق دیدی تو نصف مہر کے بارہ مین قول شوہر کا قبول ہوگا ف۔ اور متعۃ المثل کو حکم نہین کیا جائیگا
یہی روایت مبسوط بھی ہے۔ ع۔ اور عورت پر اپنے گواہ لانا لازم ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ اور یہ سب جو مذکور ہوا امام ابوحنیفہ
ومحمد کا مذہب ہے۔ وقال ابو یوسف القول قولہ بعد الطلاق وقبلہ الا ان یاتی بشیء قلیل۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ قول
شوہر ہی کا قبول ہوگا خواہ اختلاف قبل الطلاق ہو یا بعد الطلاق ہو مگر آنکہ شوہر کوئی قلیل چیز لاوے ف۔ یعنی کہے کہ یہ قلیل چیز
اس عورت کا مہر تھا تو اس صورت مین قول مرد کا نہوگا اور علماء نے اختلاف کیا کہ قلیل چیز لانے سے کیا مراد ہے بعض نے کہا کہ یعنی
دس درم سے کم بیان کرے اور ایک جماعت جسمین امام مصنف ہین فرمایا کہ۔ ومعناہ ما لا یتعارف مہرا لہا۔ قلیل چیز سے یہ مراد
کہ ایسی چیز بیان کرے جو عرف مین عورت کا مہر نہین ہوتی ہے ف۔ مثلاً مین نے چالیس رسیون یا پچاس چٹائیون پر نکاح کیا
حالانکہ ایسا مہر متعارف نہین ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی تفسیر صحیح ہے ف۔ پھر واضح ہو کہ حدیث مین آیا کہ البینۃ علی المدعی والیمین علی
من انکر۔ یعنی گواہ لانا مدعی پر لازم ہے اور قسم اسپر عائد جو انکار کرے۔ پھر علماء فقہاء نے کہا کہ دونون متخاصمین مین مدعی اور منکر کو پہچاننا
دشوار کام ہے چنانچہ اس مقام پر دلائل غور کرو۔ لابی یوسف ان المرأۃ تدعی الزیادۃ۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ عورت دعویٰ
زیادتی کی ہے ف۔ یعنی شوہر کے اقرار پر زیادہ مقدار دعویٰ کرتی ہے تو اسپر گواہ لازم ہوئے۔ والزوج ینکر والقول قول المنکر
مع یمینہ۔ اور شوہر اس سے منکر ہے اور قول اسی کا قسم کے ساتھ قبول ہوتا ہے جو منکر ہو ف۔ اور بظاہر جسقدر شوہر کہتا ہے شاید یہی
مہر ہو۔ الا ان یاتی بشیء یکذبہ الظاہر فیہ۔ لیکن اگر شوہر ایسی چیز بیان کرے جسکو ظاہر حال جھٹلاتا ہے ف۔ تو اسمین شوہر کا قول
نہین ہوگا۔ بالجملہ ابو یوسف مہرالمثل کو حکم نہین ٹھہراتے ہین بلکہ مہر مسمی کو مدار رکھتے ہین۔ وہذا لان تقوم منافع البضع ضروری
اور ایسا کرنا اسواسطے کہ منافع بضع کا قیمت دار ہونا امر ضروری ہے ف۔ یعنی کچھ وہ مال نہین بلکہ ضرورت کی وجہ سے اُسکو مہر سے قیمت دار
کیا گیا۔ فمتی امکن ایجاب شیء من المسمی لا یصار الیہ۔ سو جب تک کہ مہر مسمی مین سے کسی چیز کا واجب کرنا ممکن ہو جب تک
مہرالمثل کی طرف جانا نہین ہوگا۔ ولہما ان القول فی الدعاوی قول من یشہد لہ الظاہر۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ
دعوون مین اسکا قول ہوا کرتا ہے جسکے واسطے ظاہر حال شاہد ہو ف۔ تاکہ دوسرا منکر ٹھہرایا جاوے مثلاً ایک شخص ایک مکان پر قابض
متصرف ہے تو ظاہر اسی کا شاہد کہ یہی مالک ہے تو قول اسی کا ہوگا جب کوئی دوسرا مدعی پیدا ہو حتی کہ مدعی پر گواہ لانے لازم ہونگے جیسے
بیان ہے۔ والظاہر شاہد لمن یشہد لہ مہر المثل۔ اور ظاہر حال یہان اسکا شاہد ہے جسکے واسطے مہر المثل شاہد ہو۔ لانہ ہو الموجب
الاصلی فی باب النکاح۔ کیونکہ باب نکاح مین اصلی جو چیز واجب ہوئی وہ یہی مہر المثل ہے ف۔ پس مہر المثل کی تحکیم ہوگی یعنی
یہی حکم بنایا جائیگا۔ وصار کالصباغ مع رب الثوب اذا اختلفا فی مقدار الاجر یحکم فیہ قیمۃ الصبغ۔ اور ایسا ہوگیا جیسے رنگ
کا مالک کپڑے کے مالک کے ساتھ ہو جبکہ دونون نے اجرت کی مقدار مین اختلاف کیا (بعد رنگے جانے کے) تو اسمین رنگ کی قیمت
کو حکم بنایا جائیگا ف۔ فرض کرو کہ ایک درم قیمت ہے اور کپڑے والا دو درم کہتا اور رنگریز چار درم کہتا ہے تو ظاہر حال واسطے کپڑے
والے کے شاہد ہے پس قول اسی کا اور رنگریز پر گواہ واجب ہین۔ ثم ذکر ہہنا ان بعد الطلاق قبل الدخول القول قولہ فی
نصف المہر۔ پھر یہان ذکر کیا کہ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بعد اختلاف کرنے مین آدھے مہر کے بارہ مین شوہر کا قول قبول ہوگا
ف۔ اور نصف مہر اسوقت ہوتا ہے کہ عقد مین تو مسمی ہو اور اگر مسمی نہو تو متعہ واجب ہوتا ہے تو یہان گویا مہر مسمی ہوچکا اور مہر المثل

حکم نہیں ہے۔ وہذا روایۃ الجامع الصغیر والاصل۔ اور یہ جو مذکور ہوا جامع صغیر کی اور مبسوط کی روایت ہے۔ وذکر فی الجامع الکبیر
انہ یحکم متعۃ مثلہا وہو قیاس قولہما۔ اور جامع کبیر میں ذکر کیا کہ اس صورت میں متعۃ المثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا اور یہی امام ابوحنیفہ ومحمد
کے قول کا قیاس ہے ف کیونکہ انکا قول و مہر المثل کو حکم ٹھہرانا تو یہاں متعۃ المثل کو حکم ٹھہرانا چاہیے۔ لان المتعۃ موجبۃ بعد
الطلاق کمہر المثل قبلہ۔ کیونکہ بعد طلاق کے متعہ واجبی چیز ہے جیسے قبل طلاق کے مہر المثل واجبی ہے ف بلکہ اصل عبارت یہ ہے کہ جیسے
بعد دخول کے مہر المثل خرچا واجبی حق ہوتا ہے یونہی قبل دخول کے طلاق ہونے میں یہاں بجائے مہر المثل کے متعۃ المثل واجبی
حق ہوا۔ فتحکم کہو۔ تو متعۃ المثل بھی مانند مہر المثل کے حکم ہو ف لیکن تحقیق یہ کہ دونوں۔ انہیں مختلف نہیں بلکہ ہر روایت کا مفروض مسئلہ الگ
ہے جس سے دونوں میں موافقت ہوگئی۔ ووجہ التوفیق۔ اور وجہ باہمی موافقت کی یہ کہ انہ وضع المسألۃ فی الاصل فی الالف
والالفین۔ امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں مسئلہ کا مفروض ہزار اور دو ہزار رکھا ف یعنی قبل الدخول طلاق دی پھر شوہر نے کہا کہ ہزار مہر ٹھہرا تھا
مجھ پر پانچ سو درم لازم ہوئے اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درم ٹھہرا تو ہزار لازم آئے۔ تو یہاں متعۃ المثل کو حکم نہیں ٹھہرا سکتے کیونکہ
حکم تو کسی ایک کے قول کا شاہد ہوتا تھا حالانکہ یہاں پانچ سو اور ہزار میں جھگڑا ہے۔ والمتعۃ لا تبلغ ہذا المبلغ فی العادۃ فلا یفید
تحکیمہا۔ اور عادت کی راہ سے متعہ اس مقدار کو نہیں پہونچا کرتا ہے تو متعہ کو حکم بنانا کچھ مفید نہیں ہوگا ف لہذا حکم دیا کہ قول شوہر
کا مع قسم کے اور عورت پر گواہ ہیں۔ ہاں متعۃ المثل کو جامع کبیر میں حکم بنایا۔ ووضع المسألۃ فی الجامع الکبیر فی المائۃ والعشرۃ
اور جامع کبیر میں مسئلہ کو سو درم و دس درم میں مفروض کیا ف یعنی قبل دخول کے طلاق کے بعد عورت نے دعوی کیا کہ سو درم
مہر تھا مجھے پچاس چاہییں اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ دس درم تھا پانچ چاہییں۔ ومتعۃ مثلہا عشرون۔ اور ایسی عورت کا
متعہ بیس درم ہوتے ہیں ف تو حکم دیا کہ ایسی صورت میں متعۃ المثل کو حکم ٹھہرایا جاوے۔ فیفید تحکیمہا۔ تو متعۃ المثل کو حکم
ٹھہرانا مفید ہوگا ف کیونکہ وہ پانچ درم سے بہت زیادہ ہے تو عورت کے قول کا مؤید ہے پس قول عورت کا مع قسم ہے اور گواہ شوہر
پر لازم ہیں۔ اگر کہو کہ اچھا اصل میں ہزار و دو ہزار پر فرض مسئلہ ہے وہاں اس علت سے قول شوہر رکھا گر جامع صغیر میں تو کچھ بھی
مفروض نہیں وہاں بھی قول شوہر قرار دیا۔ جواب دیا کہ والمذکور فی الجامع الصغیر ساکت عن ذکر المقدار فیحمل علی ما ہو المذکور
فی الاصل۔ جو کچھ جامع صغیر میں مذکور ہے وہ مقدار ذکر کرنے سے خاموش ہے (ہزار و دو ہزار وغیرہ کچھ مذکور نہیں) تو اس خاموشی
کو اسی مقدار پر محمول کیا جاوے جو کتاب الاصل میں مذکور ہے ف یعنی ہزار و دو ہزار تاکہ متعۃ المثل شاہد ٹھہر سکے پس قول شوہر مع
قسم قبول ہے۔ یہاں مستفاد ہوا کہ مہر المثل کو حکم ٹھہرانا جبھی ہوگا کہ وہ دونوں میں سے کسی کا شاہد ہو۔ م۔ وشرح قولہما فیما اذا
اختلفا فی حال قیام النکاح ان الزوج اذا ادعی الالف۔ وقول ابوحنیفہ ومحمد رح کی شرح در صورتیکہ جورو مرد نکاح قائم
ہونے کی حالت میں اختلاف کریں یہ ہے کہ جب شوہر نے ہزار درم کا دعوی کیا ف یعنی مہر ہزار درم ٹھہرا تھا۔ والمرأۃ الالفین
اور عورت نے دو ہزار کا دعوی کیا ف پس دونوں کی اصل پر مہر المثل حاکم ہے۔ فان کان مہر مثلہا الفا او اقل فالقول
قولہ۔ پس اگر عورت کا مہر المثل بھی ہزار درم یا کم ہو تو قول شوہر کا ہے ف اسی کے واسطے مہر المثل شاہد ہے تو عورت اپنے دعوی پر
گواہ لاوے ورنہ شوہر کی قسم لیکر حکم ہوگا لیکن اگر شوہر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار درم عورت کا دعوی ثابت ہوجائیگا۔ وان کان
الفین او اکثر فالقول قولہا۔ اور اگر مہر المثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو قول عورت کا ہے ف اور شوہر اپنے گواہ لاوے۔ یہ سب اسوقت
کہ کسی نے گواہ نہیں دیے۔ وایہما اقام البینۃ فی الوجہین تقبل۔ اور دونوں میں سے جس ایک نے دونوں صورتوں مذکورہ میں
گواہ دیے اسکے گواہ قبول ہونگے ف حتی کہ اول صورت میں قول مرد کا تھا اگر عورت گواہ لاوے کہ مہر دو ہزار ٹھہرا تھا تو اسی کا دعوی
ثابت ہوجائیگا۔ اور دوسری صورت میں قول عورت کا تھا اگر مرد گواہ لاوے کہ ہزار مہر ہوا تو قبول ہوگیا یہ جبکہ ایک نے گواہ دیے۔ وان
اقاما البینۃ۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ دیے ف اور دونوں کے گواہ عادل ٹھہرے۔ فی الوجہ الاول تقبل بینتہا۔

پہلی صورت میں عورت کے گواہ قبول ہونگے۔ لانہا تثبت الزیادۃ۔ کیونکہ یہ گواہی زیادت کو ثابت کرتی ہے ف۔ یعنی مرد کی گواہی
صرف ہزار کو ثابت کرتی اور عورت والے گواہ ہزار سے زائد ایک ہزار دیگر ثابت کرتے ہیں اور قاعدہ ٹھہرا کہ دو فریق گواہان میں جو
زیادہ ثابت کرے اسکی زیادتی قبول ہو جیسے حدیث کی روایت میں ایک راوی نے مختصر روایت کی اور دوسرے ثقہ راوی نے اسپر
زیادہ بھی روایت کیا تو زیادتی حجت ہے۔ یہ تو وجہ اول میں ہے۔ وفی الوجہ الثانی بینتہ۔ اور دوسری صورت میں مرد کے گواہ قبول ہونگے
ف۔ یہی صحیح ہے۔ م۔ اور حالت یہ پیدا ہوئی کہ مہر مثل ہزار کا ہے اور مرد ہزار کا مدعی اور اسپر گواہ عادل موجود ہیں۔ پھر عورت کے دو ہزار
کے بھی گواہ عادل موجود ہیں اور یہ معلوم کہ دونوں باتیں نہیں ممکن ہیں تو جتنے عادل گواہ ہوں کو جھٹلایا نہیں بلکہ تجویز کیا کہ اصل مہر
دو ہزار ٹھہرا تھا جیسا گواہ کہتے ہیں۔ پھر عورت نے گھٹا کر مہر مثل ایک ہزار رکھا جیسا کہ مرد کے گواہ کہتے ہیں تو مرد کے گواہوں نے یہ بات
زائد بیان کی۔ لانہا تثبت الحط۔ کیونکہ مرد والے گواہ گھٹانے کو ثابت کرتے ہیں ف۔ پس یہی قبول ہونگے۔ میں کہتا ہوں کہ
علی ہذا اگر قبل دخول کے طلاق دی اور ایسا معاملہ پیش آیا تو چاہیے کہ عورت کے گواہ قبول ہوں کیونکہ قبل دخول کے گھٹانا و بڑھانا
کچھ مسئلہ نہیں ہوتا ہے۔ لیکنہ غور کرنا چاہیے م۔ وان کان مہر مثلہا الفا وخمس مائۃ۔ اور اگر اسکا مہر المثل ہزار پانچ سو درم ہو ف
یعنی دونوں کے دعوے کے درمیان ہو۔ تحالفا۔ تو دونوں سے باہم قسم لیجاوے ف۔ یعنی ہر ایک دوسرے کے دعوی سے
انکار پر قسم کھاوے پھر جو کوئی قسم سے منکر ہوا اسپر دوسرے کا دعوی ثابت ہو جائیگا۔ وان حلفا۔ اور اگر دونوں نے قسم کھائی
ف۔ اور گواہ نہیں۔ تجب الف وخمس مائۃ۔ تو ایک ہزار پانچ سو درم یعنی مہر المثل واجب ہوگا ف۔ لیکن امام رح سے
یہ قول مروی نہیں۔ وہذا تخریج الرازی۔ اور یہ رازی رح کی تخریج ہے ف۔ یعنی امام ابوبکر الجصاص الرازی رح نے
امام ابوحنیفہ ومحمد کے اصل سے یہ سب نکالا ہے۔ وقال الکرخی۔ اور کرخی ف۔ یعنی امام ابو الحسن الکرخی استاد شیخ جصاص الرازی
نے کہا کہ یتحالفان فی الفصول الثلثۃ۔ تینوں صورتوں میں دونوں سے باہم قسم لیجاویگی ف۔ یعنی مہر المثل خواہ مرد
کا شاہد ہو یا عورت کا شاہد ہو یا دونوں کے درمیان ہو ہر صورت میں ہر ایک سے دوسرے کے دعوی پر قسم لیجاوے تاکہ بات ہر ایک
کی قسم یا انکار سے نکل آوے تو ناغین کے اقرار پر قاضی حکم دیدے۔ ثم یحکم مہر المثل بعد ذلک۔ پھر بعد باہمی قسم کے مہر المثل
کو حکم بنایا جاوے ف۔ کیونکہ جب دونوں قسم کھاگئے تو مہر مسمی نہیں رہا اب مہر المثل لامحالہ موجود ہوا۔ لیکن اسمیں اشکال ظاہر
ہو لہذا عینی نے ذکر کیا کہ تخریج الرازی اصح ہے۔ پھر یہ سب اسوقت کہ مہر مسمی ہو جانے پر دونوں اتفاق کرتے ہیں لیکن مقدار میں
مختلف ہیں۔ ولو کان الاختلاف فی اصل المسمی۔ اور اگر مہر مسمی ہونے میں اختلاف واقع ہو ف۔ مثلاً مرد مدعی ہو کہ
مہر کچھ مسمی نہیں ہوا تھا اور عورت دعوی کرے کہ مہر ٹھہر چکا ہے۔ تجب مہر المثل بالاجماع۔ تو بالاتفاق مہر المثل واجب ہوگا۔
ف۔ پس امام ابوحنیفہ ومحمد رح کے نزدیک وجوب مہر مثل۔ لانہ ہو الاصل عندہما۔ اسلیئے کہ مہر المثل ہی ان دونوں کے
نزدیک اصل ہے۔ وعندہ۔ اور ابو یوسف کے نزدیک ف۔ اگرچہ مہر المثل اصل نہیں لیکن بیان واجب ہوگا اسلیئے کہ تعذر
القضاء بالمسمی فیصار الیہ۔ مہر مسمی کا حکم دینا متعذر ہے تو مہر المثل ہی کیطرف مرجع ہو گیا ف۔ یہ اختلاف شوہر و زوجہ کی حیات
میں تھا۔ ولو کان الاختلاف بعد موت احدہما۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کی موت کے بعد اختلاف ہوا۔ ف۔ اسطرح کہ
میت کے وارث میں اور زندہ شوہر یا جورو میں اختلاف ہوا۔ فالجواب فیہ کالجواب فی حیاتہما۔ تو اسمیں حکم ویسا ہی ہے جیسا کہ
دونوں کی زندگی میں اختلاف کا مذکور ہوا۔ ف۔ خواہ مہر کے مسمی ہونے میں یا مقدار میں اختلاف ہو۔ لان اعتبار
مہر المثل لایسقط بموت احدہما۔ کیونکہ مہر المثل کا معتبر ہونا کسی ایک کی موت سے ساقط نہ ہوگا ف۔ لیکن مخفی نہیں کہ وارث
سے قسم قطعی نہیں ہوگی بلکہ اسکے علم پر اسطرح کہ واللہ میں نہیں جانتا کہ میرے مورث نے مہر کی بابت ایسا کیا ہے۔ فافہم۔ م۔ ولو کان
الاختلاف بعد موتہما فی المقدار۔ اور اگر دونوں کی موت کے بعد مہر کی مقدار میں اختلاف ہوا ف۔ اسطرح کہ شوہر کے وارث

اور زوجہ کے وارث جھگڑے تو ہمارے تینوں آئمہ باہم مختلف ہیں۔ **فالقول قول ورثۃ الزوج عند ابی حنیفۃ رح ولا یستثنی القلیل**۔ پس امام ابو حنیفہ کے نزدیک وارثان شوہر کا قول قبول ہوگا اور ابو حنیفہ رح قلیل کو مستثنیٰ نہیں کرتے ہیں ف یعنی اگرچہ شوہر کے ورثہ ایسی قلیل چیز مہر بیان کریں جو عادت کی راہ سے عورت کا مہر نہیں ہوتی ہے تو بھی قسم سے قول انہیں کا ہے اور عورت کے ورثہ پر گواہ لانا لازم ہے۔ **وعند ابی یوسف القول قول الورثۃ الا ان یاتوا بشئ قلیل**۔ اور ابو یوسف کے نزدیک قول تو وارثان شوہر کا ہے مگر آنکہ وہ کوئی قلیل چیز بیان کریں ف جو عادت میں مہر نہیں ہوتی تو اس صورت میں وارثان شوہر کا قول نہیں ہوگا۔ جیسا کہ سابق میں گزرا۔ **وعند محمد الجواب فیہ کالجواب فی حالۃ الحیات**۔ اور امام محمد رح کے نزدیک جواب اس صورت میں جیسے جواب حالت حیات میں ف یعنی جیسے شوہر و زوجہ کی زندگی میں مقدار مہر میں اختلاف کا حکم مفصل ذکر ہو چکا ہے یہی حکم جبکہ دونوں کی موت کے بعد وارثوں میں مقدار مہر کا اختلاف ہو۔ **وان کان فی اصل المسمی**۔ اور اگر اصل مسمی میں اختلاف پیدا ہوا ف یعنی بعد موت شوہر و زوجہ کے دونوں کے وارثوں میں اصل مسمی میں اختلاف ہوا۔ **فعند ابی حنیفۃ القول قول من انکرہ**۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قول اسکا جو منکر ہو ف مثلاً وارثان عورت نے کہا کہ مہر دو ہزار درم ٹھہرا تھا اور وارثان شوہر نے کہا کہ مہر کچھ بیان نہیں ہوا ہے تو قول وارثان شوہر کا ہوگا اور وارثان عورت پر گواہ لانا لازم ہیں۔ **فالحاصل انہ لا حکم لمہر المثل عندہ بعد موتہما علی ما نبینہ من بعد ان شاء اللہ**۔ تو حاصل یہ ہوا کہ شوہر و زوجہ کی موت کے بعد امام رح کے نزدیک مہر المثل کا حکم نہیں ہے چنانچہ ان شاء اللہ تعالے ہم آئندہ بیان کرینگے ف کہ اسکے مثل عورتیں تو مر چکیں پھر مہر المثل ممکن نہیں ہے م۔ اور صاحبین نے کہا کہ مہر المثل کا حکم دیا جائیگا اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول اور اسی پر فتوی ہے مع۔ **واذا مات الزوجان وقد سمی لہا مہرا فلورثتہا ان یاخذوا ذلک من میراثہ وان لم یسم لہا مہرا فلا شئ لورثتہا عند ابی حنیفۃ**۔ اور جب شوہر و زوجہ دونوں مر گئے حالانکہ زوجہ کا مہر مسمی یعنی بیان ہو چکا تھا تو زوجہ کے وارثوں کو اختیار ہے کہ اس مہر مسمی کو شوہر کی میراث سے وصول کریں اور اگر زوجہ کے واسطے مہر بیان نہیں ہوا تھا تو ابو حنیفہ کے نزدیک وارثان زوجہ کے واسطے کچھ نہیں ہے۔ **وقالا لورثتہا المہر فی الوجہین**۔ اور صاحبین نے کہا کہ وارثان زوجہ کے لیئے دونوں صورتوں میں مہر ہے۔ **معناہ المسمی فی الوجہ الاول ومہر المثل فی الثانی**۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ اول صورت میں [جبکہ مہر ٹھہرا ہو] مہر مسمی ہوگا اور دوسری صورت میں [جبکہ مہر بیان نہیں ہوا] مہر المثل ہے۔ **اما الاول فلان المسمی دین فی ذمتہ**۔ پس بیان اول دینے مہر مسمی کو ورثے سکتے ہیں اسلیے کہ جو مہر مسمی ہو چکا وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہے۔ **وقد تاکد بالموت فیقضی من ترکتہ**۔ حالانکہ وہ موت سے مستحکم ہو چکا تو شوہر کے ترکہ سے اسکا حکم دیا جائیگا۔ **الا اذا علم انہا ماتت اولا فیسقط نصیبہ من ذلک**۔ مگر جبکہ یہ معلوم ہو کہ زوجہ پہلے مری ہے تو اس مہر مسمی میں سے شوہر کا حصہ ساقط ہو جائیگا ف کیونکہ جب عورت پہلے مری تو عورت کے ترکہ سے شوہر کا حصہ مفروض نصف جبکہ لاولد مرے یا چہارم جبکہ فرزند ہے وہ شوہر کا حق ہو چکا لہذا دین مہر میں سے یہ حصہ کم ہو کر جو کچھ باقی بچے وہ وارثان زوجہ کو ملیگا۔ رہا جبکہ مہر مسمی نہ ہو تو صاحبین کے نزدیک مہر المثل و امام رح کے نزدیک کچھ نہیں۔ **واما الثانی**۔ اور رہا بیان اس امر دوم کا۔ **فوجہ قولہما ان مہر المثل صار دینا فی ذمتہ کالمسمی فلا یسقط بالموت کما اذا مات احدہما**۔ تو صاحبین کے قول کی یہ وجہ ہے کہ شوہر کے ذمہ مہر المثل قرضہ ہو گیا جیسے مہر مسمی قرضہ ہو جاتا ہے تو یہ قرضہ بوجہ موت کے ساقط نہیں ہوگا جیسے اس صورت میں کہ دونوں میں سے ایک مر گیا ف کہ اس صورت میں بالاتفاق ساقط نہیں ہوتا۔ **ولابی حنیفۃ ان موتہما تدل علی انقراض اقرانہما فبمہر من یقدر القاضی مہر المثل**۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر و زوجہ دونوں کا مر جانا انکے برابر والوں کے مر جانے پر دلالت کرتا ہے تو پھر کس عورت کے مہر کے ساتھ قاضی مہر المثل کو اندازہ فرماویگا ف لیکن یہ دلالت کرتا ہے کہ اگر زمانہ بعید گزرا ہو تو مہر المثل کا حکم دیگا۔ الکفایہ وغیرہ۔ **ومن بعث الی امرأتہ شیئا**۔ جس مرد نے اپنی جورو کے پاس کچھ چیز بھیجی ف اور یہ تصریح نہیں کہ مہر میں سے ہے یا ہدیہ ہے۔ آخر میں ان چیزوں کی

گفتگو شروع ہوئی- فقالت ہو ہدیۃ- پس عورت نے دعوی کیا کہ وہ ہدیہ ہے ف- اور شوہر و زوجہ مین ہبہ ہدیہ واپس نہین ہوسکتا تو زوجہ کا مہر پورا بذمہ شوہر باقی ہے- وقال الزوج ہو من المہر- اور شوہر نے کہا کہ وہ چیزین مہر مین سے ہین ف- ہدیہ نہین ہین فالقول قولہ- تو قول شوہر ہی کا ہوگا ف- مع قسم کے- ع- لانہ ہو المملک- کیونکہ شوہر ہی مالک کرنے والا ہے ف- یعنی وہی ان چیزون کو زوجہ کی ملک مین دینے والا ہے- فکان اعرف بجہۃ التملیک- تو مالک کرنے کی راہ کا وہی زیادہ جاننے والا ہے ف- تو جب اسنے کہا کہ مین نے مہر کی جہت مین دیا ہے تو یہی مسلم رکھا جائیگا- کیف وان الظاہر انہ یسعی فی اسقاط الواجب اور کیونکر اسکا قول مسلم نہو حالانکہ ظاہر حالت یہی ہے کہ مرد اپنے ذمہ کے واجب کو ساقط کرنے مین کوشش کریگا ف- یعنی پہلے دین مہر ساقط کرنے مین سعی کریگا پھر البتہ احسان و ہدیہ دیگا پھر اگر عورت گواہ لاوے کہ اسنے ہدیہ مین دی ہین تو گواہ قبول ہونگے ورنہ موافق قول شوہر کے یہ چیزین مہر مین رکھی جاوینگی- قال الا فی الطعام الذی یؤکل- سوائے ایسے طعام کے جو کھالیا جاتا ہے ف- جیسے بھونا گوشت اگرچہ پوری بکری و مرغی ہو اور حلوا و روٹی سالن و ککڑی کھیرا و خربوزہ وغیرہ جو دیر تک ٹھہر نہین سکتے ہین- فان القول قولہا- تو ایسے طعام مین قول عورت کا قبول ہے ف- یعنی استحسانًا- والمراد منہ مایکون مہیا للاکل اور طعام مذکور سے وہ مراد کہ جو کھانے کے واسطے مہیا ہو ف- بالفعل کھالیا جاوے و ایک مہینہ تک ذخیرہ ہونے کے لائق نہین ہے تو عورت کا کہنا کہ یہ ہدیہ تھا مسلم ہوگا- لانہ یتعارف ہدیۃ- کیونکہ اسکا ہدیہ ہونا متعارف ہے- ف- تو ظاہر حال عورت کا شاہد ہے- فاما فی الحنطۃ والشعیر فالقول قولہ لما بینا- رہا گیہون و جو کے بارہ مین تو قول مرد کا مسلم ہوگا بوجہ اسکے جو بیان ہوچکا ف- کہ یہ چیزین ذخیرہ ہوسکتی ہین تو مرد نے اپنے سر سے قرضہ مہر ساقط کیا- وقیل مایجب علیہ من الخمار والدرع وغیرہ لیس لہ ان یحتسبہ من المہر لان الظاہر یکذبہ واللہ اعلم- اور کہا گیا (ابو القاسم الصفار نے کہا- ع) کہ اوڑھنی و کرتی وغیرہ (ازار یا پائجامہ وغیرہ) جو چیز اسپر واجب ہے (روٹی کپڑے مین سے) تو مرد کو یہ اختیار نہین کہ ایسی چیز کو مہر مین سے شمار کرے کیونکہ ظاہر حال اسکو جھٹلاتا ہے واللہ تعالے اعلم ف- فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ مختار یہ ہے کہ جو چیز اسپر واجب نہین جیسے موزہ و باہر جانے کی چادر وغیرہ تو اسمین شوہر کا قول قبول ہے اور جو اسپر واجب جیسے اوڑھنی و کرتی وغیرہ اسمین قبول نہین ہے- د- پھر اگر مرد نے قسم کھائی اور یہ چیز عورت پاس موجود ہے تو اسکو اختیار ہے کہ واپس کرکے اپنا باقی مہر لیوے- شوہر نے زیور وغیرہ بھیجا تھا پھر عاریت کا دعوی کرکے پھیر لیا پس اگر عورت نے عوض دیا ہو تو عوض کو اسکی جنس سے پھیرے- زیلعی مع- باپ نے دختر کو زیور وغیرہ سے سنوار کر بھیجا پھر دعوی کیا کہ یہ عاریت ہے اور دختر نے کہا کہ نہین بلکہ مجھے آپ نے جہیز دیا ہے یا بعد موت دختر کے داماد نے یہ دعوی کیا تو صدر الشہید نے کہا کہ فتوی کے واسطے مختار یہ کہ اگر ایسی چیزون مین عرف جہیز کا ظاہر ہو تو قول شوہر ہی کا ہے اگر رواج مشترک ہو تو قول باپ کا قبول ہے- مع- اگر باپ اشراف مین سے ہو تو استحسانًا اسکا قول قبول نہین ہوگا- النہر ق- ماں یا ولی صغیرہ کا حکم مثل باپ کے ہے- اگر ماں نے دختر کو جہیز مین باپ کی چیزین اسکے علم و حضور مین دین اور باپ خاموش ہے اور لڑکی خسرال گئی تو پھر باپ کو اختیار نہین کہ دختر سے واپس لے- ت- شوہر کے پاس بغیر اپنے لائق جہیز کے بھیجی گئی- تو کہا گیا کہ جبتک زمانہ دراز نہین گذرا ہے داماد اپنے خسر سے نقد مطالبہ کرسکتا ہے لیکن نہر الفائق مین بزازیہ سے لایا کہ صحیح یہ کہ کچھ مطالبہ نہین کرسکتا- مع

فصل- نکاح کفار وغیرہ کے بیان مین- واذا تزوج النصرانی نصرانیۃ- اور اگر نکاح کیا نصرانی نے نصرانیہ کے ساتھ ف- یا مجوسی یا ہندو نے اپنے دین والی عورت سے لہذا المبسوط مین کہا کہ- ذمی یا مستامن نے ذمیہ یا مستامنہ کے ساتھ نکاح کیا علی میتۃ- مردار پر ف- جو جانور شرعًا ذبح نہین ہوا ہے مثلًا خود مرگیا یا نکاح کیا جانور کے خون پر غرضکہ ایسی چیز پر جو مال متقوم نہین ہے- او علی غیر مہر- یا بغیر مہر پر ف- یعنی نکاح اس بنیاد پر کیا کہ مہر کچھ نہین ہے- وذالک فی دینہم جائز- اور ایسا نکاح انکے دین مین جائز ہو ف- یعنی حالت یہ ہے کہ انکے برتاؤ کے طریقہ مین جسکی وہ پابندی اعتقاد کرتے ہین ایسا نکاح جائز بھی ہے-

ودخل بہا - اور ذمی نے اس ذمیہ سے دخول کر لیا - اوطلقہا قبل الدخول بہا - یا اسکے ساتھ دخول سے پہلے اسکو طلاق دیدی
اومات عنہا - یا عورت کو چھوڑ کر مر گیا ف - یا عورت ہی اسکے ایسے نکاح مین مر گئی - فلیس لہا مہر - تو حکم یہ ہے کہ اس عورت
کے واسطے کچھ مہر نہین ہوگا ف - یعنی جو کچھ باہم قرارداد ہوا وہ تو مال متقوم نہین ہے اور پہلی آیت گذری کہ اللہ تعالے نے مال کے عوض
فرج کا طلب کرنا لازم کیا تو بیان بیان کر دیا کہ وہ خطاب خاصکر مسلمانون کو ہے اور جو کفار کہ مسلمانون کے ماتحت رہتے ہین انپر لازم
نہین ہوگا پس عورت کو کچھ مال مہر نہین دلایا جائیگا خواہ مدخولہ وغیرہ ہو کر مہر ساکت کی صورت پیدا ہو یا نہین - وکذلک
الحربیان فی دار الحرب - اور یون ہی اگر حربیہ کافر نے حربیہ کافرہ سے دار الحرب مین اسطرح عقد باندھا تو بھی سب صورتون
مین یہی حکم ہے ف - اگرچہ بعد اسکے دونون مسلمان ہو جاوین یا وہان سے دار الاسلام مین آکر ہمارے قاضی حاکم کے سامنے اپنا
مقدمہ پیش کرین - وہذا عند ابی حنیفۃ وہو قولہما فی الحربیین - اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور حربی مرد و عورت کے
حق مین صاحبین کا بھی یہی قول ہے ف - یعنی صاحبین موافق امام رح ہین حربیون کے مسئلہ مین - واما فی الذمیۃ
رہا صاحبین کا قول ذمیہ کے حق مین ف - یعنی صاحبین کے نزدیک جبکہ دار الاسلام کے کافر رعایا مین سے ذمی نے ذمیہ سے اسطرح
نکاح کیا ہو - فلہا مہر مثلہا ان مات عنہا او دخل بہا - تو عورت ذمیہ کے واسطے اسکے مثل عورتون کا مہر ملیگا بشرطیکہ مرد ذمی
چھوڑ مرا یا اسکے ساتھ دخول کر لیا ہو - والمتعۃ ان طلقہا قبل الدخول بہا - اور متعہ ملیگا اگر ذمی نے اسکو قبل دخول کے طلاق
دیدی ہو ف - یعنی جسطرح مسلمانون مین مال دلانے کا حکم ہوتا ہے وہی ذمی و ذمیہ مین فیصلہ کیا جائیگا جبکہ دونون مسلمان ہو جاوین
یا بدون اسلام کے ہمارے حاکم قاضی سے نالش کرین - اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے - مع - وقال زفر رح لہا مہر المثل
فی الحربیین ایضا - اور زفر رح نے کہا کہ حربیہ جوڑو مرد مین بھی عورت کے واسطے مہر المثل کا حکم ہوگا ف - جیسے ذمیون مین
صاحبین کا قول ہے - لہ ان الشرع ما شرع ابتغاء النکاح الا بالمال - زفر رح کی دلیل یہ ہے کہ شرع حق نے طلب نکاح کو نہین
مشروع فرمایا سوائے بعوض مال کے ف - تو کوئی نکاح نہین مگر آنکہ اسکے عوض مال لازم ہے یہ شرع حق کا کلیہ حکم ہوا - وہذا الشرع
وقع عاما - اور یہ شرع حق تو عام واقع ہوئی ف - چنانچہ کچھ شک نہین کہ حضرت رسول اللہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی رسالت و
شریعت تا قیامت سب پر کوئی ہو قطعا لازم ہے - فیثبت الحکم علی العموم - تو حکم شرع بھی علی العموم لازم ہوگا ف - اور جبکہ
حربی اپنی ملک مین سرکش خود مختار موجود ہے تو اسپر شرع کا حکم جاری نہین ہو سکتا اور یہان یہ مسئلہ ہے کہ وہ مسلمان ہو گیا یا اسنے شرع
حق کے حضور مین اپنا فیصلہ چاہا تو کوئی امر مانع نہین رہا پس جو حکم حق ہے وہی دیا جائیگا - اور یہ جبھی ہوا کہ اصل مین عورت کے
واسطے عدل سے یہ مہر واجب ہوا تھا اگرچہ ظلم کے قانون کفر مین اسکو اپنا حق ملنا ممکن نہ تھا تو ثابت ہو گیا کہ اصل حکم عورت حربیہ
مین بھی یہی کہ اسکے لیے مہر المثل یا متعۃ المثل مستحق ہے - یہ امام زفر رح کی تقریر دلیل بطور اختصار ہے م - ولہما ان اہل الحرب غیر ملتزمین
احکام الاسلام - اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حربیون نے قانون اسلام کے احکام کی پابندی کا التزام نہین کیا ہے ف - پس التزام
نہونے سے انپر حکم عدل لازم نہین کر سکتے - رہا حکومت کے طور پر لازم کرنا بھی ممکن نہین - وولایۃ الالزام منقطعۃ لتباین الدار
اور حکومت کے طور پر لازم کرنے کی ولایت اسوجہ سے منقطع ہے کہ دونون ملکون مین جدائی کلی ہے ف - ہمارا حاکم اسلام صرف دار الاسلام
کا والی ہے اور حربیون کا وطن اس سے الگ دار الحرب ہے - بخلاف اہل الذمۃ - بر خلاف ان کافرون کے جو دار الاسلام کی رعیت
ہین جنکو ذمی کہتے ہین ف - چنانچہ ذمیہ کے واسطے مہر المثل مانند مسلمان عورت کے لازم ہوگا - لانہم التزموا احکامنا فیما یرجع
الی المعاملات - کیونکہ ذمیون نے ہمارے ان احکام ماننے کو اپنے اوپر لازم کر لیا جنکا تعلق معاملات سے ہے ف - سوائے عبادات
کے - کالربوا والزنا - جیسے سود اور زنا ف - حتی کہ زناکاری سے انپر سزائے حد شرعی ماری جائیگی - وولایۃ الالزام متحققۃ
لاتحاد الدار - اور وہ حکم لازم کرنا اپنے والی ہونے کے ساتھ بھی متحقق ہے کیونکہ ملک ایک ہی ہے ف - دار الاسلام مین وہ بھی بستے ہین

سہو کہتا ہو کہ غور نظر کے بعد معلوم ہوگا کہ زفر رح کی دلیل کا جواب شافی نہین دیا گیا فتامل فیہ۔م۔ ولابی حنیفۃ رح ان اہل الذمۃ لا یلتزمون احکامنا فی الدیانات وفیما یعتقدون خلافہ فی المعاملات۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہو کہ ذمیون یعنے دار الاسلام کے کافر رعایا نے ہمارے احکام کا جو دیانات یعنے متعلق طاعات ہین اور معاملات مین سے جنکے برخلاف وے لوگ اعتقاد رکھتے ہین اپنے اوپر التزام نہین کیا ہو ف۔ توضیح یہ کہ احکام شرع دو قسم کے ہین ایک وہ کہ دیانت سے متعلق ہین مانند روزہ نماز زکوۃ وغیرہ اور ظاہر ہو کہ کافر رعایا نے ہمسے یہ عہد نہین کیا کہ انکو ان احکام کی پابندی منظور ہو۔ قسم دوم وہ احکام جو دنیاوی معاملات کیطرف راجع ہین اسمین بعضے احکام تو جیسے شرع عمل مین ہو اسیطرح وے بھی اعتقاد کرتے ہین تو اپنے اعتقاد سے اسی کے موافق چلتے ہین اور بعضے ایسے ہین کہ شرع عمل سے انکا اعتقاد مخالف ہو تو اسمین بھی انھون نے یہ التزام نہین کیا کہ برخلاف انکے اعتقاد کے شرع حق کی پابندی انپر لازم ہوگی حتی کہ سود و شراب کی خرید فروخت انمین جاری ہو حالانکہ مخالف شرع حق ہو اور اسی قسم سے معاملہ نکاح مذکورہ ہو تو اسمین بھی انھون نے ہمسے معاہدہ نہین کیا کہ احکام عمل کی پابندی انپر لازم ہوگی۔ پس انکا خود التزام نہین پایا گیا اور انپر حکومت سے لازم کرنا تو یہ بطور قہر ممکن ہو لیکن بطور حکومت عمل نہین ممکن ہو چنانچہ (فرمایا)۔ وولایۃ الالزام بالسیف او بالمحاجۃ۔ اور لازم کرنے کی ولایت یا تو تلوار سے یا حجت غالب کرنے سے ف۔ یعنی ہمارے قول پر عمل کرو ورنہ ہم تلوار سے قتل کرینگے یا ہماری بات حق ہو یا ین دلیل بس تمپر لازم ہو بلکہ التزام صرف تلوار سے ہو کیونکہ حجت کا غلبہ اکثر اوقات مفید نہین ہوتا۔ وکل ذلک منقطع عنہم باعتبار عقد الذمۃ۔ اور ذمیون سے یہ ہر ایک منقطع ہو بلحاظ عہدنامہ کے ف۔ یعنی جبتے انکو عہد دیا کہ تمھارے جان و مال کی محافظت ہمپر ہو جب تک تم ہمارے مطیع رہو۔ فانا امرنا بان نترکہم وما یدینون۔ پس ہم حکم دیے گئے ہین (یعنی شرعاً) کہ ذمیون کو انکے دین پر چھوڑین ف۔ تو ہم انکو تلوار کے خوف سے اپنے دین کی پابندی پر مجبور نہین کر سکتے ہین اگرچہ ہم انکو حجت سے قائل کر دین پھر بھی وہ عمل نکرین انکو اختیار ہو پس اہل الذمہ کو دینی معاملات مین ہمکو شرعاً الزامی ولایت نہین ہو۔ فصاروا کاہل الحرب۔ تو (اس بارہ مین) ذمی لوگ بھی مثل حربیون کے ہوگئے ف۔ کہ ہمکو عمل کی راہ سے ذمیون پر الزامی ولایت نہین جیسے حربیون پر قابو نہین ہو۔ بخلاف الزنار۔ برخلاف زنا کے ف۔ کہ زنا کرنے مین ذمیون پر حد مارنے کی ولایت ہو مگر اسوجہ سے نہین کہ ہم انپر اپنا دین جاری کرتے رہین بلکہ۔ لانہ حرام فی الادیان کلھا۔ اسوجہ سے کہ زنا کرنا تمام دینون مین حرام ہو ف۔ بلکہ حق یہ کہ زنا وغیرہ ایسے افعال جنسے عام لوگون مین فساد پیدا ہوتا ہو وہ ذمی وغیرہ کسی سے روا نہین ہوگا۔ اگرچہ مجوسی وغیرہ کوئی زناکاری کو یا ماں بہن بیٹی سے نکاح کو جائز رکھے۔ والربوا مستثنیٰ عن عقودہم لقولہ علیہ السلام۔ اور سود خواری ذمیون کے عہد سے مستثنیٰ ہو بدلیل حدیث حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے ف۔ کہ آپ نے نجران کے نصرانیون کو لکھا کہ خبردار رہو کہ جسنے تم مین سے سود کا معاملہ کیا تو اسکے واسطے ذمہ داری نہین ہو۔ رواہ ابن ابی شیبۃ عن الشعبی مرسلا وروی ابو عبید نحوہ عن ابی الملیح مرسلا۔ ت ع۔ اور امام مصنف نے یہ الفاظ ذکر کیے کہ۔ الامن اربیٰ فلیس بیننا وبینہ عہد۔ خبردار ہو کہ جسنے سود کھایا تو ہمارے و اسکے درمیان عہد نہین ہو ف۔ بہرحال سود کا معاملہ خاص کر مستثنیٰ ہو بلکہ جیسا مترجم نے کہا کہ منجملہ ایسے امور کے ہو جنسے عام فساد پیدا ہوتا ہو جیسے علانیہ قمار بازی وغیرہ ہو۔ لہذا زیلعی نے لکھا کہ ذمیون کو شرک و شراب خواری و سور کھانے وغیرہ کی اجازت ملتی ہو مگر سود خواری سے منع فرمایا اسوجہ سے کہ مسلمانون کو انکے ساتھ معاملات ضرور ہونگے تو انکی سود خواری سے عوام مین فتنہ کا خوف ظاہر ہو۔ ست۔ اور اس تحریر سے واضح ہوا کہ ذمی لوگ اپنے دین پر تمام باتون مین چھوڑے جاوینگے سوائے زنا و سود خواری و علانیہ قمار بازی وغیرہ کے جنسے عام فساد جاری ہونے کا خوف ہو اور نکاح مذکور خود انکے ذاتی معاملات ہین اسمین عوام کو دخل نہین تو باب نکاح مین وے اپنے دین پر چھوڑے جاوین چنانچہ اگر انکے طریقہ مین مردار پر یا غیر مہر پر نکاح جائز ہو تو حاکم اسلام اسکو انکے عہد پر چھوڑیگا اور عورت کے واسطے کچھ مہر لازم نہین ہوگا۔م۔ وقولہ فی الکتاب او علی غیر مہر۔ اور

یہ جو کتاب میں فرمایا او علی غیر مہر ف یعنی بغیر مہر پر نکاح کیا یہ دو معنی کو محتمل ہے۔ یحتمل نفی المھر ویحتمل السکوت۔ احتمال ہے کہ مہر کی نفی
ہو یعنی عورت کے واسطے کچھ مہر نہیں ہے اور احتمال ہے کہ سکوت ہو ف یعنی شاید یہ مراد ہو کہ بغیر بیان مہر کے نکاح کیا۔ وعلی ہذا یہ معنی ہوئے
کہ اگر ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اور مہر بیان نہیں ہوا تو عورت کے واسطے انکے دین کے موافق کچھ مہر نہیں ہوگا۔ وقد قیل فی المیتۃ
والسکوت روایتان۔ حالانکہ کہا گیا کہ مردار کو مہر کرنے میں اور مہر سے سکوت کرنے میں دو روایتیں ہیں ف یعنی اگر ذمی نے
ذمیہ سے مردار پر نکاح کیا یا نکاح میں مہر کچھ بھی بیان نہیں کیا تو امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت میں مہر المثل واجب ہوگا
جیسے صاحبین کا قول ہے اور دوسری روایت میں کچھ بھی نہیں واجب ہوگا۔ العنایہ۔ والاصح ان الکل علی الخلاف۔ اور اصح
یہ کہ کل صورتوں مذکورہ میں اختلاف ہے ف یعنی سب صورتوں میں امام رح سے یہی ایک روایت ہے کہ کچھ واجب نہیں ہوگا یہی اصح ہے
اور صاحبین کے نزدیک مہر المثل واجب ہوگا۔ ع۔ پھر یہ سب صورتیں جب ہیں کہ بغیر مہر ہو یا مہر میں مردار یا خون ہو جو حقیقت میں
مال متقوم نہیں ہے۔ فان تزوج الذمی ذمیۃ علی خمر او خنزیر۔ اور اگر ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور پر نکاح کیا ف
حالانکہ یہ چیزیں مسلمان کے حق میں حرام و مال متقوم نہیں ہیں لیکن ذمیوں کے حق میں مال ہیں۔ ثم اسلما۔ پھر شوہر و زوجہ
دونوں مسلمان ہو گئے۔ او اسلم احدھما۔ یا ایک ہی شخص فقط شوہر یا فقط زوجہ مسلمان ہوا ف حالانکہ مہر ہنوز ادا نہیں ہوا
ہے۔ فلھا الخمر والخنزیر۔ تو عورت کے واسطے یہی شراب یا سور ہوگا۔ معناہ اذا کانا باعیانھما۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم
جب ہے کہ شراب یا سور معین ہوں ف یعنی کسی اشارہ کی ہوئی معین شراب پر یا کسی خاص معین سور پر نکاح ٹھہرا ہو۔ والاسلام
قبل القبض۔ اور مسلمان ہو جانا اسپر قبضہ کرنے سے پہلے واقع ہوا ف تو بعد اسلام کے عورت کی ملک یہی معین شراب یا سور ہے
در المختار میں کہا کہ پھر شراب کو سرکہ کرے اور سور کو چھوڑ دے۔ مترجم کہتا ہے کہ مالک ہو جانا عورت کا اور مالک کرنا شوہر کا مسلمان ہونے
سے پہلے واقع ہو چکا کیونکہ یہ چیز معین تھی پس ملکیت صحیح ہو چکی پھر اسلام کے بعد وہ شراب کو سرکہ کرکے بربادی سے بچا سکتی ہے مگر سور
کو رہا کرنے کے سوائے چارہ نہیں ہے۔ وان کانا بغیر اعیانھما فلھا فی الخمر القیمۃ وفی الخنزیر مھر المثل۔ اور اگر شراب و سور
غیر معین ہوں تو عورت کے واسطے شراب مہر ہونے کی صورت میں اسکی قیمت ملیگی اور سور مہر ہونے میں مہر المثل ملیگا۔ وھذا عند
ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ سب حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف لھا مھر المثل فی الوجھین۔ اور ابو یوسف نے
کہا کہ عورت کے واسطے مہر المثل دونوں صورتوں میں ہے ف خواہ شراب یا سور معین ہوں یا غیر معین ہوں۔ اور یہی امام مالک و
شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ وقال محمد لھا القیمۃ فی الوجھین۔ اور امام محمد نے کہا کہ عورت کے لیے دونوں صورتوں (معین
و غیر معین) میں قیمت واجب ہوگی ف بالجملہ صاحبین متفق ہیں کہ خود شراب یا سور کسی حال میں نہوگی۔ پھر ابو یوسف کے
نزدیک مہر المثل ہے و امام محمد کے نزدیک قیمت ہے۔ وجہ قولھما ان القبض موکد للملک فی المقبوض۔ قول صاحبین کی دلیل
یہ ہے کہ قبضہ ایک ایسی چیز ہے جو مقبوض چیز میں ملکیت کو مستحکم کرتا ہے ف تو ملک پر ایک استحکام پیدا کرتا ہے۔ فیکون لہ شبہ
بالعقد۔ تو قبضہ کو عقد کے ساتھ ایک مشابہت ہے ف کیونکہ عقد مثلاً بیع بھی ایک چیز نئی پیدا کرتا ہے تو قبضہ کرنا بمنزلہ عقد باندھنے
کے ہوتا ہے حالانکہ اسلام میں شراب یا سور پر عقد باندھنا ممتنع ہے۔ فیمتنع بسبب الاسلام کالعقد۔ تو قبضہ کرنا بھی اسلام لانے
کے سبب سے مانند عقد کے ممتنع ہوا ف پس جبکہ سور یا شراب معین ہوں تو قبضہ کرنا ممتنع ہے۔ وصار کما اذا کانا بغیر اعیانھما۔
اور معین کا معاملہ ویسا ہی ہو گیا جیسے اس صورت میں کہ شراب یا سور غیر معین ہوں ف کیونکہ غیر معین کی صورت میں بالاتفاق اسی
وجہ کی شراب یا اوسط جانور سور پر قبضہ کرنا ممتنع ہے۔ اور خلاصہ اسکا یہی کہ قبضہ کرنا بھی عقد کرنے کے ساتھ لاحق ہے۔ واذا التحقت
حالۃ القبض بحالۃ العقد۔ فابو یوسف یقول لو کانا مسلمین وقت العقد یجب مھر المثل فکذا ھھنا۔ اور جب قبضہ کی حالت
بھی عقد کی حالت سے مل گئی تو ابو یوسف رح کہتے ہیں کہ اگر دونوں وقت عقد کے مسلمان ہوتے (اور شراب یا سور معین یا غیر معین ہو

عقد یا ذمے تو تسمیہ صحیح نہوتا) تو مہر مثل واجب ہوتا پس یون ہی یہان ف یعنی یون ہی جب قبضہ کے وقت دونون مسلمان ہین تو مہر مثل واجب ہوگا۔ یون ہی جب ایک مسلمان ہو کیونکہ زوجہ فقط مسلمان ہوئی تو وہ شراب یا سور کی مالک نہین ہو سکتی اور اگر شوہر فقط مسلمان ہوا تو وہ ایسی چیز کو دوسرے کے ملک مین نہین دیسکتا۔ **ومحمد رح یقول صحت التسمیۃ** ۔اور امام محمد کہتے ہین کہ تسمیہ صحیح ہوچکا تھا ف کیونکہ شراب و سور کو مسمی کرتے وقت دونون ذمی تھے۔ **لکون المسمی مالا عندہم** ۔کیونکہ جو مسمی ہوا وہ انکے نزدیک مال تھا ف اور شرط یہی کہ مسمی مال ہو پس وہی مسمی واجب رہتا۔ **الا انہ امتنع التسلیم للاسلام فیجب القیمۃ** ۔لیکن بات یہ ہوئی کہ اس مسمی کو سپرد کرنا یعنی قبضہ واقع ہونا بوجہ اسلام لانے کے ممتنع ہوگیا تو قیمت واجب ہوگی ف کیونکہ یہی قاعدہ ہے کہ جہان تسمیہ صحیح ہوجاوے پھر مسمی کو سپرد کرنا متعذر ہو تو اسکی قیمت لازم آتی ہے۔ **کما اذا ہلک العبد المسمی قبل القبض** ۔جیسے غلام مسمی مہر ہو کر قبضہ سے پہلے تلف ہوگیا ف تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ **ولابی حنیفۃ ان الملک فی الصداق المعین یتم بنفس العقد** ۔اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ معین مہر مسمی مین ملک تو خالی عقد سے پوری ہوجاتی ہے ف قبضہ کی ضرورت نہین بلکہ قبضہ اسلیے ہوتا ہے کہ شوہر اسکی ضمانت سے بری ہوجاوے۔ **ولہذا تملک التصرف فیہ** ۔اور اسی ملک ہوجانے کے سبب سے عورت اس مہر معین مین تصرف کرنے کی مالک ہوتی ہے ف چاہے شوہر کو ہبہ کرے یا کسی کے ہاتھ فروخت کرے۔ **وبالقبض ینتقل من ضمان الزوج الی ضمانہا** ۔اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے منتقل ہوکر عورت کی ضمانت مین آجاتا ہے ف ورنہ ملکیت تو عورت کی پہلے سے ثابت ہوچکی۔ **وذلک لایمتنع بالاسلام کاسترداد المغصوب** ۔اور یہ منتقل ہونا بوجہ اسلام کے ممنوع نہین جیسے غصب کی ہوئی چیز کو واپس لینا ف مثلاً ذمی کی شراب معین یا سور معین کسی نے غصب کی پھر ذمی مسلمان ہوگیا پھر غاصب نے واپس دی تو وہ واپس لے بعد اسکے شراب کو سرکہ کر سکتا ہے لیکن سور کو دوسرے کے ہاتھ بدون فروخت وغیرہ کے بلکہ مفت چھوڑ دے یا قتل کردے۔ پھر یہ تو معین مہر مسمی مین ہے۔ **وفی غیر المعین القبض موجب لملک العین** ۔اور غیر معین مہر مین قبضہ کرنا مال عین کے ملک کا موجب ہے ف لہذا جب شراب یا سور غیر معین ہو تو ابھی عورت کی ملک نہین ہے بلکہ قبضہ کے بعد ہوسکتی ہے۔ **فیمتنع بالاسلام** ۔تو قبضہ سے ملک ہونا بوجہ اسلام کے ممتنع ہے ف شوہر مسلمان سے ملک مین دینا اور زوجہ مسلمہ سے ملک مین لینا ممتنع ہے۔ **بخلاف المشتری** ۔برخلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سور کے ف کہ خریدی ہوئی مین ملکیت ایسی پوری نہین ہوتی کہ جو تصرف چاہے کرے۔ **لان ملک التصرف انما یستفاد بالقبض** ۔کیونکہ تصرف کی ملکیت تو قبضہ ہی سے حاصل ہوتی ہے ف خواہ خریدی ہوئی ہو یا مہر غیر معین ہو۔ اور قبضہ بوجہ اسلام کے ممتنع ہے۔ **واذا تعذر القبض فی غیر المعین** ۔اور جب غیر معین شراب و سور مین قبضہ کرنا متعذر ہوا ف حالانکہ عقد ہوچکا اور مہر مسمی صحیح ہوچکا کیونکہ اسوقت دونون ذمی تھے حتی کہ امام محمد رح نے دونون کی قیمت واجب کی لیکن امام ابوحنیفہ رح فرق کرتے ہین اور فرماتے ہین کہ۔ **لاتجب القیمۃ فی الخنزیر لانہ من ذوات القیم** ۔سور غیر معین مین اسکی قیمت نہین واجب ہوگی کیونکہ سور ذوات القیم سے ہے ف یعنی ایسی چیزون مین سے ہے جنکا مثل نہین ہوتا بلکہ قیمت ہی اسکا مثل ہے۔ **فیکون اخذ قیمتہ کاخذہ** ۔تو اسکی قیمت لینا مثل خود اسکے لینے کے ہے ف کیونکہ اسکا قائممقام یہی قیمت ہے۔ **ولا کذلک الخمر** ۔اور یہ حال شراب غیر معین کا نہین۔ **لانہا من ذوات الامثال** ۔کیونکہ خمر تو ذوات الامثال سے ہے ف یعنی ایسی چیزون مین سے ہے جنکے بدلے مین اسکا مثل لازم آتا ہے تو اصل مین اسکا قائممقام اسکے مثل شراب ہے اور جب مثل ممکن نہو تو قیمت دلوائی جاتی ہے تو قیمت بجائے شراب کے نہوئی لہذا ہمنے کہا کہ سور جو مثلی نہین ہے اسمین قیمت نہین جائز ہے تو پھر عورت کو اسکا مہر مثل ملیگا اور شراب جو مثلی ہے اور مثل نہین دیا جاسکتا تو قیمت واجب ہوگی۔ **الا تری انہ لوجاء بالقیمۃ قبل الاسلام تجبر علی القبول فی الخنزیر دون الخمر** ۔کیا تم نہین دیکھتے کہ اگر مسلمان ہوجانے سے پہلے شوہر مہر مسمی کی قیمت لایا تو سور کی قیمت مین عورت قبول کرنے کے لیے مجبور کیجائیگی اور شراب کی قیمت مین نہین ف یہ اسی وجہ سے کہ سور کی قیمت گویا

خود سور ہی کیونکہ ہر ایک سور مین دوسرے سور سے فرق ہوتا ہی تو مثل نہین بلکہ اسکا قائمقام قیمت ہی اور شراب کا مثل بہت ممکن و عورت خواہ مخواہ قیمت لینے پر مجبور نہین ہوسکتی ہی- ولو طلقھا قبل الدخول بہا- اور اگر (اس مسئلہ مذکورہ مین) شوہر نے اسکو دخول سے پہلے طلاق دیدی- فمن اوجب مہر المثل اوجب المتعۃ- تو جس امام نے مہر المثل واجب جانا تھا اسنے متعہ واجب کیا- ف- یعنی ابو یوسف و ائمہ ثلثہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول مین متعۃ المثل واجب ہی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی سور غیر معین مین یہی حکم کہ متعۃ المثل واجب ہی- ومن اوجب القیمۃ اوجب نصفھا- اور جس امام نے قیمت واجب جانی اسنے نصف قیمت واجب کی ف- یعنی امام محمد کے نزدیک مطلقاً اور شراب غیر معین مین امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول مین نصف قیمت واجب ہی (الفروع)- ذمیون کے نکاح مین دیگر احکام مانند نان نفقہ واجب ہونا اور طلاق پڑنا اور عدت بیٹھنا و نسب کا ثبوت و نکاح مین خیار بلوغ اور نکاح صحیح مین باہمی وارث ہونا اور تین طلاق والی کا بغیر حلالہ جائز نہونا اور ماں بہن وغیرہ محرمات ابدی کا دائمی حرام ہونا جملہ احکام مثل مسلمانون کے جاری ہونگے- ت د- دار الاسلام مین کوئی وطی بغیر معاوضہ شرعی یا بغیر سزاے شرعی نہوگی پس جہاں شرع اجازت دے تو مہر ہی اور جہاں معذور رکھے تو عقر یا مہر المثل ہی اور جہاں فساد زنا قرار دے وہاں سزاے حد یا رجم ہی سواے دو مسئلہ کے ایک یہ کہ غیر بالغ لڑکا بغیر اجازت ولی کے نکاح کرے و عورت اسکے تحت مین آجاوے- دوم باندی بیچنے والے نے قبل سپردگی کے وطی کی لیکن ثمن مین سے جسقدر بمقابلہ باندی کی بکارت کے ہو وہ ساقط ہوگا- م د- دو لڑکیون نے باہم مدافعہ کیا حتی کہ ایک کی بکارت زائل کردی تو دوسری پر مہر المثل لازم آویگا- د-

باب نکاح الرقیق

باب رقیق کے نکاح کے بیان مین- رقیق مملوک مرد یا عورت اگرچہ بالغ ہو خواہ بالکلیہ مملوک ہو وہ قن ہی یا بالبعض ہو یا اسکو مال پر آزادی لکھدی ہو یعنی مکاتب ہو یا کہدیا کہ بعد موت آزاد ہی یعنی مدبر ہو یا لونڈی سے مالک کی اولاد ہونے سے وہ ام ولد ہوگئی کہ بعد موت مالک کے آزاد ہی اور کسی غیر کی مملوکہ نہین ہوسکتی ہی- پھر امام مصنف نے اول رقیق سے شروع کیا- لا یجوز نکاح العبد والامۃ الا باذن مولاہما- غلام و باندی کا نکاح نہین جائز ہی مگر انکے مولی کی اجازت کے ساتھ ف- واضح ہو کہ حافظ الدین نسفی رح سے منقول ہی کہ نکاح جائز و منعقد ہی لیکن نافذ نہین ہوتا بدون اجازت مولی کے- سروجی نے کہا کہ یہی صواب ہی یعنی نکاح بدون اجازت کے موقوف ہی- یہی قول سعید بن المسیب و حسن بصری و ابراہیم نخعی وغیرہم سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا- عراقی رح نے کہا کہ اکثر اہل علم کے نزدیک نکاح جائز نہین ہوتا ہی اور یہی قول حماد بن ابی سلیمان و اوزاعی و شافعی و احمد و اسحق کا ہی- عینی رح نے کہا کہ بقول صاحب الہدایۃ لا یجوز- یعنی جائز نہین ہی یہی صواب ہی اور یہی بدایع و مفید و قدوری مین مذکور ہی- مع- لیکن ظاہر المذہب یہ کہ نکاح نافذ نہین ہوتا مگر منعقد ہوجاتا ہی پھر اگر مولی نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ باطل ہوا اور کچھ مہر لازم نہین تا وقتیکہ غلام اس سے دخول کرے اور بعد دخول کے مہر المثل واجب ہوگا لیکن غلام سے اسکا مطالبہ بعد آزاد ہوجانے کے ہوگا- م د- وقال مالک یجوز للعبد لانہ یملک الطلاق فیملک النکاح- اور امام مالک نے کہا کہ غلام کے واسطے جائز ہی یعنی بغیر اجازت مولی کے جائز ہی کیونکہ غلام کو طلاق دینے کا خود اختیار ہی تو اسکو نکاح کرنے کا بھی خود اختیار ہی ف- ابن الہمام رح نے کہا کہ امام مالک کا صحیح مذہب مثل ہمارے مذہب کے ہی- مع- لیکن جواہر المالکیہ مین ہی کہ اگر بغیر اجازت کے غلام نے نکاح کیا تو صحیح ہی اور مولی مختار ہی کہ خود طلاق دیدے وہ غلام پر نافذ ہوگی- مع- ولنا قولہ علیہ السلام ایما عبد تزوج بغیر اذن مولاہ فہو عاہر- اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جس کسی غلام نے بغیر اجازت اپنے مولی کے نکاح کیا تو وہ زانی ہی ف- رواہ الترمذی والحاکم من حدیث جابر رضی اللہ عنہ اور دونون نے کہا کہ حدیث حسن صحیح- اور ابن ماجہ و دارقطنی نے اسکو حدیث ابن عمر رض سے روایت کیا لیکن دارقطنی نے کہا کہ صواب یہ کہ ابن عمر

رضی اللہ عنہا کا قول ہو اور دیگر اسانید سے ثبوت ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ ایسے غلام پر حد زنا جاری کرنے کا فتویٰ دیتے جبکہ جانتا
اور اصول حدیث کے موافق مضائقہ نہیں کہ حضرت ابن عمر رضہ سے انکا قول آیا حالانکہ یہ قول دلیل ہو کہ انھون نے قطعی حدیث سے
پایا ہو اور مرفوع حدیث کو راوی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور ثقہ کی زیادت مقبول ہی۔ پھر اسکا زانی ہونا دلالت کرتا ہی کہ
نکاح جائز ہی نہیں ہوا۔ اور مؤید اسکی حدیث ابو داؤد بطریق عبد اللہ بن عمر العمری ہی جسمین آیا کہ ایسے غلام کا نکاح باطل ہی۔
لہذا عراقی رح نے کہا کہ حدیث اس شخص پر حجت ہی جو کہے کہ نکاح منعقد صحیح ہی نافذ نہیں ہی۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ انعقاد نکاح
نہونے مین کوئی نص نہین اور باطل کی حدیث خود ضعیف ہی اور زانی ہونا اسکو نافذ کرنے و دطی کرنے مین ہی اور یہ بالاخلاف ہمارے نزدیک
نہین جائز ہی بدلیل حدیث م۔ ولان فی تنفیذ نکاحہما تعییبہما۔ اور اس دلیل سے کہ ان دونون کے نکاح نافذ کرنے مین دونون
کا عیب دار کرنا لازم ہوتا ہی۔ اذ النکاح عیب فیہما۔ اسواسطے کہ نکاح ان دونون مین عیب ہی ف چنانچہ اگر غلام یا باندی خریدے
پھر معلوم ہو کہ وہ نکاح مین ہی تو اسکو پھیر دینے کا اختیار ہی۔ فلا یملکانہ بدون اذن مولاہما۔ تو غلام و باندی کو نکاح کا اختیار بدون
اجازت اپنے مولی کے نہین ہی ف۔ پھر باندی کے حق مین مولی سے مراد وہ جسکو باندی کے نکاح کرنے کی ولایت ہو جیسے باپ و دادا
و قاضی و مالک و وصی و مکاتب و مفاوض و متولی و غلام ماذون۔ رہا غلام تو اسکو اجازت دینے والا وہی جو اسکو آزاد کرنے کا مالک ہو
الدرر فی الغرر۔ وکذلک المکاتب۔ اور یہی حکم مکاتب کا ہی ف کہ بدون اجازت مولی کے اسکا نکاح نافذ نہین کیونکہ بحکم حدیث
ہر مکاتب غلام ہی جب تک اسپر ایک درم باقی ہو۔ لان الکتابۃ اوجبت فک الحجر فی حق الکسب فبقی فی حق النکاح علی
حکم الرق۔ کیونکہ عقد کتابت نے تو کمائی کے حق مین اسکی ممانعت کھول دینا واجب کیا تو نکاح کے حق مین وہ رقیت کے حکم پر
رہگیا ف۔ یعنی خود تصرف سے ممنوع رہا۔ خلاصہ یہ کہ غلام جو کہ جمیع تصرفات خود مختاری سے ممنوع ہوا تھا اسکو کتابت سے صرف
یہ اجازت ملی کہ اپنی رائے سے جسطرح چاہے کمائیان جمع کرکے کل اسقدر مال اتنی قسطون سے ادا کرے تو آزاد ہی بس صرف کمائیون مین
خود مختاری ملی اور باقی اسی طرح ممنوع رہا اور یہ اموال درحقیقت مولی کی ملک ہین حتی کہ جو اموال اسکے پاس ہین انمین اسطرح تصرف نہین
کرسکتا کہ مولی کے حق مین خسارہ ہو۔ ولہذا لایملک المکاتب تزویج عبدہ۔ اور اسی وجہ سے مکاتب اپنے غلام کو تزویج نہین کرسکتا
ف جو غلام اسنے اپنی کمائی سے خریدا ہی کیونکہ غلام کی تزویج مین کوئی فائدہ نہین سوائے اس نقصان کے کہ یہ غلام اپنی زوجہ کے
مہر مین مکفول ہو جاوے۔ ویملک تزویج امتہ لانہ من باب الاکتساب۔ اور مکاتب اپنی لونڈی کو (غیر سے) بیاہ سکتا ہی کیونکہ
یہ کمائی کے باب سے ہی ف یعنی مال حاصل کرنے کا ذریعہ ہی کیونکہ باندی کا مہر اور اسکی اولاد سب اسکو حاصل ہونگی اسی جہت سے
اگر اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیاہے تو ظاہر الروایۃ مین نہین جائز ہی۔ وکذا المکاتبۃ لایملک تزویج نفسہا بدون اذن المولی
وتملک تزویج امتہا لما بینا۔ اور اسیطرح مکاتبہ باندی کو یہ اختیار نہین کہ اپنے آپ کو بدون اجازت مولی کے تزویج کرے اور یہ
اختیار ہی کہ اپنی باندی کو بیاہ دے بوجہ اسکے جو ہم بیان کرچکے ف اگر کہو کہ مکاتبہ اپنی تزویج سے مہر کما دیگی تو جائز ہوگا جواب
یہ کہ ذاتی کمائی کا اختیار مولی کو ہی اور مکاتبہ کا فعل شاید کہ زنا سے حفاظت وغیرہ کے قصد سے ہو۔ وکذا المدبر وام الولد۔ اور یہی
حکم مدبر وام الولد کا ہی ف کہ بغیر اجازت مولی کے تزویج جائز نہین۔ خواہ مدبر غلام ہو یا باندی ہو۔ لان الملک فیہما قائم
کیونکہ مولی کی ملک مدبر وام الولد مین قائم ہی ف اگرچہ ام الولد بعد وفات مولی کے قطعاً آزاد ہوگی اور یہی مدبر کو وعدہ ہی
پس حاصل یہ ہوا کہ مملوک مذکر یا مونث خواہ قن ہو یا مکاتب یا مدبر یا ام الولد ہر ایک کا عقد کرنا بدون اجازت مولی کے منعقد ہوتا
مگر مولی کی اجازت پر نفاذ موقوف ہی حتی کہ اگر مولی نے رد کیا تو باطل ہوگیا۔ اور اگر اجازت دی تو عقد منعقد اب نافذ ہوگیا م۔ واذا
تزوج العبد باذن مولاہ۔ اور جب غلام نے (سوائے مدبر و مکاتب کے) مولی کی اجازت کے ساتھ عقد نکاح کیا ف حتی کہ
صحیح ہوا تو اسکی جورو کا مہر کچھ مولی پر نہین ہوگا۔ پس اگر کسی آزادہ عورت نے اپنا یا لونڈی کے ایک نے لونڈی کا اسکے ساتھ نکاح منظور کیا

تو وہ سمجھ لے کہ غلام کا مالک اسکے مہر یا نان نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہے فالمهر دین فی رقبتہ یباع فیہ۔ پس مہر اس غلام کی گردن مین قرضہ ہے جسکے مطالبہ مین غلام فروخت کیا جائیگا ف۔ یہی امام مالک و شافعی و احمد کا بھی مذہب ہے۔ ع۔ لان ہذا دین وجب فی رقبۃ العبد لوجود سببہ من اہلہ۔ کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو غلام کی گردن مین واجب ہوا کیونکہ قرضہ کا سبب اپنے لائق سے پایا گیا ف۔ یعنی نکاح جو سبب اس دین مہر کا ہے وہ ایسے شخص سے پایا گیا جسمین لیاقت نکاح کی ہے کیونکہ وہ عاقل بالغ اور مولی کی طرف سے اجازت پایا ہوا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ (گردن مین قرضہ ہے) اور یہ نہیں کہا کہ گردن پر قرضہ ہے تو یہ اسلیے کہ گردن پر قرضہ تو صرف ذمہ داری ہے چنانچہ مرد آزاد کی گردن پر بھی قرضہ ہوا کرتا ہے اور یہان مراد یہ کہ غلام کی گردن یعنی ذات جو ایک مال ہے اسی مال مین سے یہ قرضہ بھی واجب الادا ہوگا یہی کہ فروخت کیا جائیگا۔ پھر یہ ظاہر ہے کہ غلام فروخت ہونے مین مولی کا نقصان ہوگا کہ اسکے ہاتھ سے اسکا غلام جاتا رہیگا۔ وقد ظہر فی حق المولی لصدورہ باذن من جہتہ۔ اور اس سبب کا ظہور مولی کے حق مین ہوگیا کیونکہ مولی کیطرف سے اجازت واقع ہوچکی ہے ف۔ لیکن مولی کے ساتھ ذمہ داری متعلق نہوگی۔ فیتعلق برقبتہ دفعا للمضرۃ عن اصحاب الدیون۔ پس تعلق دین مہر کا غلام کی گردن کے ساتھ ہوگا تاکہ قرضخواہون سے مضرت دور ہو ف۔ کیونکہ اگر غلام کمائی کرکے ادا کرے تو قرضخواہون یعنے مہر کی حقدار عورتون کو بتدریج تھوڑا تھوڑا وصول ہونے مین ضرر لاحق ہوگا لہذا بکباگی ہوا۔ کما فی دین التجارۃ۔ جیسا کہ تجارت کے قرضہ مین حکم ہے ف۔ چنانچہ اگر مولی نے اپنے کسی غلام کو تجارت کی اجازت دی اور اسنے معاملات خرید و فروخت مین سوداگرون سے ادھار مال خریدے حتی کہ اسپر قرضہ چڑھگیا تو قرضخواہون کا حق اس غلام کی گردن مین ہے وہ اسکو فروخت کرادین۔ پھر واضح ہو کہ اگر قرضدارون نے اسکو ایکبار فروخت کرایا تو دام باہم تقسیم کرلین پھر وہ دوبارہ فروخت نہین کرایا جائیگا اگرچہ سبکو پورا قرضہ وصول نہوا ہو۔ اسی طرح اگر اول درجہ کے حقدارون نے فروخت کرکے باہم تقسیم کرلیا اور کچھ نہین بچا اور ایسے قرضدار باقی رہیں جنکا قرضہ دوم درجہ کا ہے تو یہ لوگ پھر تیسرے کے پاس فروخت نہین کراسکتے ہین بلکہ بعد آزاد ہونے کے اس سے مطالبہ کرسکتے ہین۔ (فرع) غلام کی جورو کا نفقہ بھی غلام کی گردن مین ہے حتی کہ اسکے مطالبہ مین فروخت ہوسکتا ہے۔ ع۔ والمدبر والمکاتب یسعیان فی المہر ولا یباعان فیہ۔ اور جو غلام کہ مدبر کیا ہوا ہو یا وہ مکاتب ہو تو یہ دونون مہر مین سعایت کرینگے اور مطالبہ مہر مین فروخت نہین جاوینگے۔ لانہما لا یحتملان النقل من ملک الی ملک مع بقاء الکتابۃ والتدبیر۔ کیونکہ مدبر و مکاتب اس لائق نہین ہین کہ تدبیر و کتابت باقی رہنے کے باوجود ایک ملک سے دوسرے ملک مین منتقل ہون ف۔ کیونکہ اس مولی نے مدبر یا مکاتب کیا پھر فروخت ہون تو غالباً مشتری انکو اپنے ملک مین مدبر یا مکاتب نہ رکھے حالانکہ عقد تدبیر و عقد کتابت لازمی ہوتے ہین۔ تو فروخت کرنا ممکن نہوا پس ادی من کسبہما لا من نفسہما۔ (تو ناچار) یہ دین مہر ان دونون کی کمائی سے ادا کیا جائیگا نہ ان دونون کی ذات سے ف۔ پھر مولی کی اجازت نکاح کبھی صریح ہوتی ہے اور کبھی بدلالۃ ہوتی ہے۔ واذا تزوج العبد بغیر اذن مولاہ فقال المولی طلقہا او فارقہا۔ اور اگر غلام نے بغیر مولی کی اجازت کے نکاح کیا پھر مولی نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے یا اسکو جدا کردے ف۔ تو وہم ہوتا ہے کہ مولی نے نکاح تسلیم کرلیا کیونکہ طلاق دینا و جدا کرنا تو بعد نکاح کے ہے لیکن یہ وہم کافی نہین۔ فلیس ہذا باجازۃ۔ پس یہ کلام کچھ بھی اجازت نہین ہے۔ لانہ یحتمل الرد۔ کیونکہ یہ کلام تو رد کرنے کو محتمل ہے۔ لان رد ہذا العقد ومتارکتہ یسمی طلاقا ومفارقۃ۔ کیونکہ ایسے عقد باہمی کو رد کرنا و اسکو ترک کرنا طلاق و جدائی کہا جاتا ہے۔ وہو الیق بحال العبد المتمرد۔ اور غلام سرکش کے حال کے ساتھ یہی زیادہ مناسب ہے ف۔ اور غلام کی سرکشی بغیر اجازت نکاح کرلینے سے ظاہر ہے۔ پس یہ دلیل مفیدہ ہوا کہ یہ کلام رد پر محمول ہے۔ او ہو ادنی فکان الحمل علیہ اولی۔ یا رد بہت نزدیک ہے تو اسی پر محمول کرنا اولی ہوگا۔ ف۔ یعنی اگر ہم اسکو حقیقی فراق و طلاق پر محمول کرین تو یہ نتیجہ ہوگا کہ نکاح کو مولی نے ثابت کرکے پھر طلاق کا حکم دیکر اٹھایا اور اگر رد کے معنی مین محمول کرین یعنے مولی نے اجازت نہ دی بلکہ رد کردیا تو یہ نتیجہ ہوا کہ مولی نے پہلے ہی سے نکاح کو ثابت نہونے دیا تو زیادہ نزدیک و آسان یہی ہے کہ یہ نتیجہ

اجازت ودیگر دور کرنے کے پس کلام اسی پر محمول ہوگا- **وان قال طلقها تطليقة** - اور اگر مولی نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے
طلاق دینا ف تو بھی مثل اول کے بلکہ تاکیدی حکم رد پر محمول ہوگا- اور اگر کہا کہ اس عورت کو طلاق دے ایسا طلاق دینا کہ
تملک الرجعة - تجھے رجوع کرنے کا اختیار ہو- **فهذا اجازة** - تو یہ نکاح کی اجازت ہے- **لان الطلاق الرجعی لا یکون الا فی
نکاح صحیح فیتعین الاجازة** - کیونکہ رجوع کرنے والی طلاق تو ہو نہیں سکتی سوائے صحیح نکاح میں تو اجازت دینا متعین ہوگا ف
پس حاصل یہ ہوا کہ اجازت یا تو کلام صریح سے ہو یا ایسے کلام محتمل سے جو اجازت کے معنی میں راجح ہو- م- **ومن قال لعبده
تزوج هذه الامة** - اور جس مولی نے اپنے غلام سے کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کرے ف پس آیا تزوج صحیح کا حکم رہیگا یا
تزوج فاسد کو بھی شامل ہے کیونکہ تزوج دونوں طرح کا ہوتا ہے صحیح و فاسد چنانچہ فرمایا- **فتزوجها نکاحا فاسدا** - پس غلام نے اس باندی سے
فاسد نکاح کے طور پر تزوج کر لیا ف یعنی شرائط صحت مانند گواہ وغیرہ سے کوئی شرط فوت ہوئی- **ودخل بها** - اور غلام نے اس عورت سے
ساتھ دخول بھی کر لیا ف حتی کہ مہر لازم آگیا- **فانه يباع فی المهر** تو غلام مذکور مہر کے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگا ف اور مولی کا اجازت
دینا اس فاسد نکاح کی بھی اجازت ہوگا- **عند ابی حنیفة** رح- یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے- **وقالا یؤخذ منه اذا اعتق** اور صاحبین
نے کہا کہ جب غلام آزاد کیا جاوے تب اس سے یہ مہر لیا جائیگا ف بالفعل فروخت نہیں ہو سکتا کیونکہ مولی کی اجازت نہیں ہے- **واصله
ان الاذن فی النکاح ینتظم الفاسد والجائز عنده فیکون هذا المهر ظاهرا فی حق المولی وعندهما ینصرف الی الجائز لا غیر فلا
یکون ظاهرا فی حق المولی فیؤاخذ به بعد العتاق** - اور اصل بنیاد اس اختلاف کی یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح کی اجازت دینا
نکاح فاسد و نکاح جائز دونوں کو شامل ہوتا ہے تو یہ مہر (جو نکاح فاسد کی وطی سے لازم آیا) مولی کے حق میں ظاہر ہوگا (حتی کہ اسکا غلام
فروخت ہوگا) اور صاحبین رح کے نزدیک یہ اجازت فقط نکاح جائز کی جانب راجع ہوگی نہ غیر جائز کی طرف تو یہ مہر مولی کے حق
میں ظاہر نہیں ہوگا (کیونکہ اسنے اس نکاح فاسد کی اجازت نہیں دی) تو اس مہر کے واسطے غلام بعد آزاد کیے جانے کے ماخوذ
ہوگا- **لهما ان المقصود من النکاح فی المستقبل الاعفاف والتحصین وذلک بالجائز** - صاحبین کی دلیل یہ کہ
زمانہ مستقبل میں نکاح سے مقصود اپنے آپکو عفیف رکھنا اور شرمگاہ کو محفوظ کر لینا- اور یہ مقصود صرف نکاح جائز سے حاصل ہوتا ہے
ولهذا لو حلف لا یتزوج ینصرف الی الجائز - اور اسی واسطے اگر کسی نے قسم کھائی کہ تزوج نہیں کریگا تو یہ نکاح جائز کیطرف
راجع ہوگی ف حتی کہ نکاح جائز کیا تو جھوٹا ہوا اور اگر نکاح فاسد کیا تو قسم میں جھوٹا نہوگا- ہاں اگر قسم کھاوے کہ زمانہ ماضی میں
اسنے تزوج نہیں کیا حالانکہ اسنے فاسد نکاح کیا تھا تو جھوٹا ہوگیا کما فی المبسوط- اور یہاں مولی کی اجازت زمانہ مستقبل ہی کیواسطے
ظاہر ہے تو صرف نکاح جائز پر منحصر ہوئی- **بخلاف البیع** - بخلاف بیع کے ف کہ اگر بیع کی اجازت دے تو وہ البتہ بیع صحیح و بیع فا
دونوں کو شامل ہے- **لان بعض المقاصد حاصل وهو ملک التصرفات** - کیونکہ مقاصد میں سے بعض تو حاصل ہے اور وہ
تصرفات کی قدرت ہے- **وله ان اللفظ مطلق فیجری علی اطلاقه** - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ لفظ تو مطلق ہے پس وہ اپنے اطلاق
پر جاری کیا جائیگا ف تو جب کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کر- تو تزوج مطلقاً خواہ صحیح ہو یا فاسد ہو اسکی اجازت میں آگیا-
کما فی البیع - جیسے بیع میں ف بالاتفاق بیع جائز و بیع فاسد کو شامل بخلاف توکیل کے چنانچہ اگر وکیل کیا کہ میرا نکاح کر دے تو
فاسد نکاح کو شامل نہیں حتی کہ اگر نکاح فاسد کے واسطے وکیل کیا تو وہ نکاح صحیح نہیں کر سکتا بخلاف بیع کے- ۵ اور یہ کہنا کہ بیع
میں بعض مقاصد کے حاصل ہونے میں نکاح سے فرق ہے- یہ فرق صحیح نہیں- **وبعض المقاصد فی النکاح الفاسد حاصل**
اور فاسد نکاح میں بھی بعضے مقاصد حاصل ہوتے ہیں- **کالنسب ووجوب المهر والعدة علی اعتبار وجود الوطی** - جیسے
نسب ثابت ہونا اور مہر و عدت واجب ہونا باعتبار وطی پائے جانے کے ف اگرچہ عدت کا شمار کچھ یہاں مقصود امور میں سے
نہیں ہے- ہاں قسم کا مسئلہ البتہ معارض ہوتا بشرطیکہ یہی حکم ہوتا مگر وہ تو عرف مقدم کرنے کے طریقہ پر ہے- **ومسئلة الیمین ممنوعة**

على هذه الطريقة - اور اس طريقہ پر (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہو) قسم والا مسئلہ ممنوع ہو ف بلکہ صحیح یہ کہ اگر قسم کھائی
کہ تزویج نکرونگا تو فاسد تزویج کرنے سے بھی حانث ہو جائیگا - اور بر تقدیر تسلیم یہان نکاح کا قیاس قسم پر منع ہو اسواسطے کہ قسم کا مدار عرف
ورواج پر ہی بخلاف نکاح کے - م ع - پھر واضح ہو کہ اگر مولی کی نیت فقط صحیح نکاح کی ہو تو اسی پر اجازت منحصر ہوگی اور اگر صریح فاسد نکاح
کی اجازت دے تو نکاح فاسد نکاح صحیح دونون جائز ہین النہر - واضح ہو کہ مولی نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اسنے اپنے معاملات
مین لینے اور پر قرضہ لیا تو یہ قرضہ اسی غلام کی گردن مین ہوتا ہی - ومن زوج عبدا مدیونا ماذونا لہ امرأة - اور جس شخص نے
غلام قرضدار ماذون التجارة کو ایک عورت بیاہ دی ف یعنی مولی نے اجازت دی - جاز - تو نکاح جائز ہو ف اور عورت کا
مہر بھی مثل تجارتی قرضون کے اس غلام کی گردن مین متعلق ہو جائیگا - والمرأة اسوة للغرماء فی مہرہا - اور عورت اپنے مہر کے
بارہ مین دوسرے قرضخواہون کے ساتھ یکسان برابر کی شریک ہوگی - ف - یہ نہین ہوگا کہ قرضخواہ لوگ مقدم ہون - پس اگر غلام مثلا
دو ہزار کو فروخت کیا گیا اور تین قرضخواہ ہر ایک کا قرضہ ایک ہزار درم ہی اور چوتھی عورت جسکا مہر ایک ہزار درم ہی ہر ایک اس دو ہزار
مین سے چہارم یعنی پانچ سو درم پاویگا اور باقی کا مطالبہ بعد آزادی کے کر سکتا ہی - غرضکہ بحساب اپنی مقدار قرضہ کے ہر قرضخواہ کو حصہ رسد
ملیگا - اور عورت بھی انکے ساتھ برابر استحقاق کی شریک ہی - ومعناہ اذا کان النکاح بمہر المثل - اور مراد یہ کہ برابری کا حق اسوقت
کہ نکاح مذکور مہر المثل کے عوض ہوا ہو ف یا کم پر ہو غرضکہ زائد نہو - ورنہ قدر مہر المثل مین تو عورت بھی قرضخواہون کے برابر ہی اور
زائد مین متاخر حتی کہ جب قرضخواہون سے بچ جاوے تو زائد کے لیے عورت کا حق متعلق ہوگا جیسے آدمی پر حالت صحت کے قرضہ حالت
مرض کے قرضہ سے مقدم ہین - اور اس سے معلوم ہوا کہ مہر المثل سے کم کی صورت مین عورت لامحالہ قرضخواہون کے برابر حق شرکت
رکھتی ہی - ووجہہ ان سبب ولایة المولی ملکہ الرقبة علی ما نذکرہ - اور یکسان مستحق ہونے کی وجہ یہ ہی کہ مولی کا غلام کی گردن کا
مالک ہونا یہی مولی کی ولایت کا سبب ہی چنانچہ ہم اسکو بیان کرینگے - ف آیندہ مسئلہ مین - تو جب مولی نے اسکا نکاح کیا تو ولی نے
اسپر یہ مہر چڑھایا - والنکاح لا یلاقی حق الغرماء بالابطال مقصودا - اور نکاح یہان قرضخواہون کے حق کے ساتھ اسطرح
نہین متصل ہوا کہ انکے حقوق باطل کرنے کا قصد ہو ف بلکہ نکاح تو بمقتضاے بشریت اور حفظ حرمت ہی تو اس سے قرضخواہون
کا قرضہ باطل کرنا اصلی مقصود نہین ہوا - الا انہ - لیکن یہ بات ف بے شک ہوئی کہ ضمنا قرضخواہون کے حق مین منازعت
پیدا ہو گئی - اسطرح کہ - اذا صح النکاح وجب الدین بسبب لا مرد لہ - جب نکاح صحیح ہو گیا تو قرضہ ایسے سبب سے لازم
ہوگیا کہ اسکا کچھ دفعیہ نہین ہی ف کیونکہ نکاح بدون مال نہین ہوتا - فشابہ دین الاستہلاک - تو دین مہر مشابہ دین استہلا
ک ہوگیا ف یعنی جب غلام نے کسی غیر کا مال تلف کر ڈالا تو اسکا تاوان اس غلام کی گردن سے دین متعلق ہوتا ہی اسی طرح عورت
منکوحہ سے تمتع اٹھایا کہ دین مہر متعلق ہوا اور دونون صورتون مین قرضہ اصلی ہی تو قرضخواہون کے ساتھ برابر کا حق ہوا - وصار
کالمریض المدیون اذا تزوج امرأة فبمہر مثلہا اسوة الغرماء - تو اس غلام کا حال مثل اس مریض کے ہو گیا جو ایسے مرض
مین مبتلا تھا کہ آخر اسی بیماری مین مر گیا اور وہ قرضدار بھی تھا اگر اسنے کسی عورت سے نکاح کیا تو یہ عورت بقدر اپنے مہر المثل کے قرضخواہون
کے ساتھ برابر کی حقدار شریک ہی ف پس اگر زید کا قرضہ (٨) اشرفی اور بکر کا (٤) اشرفی اور خالد کا (٦) اشرفی اور عورت کا
مہر (٦) اشرفی ہی اور اسیقدر اُسکا مہر المثل بھی ہی پھر مریض مر گیا اور (٩) اشرفیان ترکہ چھوڑین (گویا غلام (٩) اشرفیون کو
فروخت ہوا - تو ترکہ مین سے زید کو (٣) اور بکر کو ڈیڑہ اور خالد کو سوا دو اشرفی اور اسیقدر عورت کو ملیگا - (فروع) اگر مولی نے غلام
کو ایک عورت سے تزویج کے بعد فروخت کیا تو بیع جائز ہی اور عورت کا مہر اسکی گردن سے متعلق رہیگا جہان جاوے ساتھ جائیگا جیسے
کسی کا مال تلف کرنے کا تاوان ہوتا ہی - ت - حتی کہ عورت کو مشتری کے پاس سے بمطالبہ مہر اسکو فروخت کرانے کا اختیار ہی - م - اور یہ بھی
اختیار ہی کہ مولی کی بیع فسخ کراوے جیسے قرضخواہون کو اختیار ہوتا ہی - ع م - واضح ہو کہ مہر کے واسطے غلام ایکبار فروخت ہوگا اور باقی کا

مطالبہ بعد آزاد ہوجانے کے رہا لیکن اگر مولی نے خود عورت کے ہاتھ فروخت کیا تو نہین - ق - اور نکاح فسخ ہوگیا لیکن اس صورت
مین اگر اسپر غیر کا مال تلف کرنیکا یا تجارتی قرضہ ہو تو عورت کے پاس مطالبہ ہوگا - م - اگر مولی نے اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیاہا
تو مہر واجب نہین - ع - یہی اصح ہی اور او الجہد - ومن زوج امتہ - اور جسنے بیاہ دی اپنی باندی ف یا ام ولد خواہ غلام کو
یا آزاد کو - فلیس علیہ ان یبوئہا بیت الزوج - تو مولی پر یہ واجب نہین کہ اس باندی کو اسکے شوہر کے گھر مین بسا دے -
ف اور اپنا حق خدمت چھوڑ دے - م - اگرچہ شوہر نے وقت عقد کے ایسی شرط کرلی ہو - ت - ولکنہا تخدم المولی - ولیکن باندی
مذکورہ اپنے مولی کی خدمت کرتی رہیگی ف اور شوہر کو بحکم نکاح سپرد کرنا اسطرح ہی کہ - ویقال للزوج متی ظفرت بہا وطئتہا
شوہر سے کہا جائیگا کہ جب تو اس عورت پر قابو پاوے اس سے وطی کرے ف درحالیکہ وہ مولی کی خدمت سے فارغ ہو - ت -
لان حق المولی فی الاستخدام باقی - کیونکہ خدمت لینے مین مولی کا حق باقی ہی ف کچھ نکاح کی اجازت دینے سے مٹ نہین گیا
والتبوئیہ ابطال لہ - اور شوہر کے گھر بسانا اس حق الخدمتہ کا باطل کرنا ہوگا ف حالانکہ یہ جائز نہین تو مولی پر شوہر کے گھر بسانا بھی
واجب نہوا - م - لیکن باندی کے واسطے نفقہ وسکنی نہوگا - ت - فان بواہا معہ بیتا - پھر اگر مولی نے (باختیار خود) اس باندی کو اسکے
شوہر کے ساتھ ایک مکان مین بسایا ف یعنی رات کو تنہا مکان مین رہنے کی اجازت دی اگرچہ دن مین اس سے خدمت لیا کرے
یا بدون حکم مولی کے وہ اپنی خوشی سے خدمت کرتی رہی - ن - فلہا النفقہ والسکنی - تو باندی کے واسطے نفقہ وسکنی ہی ف جو اسکے
شوہر پر واجب ہی حتی کہ غلام ہو تو اسکے مطالبہ مین فروخت کیا جائیگا یا کل رات مین شوہر کے ساتھ خلوت مین چھوڑے تو باندی کے واسطے
نفقہ وسکنی ہی - والا فلا - ورنہ نہین - لان النفقۃ تقابل الاحتباس - کیونکہ نفقہ مقابل احتباس ہی ف احتباس روکنا
بند کرنا - پس اگر اپنی خدمت مین روکا تو شوہر پر نہین - اور اگر شوہر کے پاس اپنی خدمت سے روکا تو شوہر پر لازم اور اپنے اوپر نہین ہی
ولو بواہا بیتا - اور اگر مولی نے باندی کو (شوہر کے ساتھ) کسی مکان مین شب باشی دی ف اور اپنا حق خدمت خود ساقط کیا
ثم بدالہ ان یستخدمہا ذلک - پھر اسکی راے مین آیا کہ اپنی باندی سے خدمت لیا کرے تو اسکو یہ اختیار حاصل ہی ف کہ
شب باشی کی اجازت منسوخ کردے اور شوہر سے نفقہ بھی ساقط ہوجائیگا - لان الحق باق لبقاء الملک فلا یسقط بالتبوئیہ کما
لا یسقط بالنکاح - کیونکہ حق مولی تو باقی ہی بوجہ ملک باقی ہونے کے تو تبوئیہ کی وجہ سے ساقط نہین ہوگا جیسے نکاح کردینے سے ساقط
نہین ہوا ف واضح ہو کہ مولی اپنی باندی کو سفر مین لیجاوے اگرچہ اسکا شوہر مانع ہو الظہیریہ - قال رحمۃ اللہ تعالی - امام
مصنف رح نے کہا کہ - ذکر تزویج المولی عبدہ وامتہ ولم یذکر رضاہما - امام محمد نے جامع صغیر مین مولی کا اپنا غلام و باندی
بیاہنا ذکر فرمایا اور غلام و باندی کی رضامندی کا ذکر نہین کیا ف اور یہ کچھ نہین لکھا کہ غلام یا باندی کو اسکی رضامندی سے بیاہا بلکہ
مطلقا ذکر کیا - وہذا یرجع الی مذہبنا ان للمولی اجبارہما علی النکاح - اور ایسا اطلاق ہمارے مذہب کی طرف راجع ہی
کہ مولی کو اختیار ہی کہ اپنے غلام و باندی کو نکاح پر مجبور کرے ف اگرچہ وے راضی نہون اور اگرچہ بالغ ہون - وعند
الشافعی لا اجبار فی العبد - اور شافعی رح کے نزدیک غلام کے حق مین جبر کرنے کا اختیار نہین ہی - وہو روایۃ عن ابی
حنیفۃ - اور یہی ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہی ف اگرچہ یہ روایت شاذہ ہی جسکو طحاوی رح نے روایت کیا - ع -
لان النکاح من خصائص الآدمیۃ - کیونکہ نکاح تو انسان ہونے کا خاصہ ہی ف اور آدمیت و انسانیت کسی شخص کی
مملوک نہین ہوسکتی ہی - والعبد داخل تحت ملک المولی من حیث انہ مال - اور غلام تو مولی کے تحت ملک اس راہ سے
داخل ہی کہ وہ مال ہی ف نہ از راہ آدمیت - فلا یملک انکاحہ - تو مولی اسکے نکاح کرنے کا مالک نہین ف یعنی اسکے آدمیت
کے خاصہ کا بالجبر مالک نہین ہی - کیونکہ نکاح کرنے مین مالی کچھ فائدہ نہین ہی بلکہ نقصان ہی - بخلاف الامۃ - برخلاف باندی کے
ف کہ بالاتفاق جبرا اسکا نکاح کرسکتا ہی بشرح الطحاوی - لانہ مالک منافع بضعہا فیملک تملیکہا - کیونکہ مولی اپنی

باندی کے بضع کی منفعتون کا مالک ہے تو ان منافع کو غیر کے ملک مین کرنے کا بھی مالک ہے ف لیکن فرج کی منفعت دینا فرضاً بطریق نکاح فرض ہے تو نکاح کرنا اسکے اختیار مین ہوگیا۔ خلاصہ یہ کہ باندی پر جبر کا اختیار ازراہ مالی منفعت ہے نہ ازراہ آدمیت ہے اور غلام مین چونکہ مالی منفعت نہین تو جبر بھی نہین ہے۔ لیکن اس دلیل مین یہ کلام ہے کہ مالی منفعت کچھ مہر مین منحصر نہین بلکہ جن امور سے ملک کی درستی ہو وہ بھی جائز ہین لہذا ظاہر الروایۃ مین ہمارے نزدیک غلام پر بھی اجبار کا اختیار ہے۔ ولنا ان الانکاح اصلاح ملکہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ نکاح کر دینے مین اپنی ملک یعنی غلام کی اصلاح کرنا موجود ہے۔ لان فیہ تحصینہ عن الزنا الذی ہو سبب الہلاک والنقصان۔ کیونکہ نکاح کر دینے مین غلام کو محفوظ کر لینا زناکاری سے جو کہ زانی کی ہلاکت ونقصان کا سبب ہے ف اگرچہ غلام پر رجم نہین مگر کوڑون کی ضرب بھی موجب نقصان شدید ہے۔ فیملکہ اعتبارا بالامۃ۔ تو مولی نکاح کرنے کا مالک ہوا بقیاس باندی کے ف یعنی جیسے باندی مین اسکو ازراہ تصرف مالی یہ اختیار ہے اسی طرح غلام مین ازراہ تصرف مالی یہ اختیار ہے۔ بخلاف المکاتب والمکاتبۃ۔ برخلاف ایسے غلام کے جسکو نوشتہ لکھدیا ہے اور ایسی باندی کی جو نوشتہ پا گئی ہے ف یعنی اسقدر مال کما کر باقساط ادا کرے تو وہ آزاد ہے پس مکاتب یا مکاتبہ پر بالاجماع جبر کا اختیار نہین ہے۔ ۶۔ لانہما التحقا بالاحرار تصرفا۔ کیونکہ یہ دونون تصرف کی راہ سے آزادون مین مل چکے۔ فیشترط رضاہما۔ تو ان دونون کی رضامندی لینا شرط ہے۔ ف جیسے ازراہ ذاتی ملکیت کے انکو مولی کی اجازت لینا شرط ہے۔ قال ومن زوج امتہ ثم قتلہا۔ فرمایا کہ اور جسنے اپنی باندی کو بیاہ دیا پھر خود اسکو قتل کر ڈالا ف اگرچہ خطا و چوک سے قتل کیا ہو۔ ف۔ قبل ان یدخل بہا زوجہا۔ یہ قتل جو مولی کے فعل سے ہے قبل اسکے واقع ہوا کہ باندی کا شوہر اسکے ساتھ دخول کرے ف یا خلوت صحیحہ کرے جس سے مہر متاکد ہوجاتا ہے اور حال یہ کہ مولی مکلف آدمی ہے طفل نہین ہے۔ ۶۔ فلا مہر لہا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی۔ تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اس باندی کے واسطے کچھ مہر نہین ہوگا ف جو کہ مولی کا حق ہوتا ہے۔ اور یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ وقالا علیہ المہر لمولاہا اعتبارا بموتہا حتف انفہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر اس باندی کے مولی کے واسطے مہر واجب ہوگا بقیاس اسکے خود اپنی موت سے مرجانے کے ف یعنی اگر اپنی موت سے مرجاتی تو مہر متاکد ہو کر لازم آتا اسی طرح مولی کے فعل سے مقتول ہونے مین بھی مہر واجب ہوگا۔ وہذا لان المقتول میت باجلہ۔ اور اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی مقتول ہوجاتا ہے وہ اپنی اجل پر مرتا ہے ف یہی تمام اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب و اعتقاد صحیح ہے برخلاف معتزلہ وغیرہ گمراہون کے جو سمجھتے ہین کہ اسکی موت نہ تھی بلکہ قاتل نے اسکی عمر کاٹ ڈالی حالانکہ یہ بالکل باطل ہے اور اللہ تعالی نے مقتول کی اسیقدر حیات مقدر فرمائی تھی۔ لہذا مہر متاکد ہونے مین جیسے قتل سے اپنے وقت پر مرنا ویسے ہی بغیر سبب ظاہری یا مرض کے مرنا دونون برابر ہین۔ فصار کما اذا قتلہ اجنبی۔ پس مولی کا قتل کرنا ایسا ہوگیا جیسے باندی کو کسی اجنبی نے قتل کیا ف حالانکہ اجنبی کے قتل کرنے مین بالاتفاق پورا مہر واجب ہے تو مولی کے قتل کرنے مین بھی پورا مہر واجب ہوگا۔ ولہ انہ منع المبدل قبل التسلیم فیجازی بمنع البدل۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے مولی نے مبدل کو یعنی بضع کنیز کو سپرد کرنے سے پہلے منع کر لیا تو اسکو بدل یعنی مہر روکے جانے کے ساتھ بدلا دیا جائیگا۔ کما اذا ارتدت الحرۃ۔ جیسے آزاد عورت مرتدہ ہوگئی ف تو وہ جورو بنانے کے لائق نہین رہی اگرچہ نصرانیہ ہو جاوے پس اسکا مہر ساقط ہوجاتا ہے اور جیسے کفر شرک باطنی موت حقیقی ہے ویسے ہی قتل بھی موت ظاہری ہے اور کچھ شک نہین کہ مقتول اپنی اجل پر مرا ہے لیکن کلام تو احکام مین ہے۔ اور احکام مین فرق ہے۔ والقتل فی احکام الدنیا جعل اتلافا حتی وجب القصاص والدیۃ۔ اور دنیاوی احکام مین قتل کو تلف کرنا ٹھہرایا گیا حتی کہ قصاص و دیت واجب ہوا کرتی ہے۔ فکذا فی حق المہر۔ پس یون ہی مہر کے حق مین ف مولی کا باندی کو قتل کرنا معقود علیہ کو تلف کرنا ٹھہرا اور چونکہ قبل سپردگی ہے تو مہر سب ساقط ہوا (فروع) اگر اجنبی نے قتل کیا تو بالاتفاق مہر ساقط نہوگا کیونکہ مولی بے قصور ہے۔ جیسے بعد دخول کے مولی کا قتل کرنا۔ اگر مولی نے باندی کو ایسی جگہ غائب کیا کہ شوہر کو اسپر قابو نہین یا سلطان کے ہاتھ فروخت کیا۔

یا باندی خود غائب ہوئی۔ یا مولی نے قبل دخول اسکو آزاد کیا اور اسنے اپنے کو اختیار کیا حتی کہ نکاح فسخ ہو گیا تو بالاتفاق مہر کا مطالبہ ساقط ہو۔ مع۔ **وان قتلت حرة نفسها قبل ان یدخل بها زوجها**۔ اور اگر آزادہ عورت نے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا قبل اسکے کہ شوہر اسکے ساتھ دخول کرے ف۔ یا اسکے وارث نے اسکو قتل کیا۔ اور یہی حکم باندی میں بقول صحیح ہو۔ ق۔ **فلها المهر**۔ تو اس حرہ کے واسطے مہر واجب ہوگا ف۔ جو اسکی میراث ٹھہریگا۔ **خلافا لزفر رح هو یعتبره بالردة وبقتل المولى امته والجامع بينهما**۔ بخلاف قول زفر رح کے (کہ نہیں واجب ہوگا) زفر رح اسکو مرتد ہو جانے پر اور مولی کا اپنی باندی قتل کرنے پر قیاس کرتے ہیں اور جامع وہ جو ہم بیان کر چکے ف۔ یعنی مقیس ومقیس علیہ میں امر مشترک جو وجہ قیاس ہے یہ کہ آزادہ کا مرتد ہونا اور مولے کا باندی قتل کرنا اسواسطے مہر ساقط کرتا تھا کہ مبدل کو تسلیم نہیں کیا یہی آزادہ کے خود قتل میں موجود ہو اور باندی کے بارہ میں روایت نہیں اور مشائخ نے اختلاف کیا اور قاضیخان نے کہا کہ صحیح یہ کہ اسکا حکم مثل حرہ کے ہو۔ م۔ **ولنا ان جناية المرء على نفسه غير معتبرة فی حق احکام الدنیا**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آدمی کا اپنی جان پر جرم کرنا دنیاوی احکام میں معتبر نہیں ہو ف۔ اگرچہ آخرت میں وہ جہنمی ہوگا۔ **فشابه موتها حتف انفها**۔ تو عورت کا خودکشی کرنا بمنزلہ اپنی خود موت مرنے کے ہو ف۔ تو مہر سالکہ وہ واجب ہوا۔ **بخلاف قتل المولى امته لانه يعتبر فی احکام الدنیا حتی تجب الکفارة علیه**۔ برخلاف مولی کا اپنی باندی مار ڈالنے کے کہ وہ تو دنیاوی احکام میں معتبر ہو حتی کہ مولی پر اس قتل کا کفارہ لازم ہوگا ف۔ اگرچہ قصاص لازم نہو۔ **قال فی الجامع الصغیر واذا تزوج امة فالاذن فی العزل الی المولى**۔ اور جب کسی باندی کے ساتھ نکاح کیا تو عزل کرنے کی اجازت اسکے مولی کے اختیار میں ہو ف۔ کیونکہ عزل تو یہی کہ جماع میں اندر انزال نکرے تاکہ حمل نہ رہے حالانکہ حمل سے جو بچہ ہوتا وہ مولی کا مملوک ہوتا تو عزل کی اسی سے اجازت لے۔ **عند ابی حنیفة رح**۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہو۔ **وعن ابی یوسف ومحمد رح ان الاذن الیها**۔ اور امام ابو یوسف ومحمد سے روایت ہو اور آئی کہ عزل کی اجازت اسی باندی کے اختیار میں ہو ف۔ جیسے آزادہ عورت میں ہو۔ **لان الوطی حقها حتی تثبت لها ولاية المطالبة**۔ کیونکہ وطی تو باندی کا حق ہو حتی کہ اسکو مطالبہ کا استحقاق ہو ف۔ یعنی اگر شوہر ایسا نکرے تو وہ خود مطالبہ کر سکتی ہو۔ **وفی العزل تنقيص حقها**۔ اور عزل میں اسکے حق میں کمی کرنا ہوگا ف۔ اور یہ جائز نہیں۔ **فیشترط رضاها كما فی الحرة**۔ تو باندی منکوحہ کی رضامندی شرط ہو جیسے آزادہ منکوحہ میں ہو۔ **بخلاف الامة المملوكة**۔ بخلاف اپنی مملوکہ باندی کے ف۔ کہ مولی اس سے وطی کرنے میں خود مختار ہو۔ **لانه لا مطالبة لها فلا يعتبر رضاها**۔ کیونکہ مملوکہ باندی کے لیے وطی کا مطالبہ نہیں تو اسکی رضامندی بھی شرط نہیں ہو ف۔ پس مولی باوجود اسکی ناخوشی کے عزل کر سکتا ہو۔ اگر عزل کیا پھر حمل ظاہر ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر پیشاب کرنے کے بعد دوبارہ وطی کی ہو تو حلال ہو کہ کہے میرا بچہ نہیں ہو اور پیشاب کرنے سے پہلے دوبارہ وطی کی تو حلال نہیں چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہو پس محمول ہو کہ قطرہ منی جو سوراخ میں رہ گیا تھا دوسری وطی میں منتقل بہ رحم ہوا۔ م ع۔ ظاہر الروایۃ میں عزل کی اجازت بالاتفاق مولی کے قبضہ میں ہو۔ **ووجه ظاهر الرواية ان العزل يخل بمقصود الولد وهو حق المولى فيعتبر رضاه**۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ عزل کرنا بچہ کے مقصود میں مخل ہو اور بچہ حق المولی ہو تو مولی کی رضامندی معتبر ہو ف۔ اور باندی کا مطالبہ وطی ہو نہ نطفہ ڈالنا اور نطفہ سے حق المولی متعلق ہو۔ **وبهذا فارقت الحرة**۔ اور اسی دلیل سے منکوحہ باندی کا منکوحہ حرہ سے فرق ہو گیا ف۔ کیونکہ فرزند منکوحہ حرہ میں ولی وغیرہ کا حق نہیں ہو (فروع) جب عزل کا اختیار مولی کو ہوا اور کسی آزاد نے اسکی باندی سے نکاح چاہا اور مولی نے عزل کی اجازت نہ دی پس آزاد مرد نے وقت عقد کے مولی سے اپنی اولاد کے آزاد ہونے کی شرط کر لی تو صحیح ہو اور اس نکاح میں جو اولاد ہے وہ آزاد ہوگی ف۔ اس زمانہ میں بدکار اولاد ہونے کے خوف سے آزادہ عورت میں بھی بغیر اسکے رضامندی کے عزل کرنا جائز ہو۔ ق ھ ع۔ اگر بخوف فساد زمانہ کے چار ماہ سے پہلے کسی معالجہ سے حمل گرایا تو بغیر اجازت شوہر کبھی جائز ہو ھ ع د۔ عزل عامہ علماء کے نزدیک جائز ہو اور بعض صحابہ وغیرہم رضی اللہ عنہم نے مکروہ جانا بدلیل حدیث

ذٰلک الوأد الخفی یعنی یہ خفیہ زندہ درگور کرنا ہی رواہ مسلم عن عائشہ رضہ - اور اسی کے موافق ابن مسعود رضہ و ابو امامہ رضی اللہ عنہما اور منع کرنا
مارنا حضرت عمر و عثمان و علی سے ثابت ہی - مین کہتا ہون کہ شاید منع بے موقع عزل پر ہوگا مانند آزاد عورت کے یا وہ وقت کثرت نسل
و جماعت کو مقتضی تھا کیونکہ انھین صحابہ رضی اللہ عنہم سے جواز بھی ثابت ہی لہذا ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی صحیح ہی چنانچہ صحیحین مین حضرت
جابر رضہ سے اور سنن مین ابو سعید خدری سے آنحضرت صلعم کا منع نکرنا باوجود علم کے بطرق صحیحہ متعددہ موجود ہی اور سوائے انکے حضرت
علی و سعد بن ابی وقاص و زید بن ثابت و ابو ایوب و ابن عباس رضہ و حسن بن علی رضہ و خباب بن الارت و عبد اللہ بن مسعود و ابو ہریرہ
رضی اللہ عنہم سے صحیح روایات ہین اور زندہ درگور جب ہو کہ نطفہ پر اطوار سبعہ یعنی سلالہ پھر نطفہ پھر علقہ پھر مضغہ پھر عظام پھر لحم پھر خلق دیگر ہو جلوے
جیسا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بیان فرمایا اور حضرت عمر رضہ نے دعا دی کہ اللہ تعالے تمکو دیر تک سلامت رکھے وتمام الکلام فی الفتح
لابن الہمام - م - **وان تزوجت باذن مولاہا** - اور اگر باندی نے اپنے مولی کی اجازت سے خود نکاح کیا **ف** یا مولی نے نکاح
کر دیا - **ثم اعتقت** - پھر وہ آزاد کی گئی - **فلہا الخیار** - تو باندی کے واسطے خیار ہی **ف** چاہے نکاح باقی رکھے تو شوہر کو اسپر دو طلاق
سے بڑھکر تین طلاق کی ملکیت ہوگئی - اور چاہے فسخ کردے اور اگر چند روز بعد کہنے لگی کہ مین نے اپنا خیار نہین جانا تھا اب مجھے معلوم ہوا
تو مین نے نکاح فسخ کر دیا تو عذر مقبول و نکاح فسخ ہو جائیگا - **حرا کان زوجہا او عبدا** - چاہے اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو **ف**
اور مالک و شافعی کے نزدیک آزاد شوہر مین یہ اختیار نہ پاویگی پس غلام مین تو بالاتفاق اختیار ہی اور آزاد شوہر مین اختلاف ہوا
اور راجح اسمین قول ابی حنیفہ رح ہی کیونکہ قیاس تو دونون طرف موجود ہی لیکن قیاس ابو حنیفہ رح مؤید بروایات صحیحہ بھی ہوگیا - تحریر یہ
کہ صحیحین مین حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے اپنی آزاد کی ہوئی باندی بریرہ رضہ کے حق مین تین خصلت مروی ہین الخ - اسمین ہی کہ
مین نے بریرہ کو آزاد کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو اسکے شوہر کے بارہ مین اختیار دیا پس اسنے اپنے نفس کو اختیار کر لیا
اس سے معلوم ہوا کہ آزاد کی ہوئی کو اختیار فسخ نکاح حاصل ہوتا ہی - اور یہ بھی معلوم ہی کہ بریرہ کا شوہر ایک حبشی غلام مغیث نام تھا
اور آثار مروی ہین کہ جب بریرہ نے اپنے آپکو اختیار کیا یعنی فسخ نکاح کیا تو وہ اسکی خوشامد مین پیچھے پھرتا اور روتا تھا اور مروی ہی کہ
بریرہ رضہ سے سفارش کی گئی تو اسنے بعد استفسار اس امر کے کہ یہ حکم الہی کے طور پر اسپر لازم نہین ہی قبول نکیا - لیکن کلام اسمین ہی
کہ کیا وہ آزاد ہو گیا تھا یا اسوقت مین غلام تھا پس اسمین روایات مختلف ہین اور تلخیص یہ ہی کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے
بریرہ رضہ کا قصہ تین تابعین نے روایت کیا ایک اسود رح پھر اسود رح کی جملہ روایات جو صحیحین و سنن مین ہین سب مین یہی آیا کہ وہ
آزاد تھا - دوم عروہ بن الزبیر پس انسے ایک روایت مین آیا کہ وہ غلام تھا اور دوسرے مین آیا کہ وہ آزاد تھا حالانکہ دونون روایتین
صحیح ہین - سوم قاسم رح پس انکی ایک روایت مین آیا کہ وہ آزاد تھا اور دوسری روایت مین شک کیا حالانکہ دونون صحیح الاسناد ہین
ہان ابن عباس سے روایات مین اختلاف نہین کہ مین نے اسکو دیکھا وہ غلام سیاہ تھا - بخاری رح نے خود روایات مختلفہ اسناد کین
اور کہا کہ اسود وغیرہ کی روایات مرسل ہین اور ابن عباس کا قول اصح ہی مگر ہمارے نزدیک تو مرسل مین زیادہ جزم ہوتا ہی
اور ابن عباس کا قول تو خود محتمل ہی کہ منظور بیان یہ کہ اسکا شوہر کوئی عرب اصلی آزاد نہین تھا بلکہ مین نے دیکھا وہ حبشی غلامون
مین سے تھا اور اس سے یہ لازم نہین آتا کہ وقت آزادی بریرہ رضہ کے بھی وہ غلام ہو - اگر کہو کہ شاید پیچھے آزاد ہو گیا ہو - ہم کہتے ہین
کہ راہ یہی ہی کہ صحاح روایات اہل اتقان وحفظ مثلا ۰ تائید صحیح بخاری مین یہ نہین چاہیے کہ اسود و عروہ و قاسم کی خطا پر محمول
کرو بلکہ توفیق لازم ہی اور توفیق کی دو صورتین ایک یہ کہ جیسا تمنے کہا کہ وقت آزادی بریرہ رضہ کے غلام تھا پھر آزاد ہو گیا لیکن یہ توفیق
صحیح نہین اسلیے کہ خود صحیحین مین ثابت کہ وہ وقت آزادگی بریرہ رضہ کے آزاد تھا اور یہی سنن اربعہ مین مروی ہی ترمذی نے کہا کہ
حدیث حسن صحیح - تو یہ قابل تاویل نہین ہی پس دوسری تاویل یہ کہ وہ سابق مین حبشی غلامون سے تھا جو بروقت آزادگی بریرہ رضہ
کے آزاد موجود تھا - فعلی ہذا قول ابن عباس رضہ کے یہی معنی ہین اور صحیح مسلم مین عروہ رح کا قول کہ اسکا شوہر غلام تھا پس حضرت صلعم نے

بریرہ کو مختار کیا اور اگر اسکا شوہر آزاد ہوتا تو مختار نکرتے۔ یعنی یہ ہین کہ اسکا شوہر در اصل حبشی غلام تھا اور اگر وہ اب آزاد مین سے
ہوتا تو شرافت ذاتی سے بریرہ کو مختار نہ فرماتے۔ علاوہ برین یہ تو لاعلمی کی دلیل ہے اور دوسرے راویون نے زیادت ثابت کی یعنی
اسکا غلام ہونا تو معلوم تھا پھر جب اسود وقاسم کے نزدیک آزاد ہوجانا بدلیل تحقیق ہوا نہ بظاہر صورت تب ہی انھون نے جزم کیا
کہ وہ آزاد تھا اور اصول حدیث مین تحقیق ہوچکا کہ ثقہ کی زیادت واثبات مقبول ہے بہ نسبت دوسرے کے نفی کی تو بالضرور یہی مقبول
ہے اور اس سے انکار کرنا مکابرہ وتعصب ہے۔ طحاوی وغیرہ نے کہا کہ بالفرض اگر ان روایات کو متعارض مان کر چھوڑا جاوے تو ہم کہتے
ہین کہ اختیار دیاجانا علی الاطلاق ہے کوئی خصوصیت شوہر کے غلام ہونے کی نہین ہے۔ **لقولہ علیہ السلام لبریرۃ حین عتقت**
ملکت بضعک فاختاری۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بریرہ آزاد کی گئی کہ تو اپنی بضع کی مالک ہوئی پس
تو اختیار کر **ف** چاہے نکاح رکھنا یا فسخ کرنا۔ اسکو ابن سعد نے طبقاتؒ مین شعبی رح سے مرسل کیا اور دارقطنی نے موصول
بحدیث عائشہ رضہ اسطرح روایت کیا کہ جا کہ تیرے ساتھ تیری بضع بھی آزاد ہوگئی پس معلوم ہوا کہ مختار ہونے کی علت یہ کہ بضع بھی
آزاد ہوئی۔ **فالتعلیل بملک البضع صدر مطلقا**۔ پس بضع مالک ہونے کے ساتھ مختار ہونے کا سبب ٹھہرنا بطور اطلاق صادر
ہوا **ف** کچھ یہ نہین کہ تیرا شوہر غلام ہے تب تو مالک ہوئی بلکہ مطلقاً مالک ہونے کا سبب ٹھہرایا۔ **فینتظم الفصلین**۔ تو یہ دونون
صورتون کو شامل ہے **ف** خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام ہو وہ مختار ہوگی۔ **والشافعی رح یخالفنا فیما اذا کان زوجہا حرا**۔
اور شافعی رح (ومالک) ہماری مخالفت کرتے ہین درصورتیکہ اسکا شوہر مرد آزاد ہو **ف** تو معتقہ کو خیار فسخ نہین ہے۔ **و**
ہو محجوج بہ۔ حالانکہ شافعی رح پر اس حدیث کے ساتھ حجت قائم ہے **ف** یعنی بدلیل اطلاق حدیث کے۔ **ولانہ یزداد**
الملک علیہا عند العتق فیملک الزوج علیہا بعدہ ثلث تطلیقات۔ اور بدلیل آنکہ معتقہ پر آزاد ہونے کے وقت ملکیت
بڑھ جائیگی کہ بعد عتق کے شوہر اسپر تین طلاق کا مالک ہوجائیگا **ف** حالانکہ نکاح بحالت مملوکہ ہونے مین صرف دو طلاق کا
مالک تھا کیونکہ باندی کے حق مین کامل طلاق صرف دو ہین اور اب آزادہ ہوئی تو تین طلاق کا مالک ہوا۔ **فیملک رفع اصل**
العقد دفعا للزیادۃ۔ تو معتقہ کو اصلی عقد ہی دور کرنے کا اختیار ہوا تاکہ وہ زیادتی کو اپنے اوپر سے دفع کرسکے **ف** اور
کفو کی وجہ سے اختیار نہین بلکہ کفو تو ابتدائے نکاح مین شرط ہے اور یہان تو یہ باندی مدتون اسکے تحت مین رہی پس نکاح باقی
رہنے کی حالت مین کفو شرط نہین ہے۔ **وکذلک المکاتبۃ**۔ اور یہی حکم مکاتبہ باندی کا ہے **ف** کہ مثل مملوکہ قنہ کے اسکو بھی
خیار العتق ہوتا ہے۔ **یعنی اذا تزوجت باذن مولاہا ثم عتقت**۔ یعنی جب مکاتبہ نے اپنے مولی کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ
آزاد ہوگئی **ف** یعنی مال کتابت ادا کرکے آزاد ہوئی ع۔ اور اگر اسنے بغیر اجازت مولی کے خود نکاح باندھا ہو تو اسکو خیار العتق
نہین جیسے مملوکہ قنہ مین ہوتا ہے۔ ہ فتح ع۔ **وقال زفر رح لاخیار لہا لان العقد نفذ علیہا برضاہا وکان المہر لہا فلامعنی**
لاثبات الخیار۔ اور زفر رح نے کہا کہ معتقہ مکاتبہ کو خیار عتق نہین کیونکہ عقد تو اسکی رضامندی سے اسپر نافذ ہوا اور مہر بھی اسی کا
ہے تو اسکے لیے خیار عتق ثابت کرنے کے کچھ معنی نہین ہین **ف** اگر کہو کہ پھر مملوکہ قنہ کی رضامندی سے اگر نکاح ہوا ہو تو اسکے لیے
بھی خیار عتق نہونا چاہیے جواب دیا کہ۔ **بخلاف الامۃ لانہ لایعتبر رضاہا**۔ برخلاف باندی یعنی قنہ کے کیونکہ اسکی رضامندی کا
کچھ اعتبار نہین ہے **ف** اور نیز دلیل یہ کہ خیار العتق کی حدیث مذکور کہ ملکت بضعک فاختاری۔ یہ بھی مکاتبہ کو شامل نہین ہے کیونکہ
مکاتبہ تو پہلے سے اپنی بضع کی مالک ہوچکی تھی۔ جواب یہ کہ نہین کیونکہ خود مملوکہ تھی۔ ہان صرف تجارتی امور مین اسکا تصرف خود مختار
کیا گیا وہ بھی اس قید سے کہ مولی کا نقصان نہو۔ مف۔ تو نص شامل ہے اور رضامندی و مہر کا یہان کچھ تعلق نہین۔ م۔ **ولنا ان العلۃ**
ازدیاد الملک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مختار ہونے کی علت تو اسپر ملکیت کا بڑھ جانا **ف** دو طلاق سے تین طلاق ہوجانا وغیرہ۔
وقد وجدناہا فی المکاتبۃ۔ اور یہ علت ہمنے مکاتبہ مین بھی پائی۔ **لان عدتہا قرءان**۔ کیونکہ اسکی عدت دو حیض تھے **ف** اب

تین ہوگئے۔ وطلاقہا ثنتان۔ اور اسکی طلاق کامل دو ہیں ف۔ اب تین ہوئے جاتے ہیں۔ تو وہ مختار ہو کہ چاہے اپنے اوپر اسکو
بڑھاوے یا فسخ کرے۔ وان تزوجت امۃ۔ اور اگر نکاح کیا باندی قنہ نے ف۔ جو بالغہ ہو یا غلام بالغ نے۔ ت ع۔ بغیر اذن
مولاہا۔ بغیر اجازت اپنے مولی کے۔ ثم عتقت۔ پھر وہ آزاد کی گئی ف۔ قبل نفاذ عقد کے۔ صح النکاح۔ تو عقد مذکور صحیح یعنی
نافذ ہوگیا ف۔ بخلاف ائمہ ثلثہ رح کے کہ انکے نزدیک عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک منعقد ہوتا ہے
لانہا من اہل العبارۃ۔ کیونکہ باندی کو عبارت کی لیاقت ہے ف۔ کیونکہ بالغہ عاقلہ ہے تو ایجاب وقبول درست ہے صرف نافذ نہیں
ہوسکتا۔ وامتناع النفوذ لحق المولی وقد زال۔ اور نفاذ ممنوع ہونا بوجہ حق مولی کے تھا وہ زائل ہوگیا ف۔ کیونکہ اُسنے آزاد کردیا
پس اب عقد نافذ ہوگیا۔ ولا خیار لہا۔ اور باندی کو آزاد ہونے کا خیار نہیں حاصل ہوگا۔ لان النفوذ بعد العتق فلا یتحقق زیادۃ الملک
کیونکہ نافذ ہونا تو آزاد ہوجانے کے بعد ہو پس ملکیت کا بڑھنا نہیں متحقق ہوتا ف۔ بلکہ ابتداء سے حرہ کے مانند ملکیت ثابت ہوئی ہے کما
اذا زوجت نفسہا بعد العتق۔ جیسے عورت کہ اسنے بعد آزاد ہونے کے اپنے آپ کو تزویج کیا ف۔ تو اسپر تین طلاق کا حق شوہر کو
ثابت ہوگا (فروع) معتقہ کا خیار صرف آزاد ہونے کے علم کی مجلس تک رہتا ہے ع۔ اگر اسنے عذر کیا کہ میں اپنے واسطے خیار ہونا جانتی نہ تھی اب جس مجلس
میں مجھے معلوم ہوا اسی میں میں نے فسخ کیا تو عذر قبول ہے۔ ت م۔ اگر اسنے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ نکاح کا فسخ ہے اور طلاق نہیں ہے جیسے
خیار بلوغ میں ہوتا ہے کیونکہ ہر جدائی جو عورت کی طرف سے پیدا ہو وہ طلاق نہیں ہوتی جیسے عورت نے اپنے خاوند کے بالغ بیٹے کا شہوت
سے بوسہ لیا ومانند اسکے۔ م ع۔ پھر یہ فسخ کچھ حکم قاضی پر موقوف نہیں ہے بخلاف خیار بلوغ کے۔ ت۔ اگر اسنے نکاح باقی رکھا تو مہر مولی
کا ہوگا اور اگر فسخ کیا تو اسکے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا۔ اگر معتقہ صغیرہ ہو تو اسکا خیار العتق تا وقت بلوغ متاخر ہوگا پھر بقول اصح اسکو
خیار بلوغ نہیں ہوگا۔ و۔ فان کانت تزوجت بغیر اذنہ علی الف ومہر مثلہا مائۃ۔ پھر اگر مولی کی بغیر اجازت کے باندی نے
ہزار درم پر اپنا عقد کرلیا حالانکہ اسکا مہر المثل سو درم ہے ف۔ تو مہر المثل سے زائد کو مہر مسمی ٹھہرایا۔ فدخل بہا زوجہا۔ پھر شوہر نے
اسکے ساتھ دخول کرلیا ف۔ حتی کہ مہر مسمی پورا استقرار ہوگیا۔ ثم اعتقہا مولاہا۔ پھر اس باندی کو اسکے مولی نے آزاد کیا ف۔ تو
برخلاف قول زفر رح کے ہمارے نزدیک نکاح صحیح ہے۔ فالمہر للمولی۔ پس مہر مذکور مولی کے واسطے ہوگا ف۔ کیونکہ دخول سے مہر جس
وقت متقرر ہوا کہ وہ آزاد نہیں ہوئی تھی تو یہ مہر مولی کا حق ہوا۔ لانہ استوفی منافع مملوکۃ للمولی۔ کیونکہ شوہر نے مولی کی مملوکہ
منافع سے پوری لذت حاصل کرلی۔ وان لم یدخل بہا حتی اعتقہا فالمہر لہا۔ اور اگر شوہر نے باندی کے ساتھ دخول نکیا ہو حتی کہ
مولی نے اسکو آزاد کردیا تو مہر مذکور باندی آزاد شدہ کا ہے ف۔ کیونکہ نکاح فاسد تھا اور مولی کی ملکیت میں دخول نہوا جس سے مہر
متاکد ہوتا تو بعد آزاد ہونے کے نکاح نافذ ہوکر مہر لازم ہوا تو یہ عورت ہی کے واسطے ہوگا۔ لانہ استوفی منافع مملوکۃ لہا۔ کیونکہ شوہر نے
اسی عورت کے منافع مملوکہ کو حاصل کیا ہے۔ والمراد بالمہر الالف المسمی۔ اور مہر سے مراد پورا ہزار درم ف۔ نہ مہر المثل۔ لان نفاذ
العقد بالعتق استند الی وقت وجود العقد۔ کیونکہ عقد نافذ ہونا عقد پائے جانے کے وقت کیطرف مستند ہوا ہے ف۔ یعنی اب
نفاذ ظاہر ہوا تو حکم یہ ہوگا کہ جس وقت سے عقد بندھا اسی وقت سے نافذ ہوا کیونکہ یہ وہی عقد ہے حالانکہ عقد مذکور مہر مسمی ہزار درم پر تھا
فصحت التسمیۃ ووجب المسمی۔ تو مہر کا مسمی کرنا صحیح ہوا اور وہی مسمی واجب ہوگیا ف۔ حرف کلام یہ کہ اگر دخول کے بعد آزاد کی گئی
تو یہ مہر مولی کا ہوا اور اگر قبل دخول کے آزاد ہوئی تو یہ مہر اسی باندی کا ہوگا۔ ولہذا لم یجب مہر آخر بالوطی فی نکاح موقوف۔
اور اسی وجہ سے کہ نفاذ کا استناد وقت عقد سے ہوجاتا ہے موقوف نکاح میں وطی کرلینے سے دوسرا مہر نہیں واجب ہوتا ف۔ مثلاً باندی
نے بغیر اجازت مولی کے نکاح کیا یا فضولی نے زید کا نکاح ہندہ سے کیا پھر شوہر نے وطی کرلی پھر مولی نے یا زید وہندہ نے اجازت دی تو
یہ نہیں ہوگا کہ قبل اجازت کے جو وطی کی اسکا عقر واجب ہو پھر بعد اجازت کے وطی سے مہر مسمی واجب ہو۔ کیونکہ اجازت سے جب ہی
عقد نافذ ہوا جو موقوف تھا تو گویا وقت عقد کے اجازت ہوچکی تو ہر ایک وطی نکاح جائز میں واقع ہوئی لہذا ایک ہی مہر لازم ہوگا۔

لان العقد قد اتحد باستناد النفاذ فلا یوجب الا مہرا واحدا- کیونکہ نفاذ وقت عقد کی طرف مستند ہونے سے عقد ذکور
اکیلا رہا (یعنے دو عقد نہین تاکہ ہر ایک کا مہر علٰحدہ واجب ہو) تو یہ عقد صرف ایک مہر واجب کریگا- ف- جامع صغیر مین ذکر
فرمایا- ومن وطی امۃ ابنہ- اور جس شخص نے وطی کی اپنے پسر کی باندی سے ف یعنی پسر کی قنہ باندی سے جو فقط اسکے
ملک مین موجود ہی بدون نکاح کے یا ملک خرید وغیرہ حاصل کیے باپ نے وطی کر لی تو دو حال ہین اگر باندی اس سے حاملہ نہوئی
تو وطی حرام کا مرتکب ہوا اور اسپر عقر واجب ہی اور عقر کا اندازہ یہ کہ کتنے مال پر یہ باندی نکاح مین لائی جاتی- یہی مختار ہی- ع ل د
اور اگر وطی کی- فولدت منہ- پس باندی اس سے بچہ جنی ف اور وقت وطی سے ولادت تک وہ پسر کے ملک مین ہی- فہی
ام ولد لہ- تو یہ باندی اسکے باپ کی ام ولد ہی ف تاکہ یہ وطی زنا نہو- وعلیہ قیمتہا- اور باپ پر اس باندی کی قیمت واجب
ہوئی ف- اگرچہ باپ فقیر ہو- د- اور بچہ کی قیمت نہین- م- ولا مہر علیہ- اور باپ پر کچھ مہر نہین ف- اور یہی شافعی وحمہ
کا قول ہی- ع- ومعنی المسالۃ ان یدعیہ الاب- اور مسئلہ کے معنی یہ کہ باپ نے اس بچہ کا دعوی کیا ف کہ میرا نطفہ ہی
اور حال یہ کہ باپ مرد آزاد ہو اور مسلمان عاقل ہو تو باندی مذکورہ اسکی ام ولد قرار پاویگی اور اگر ایسا معاملہ شریک مین ہو تو شریک
پر نصف عقر بھی لازم آتا- م- ووجہہ ان لہ ولایۃ تملک مال ابنہ للحاجۃ الی البقاء- اور اسکی وجہ یہ ہی کہ باپ کو یہ ولایت
حاصل ہی کہ بیٹے کے مال کا مالک ہو جاوے بوجہ اپنی جان کو باقی رکھنے کی ضرورت کے ف- کیونکہ حدیث مین ہی کہ تو اور تیرا مال
تیرے باپ کا ہی- پس اگر باپ کو ضرورت پیش آئی اور طعام موجود مگر اسکا مالک بیٹا اور وہ پردیس مین ہی تو باپ کو اپنی جان باقی
رکھنے کے لیے بیٹے کا یہ مال مفت لینا جائز ہی- فلہ تملک جاریتہ للحاجۃ الی صیانۃ الماء- تو باپ کو اختیار ہی کہ پسر کی باندی
کا مالک ہو جاوے بضرورت اپنے نطفہ کے حفاظت کے ف- لہذا ہمنے کہا کہ وہ اس باندی کا مالک قرار دیا جائیگا حتی کہ باندی اسکی
ام ولد ہوگی- غیر ان الحاجۃ الی ابقاء نسلہ دونہا الی ابقاء نفسہ- صرف اتنا فرق ہی کہ نسل باقی رکھنے کی ضرورت بہ نسبت
جان باقی رکھنے کی ضرورت کے کمتر ہی- فلہذا تملک الجاریۃ بالقیمۃ والطعام بغیر القیمۃ- اسی فرق کی وجہ سے وہ باندی
کا بعوض قیمت کے مالک ہوگا اور طعام کا بلا قیمت مالک ہوگا- ثم ہذا الملک یثبت قبل الاستیلاد شرطالہ- پھر یہ ملک
(جو باپ کو حاصل ہوئی) استیلاد سے پہلے بوجہ شرط استیلاد کے ثابت ہو گئی ف یعنی باندی کے بچہ پیدا ہو جانے کے بعد سے
یہ ملک ثابت نہین بلکہ پہلے سے ثابت ہوئی یعنی وطی سے پہلے ثابت ہو گئی تاکہ اسکا باندی کو وطی سے ام ولد بنانا صحیح ہو- اذ المصحح
حقیقۃ الملک- اسواسطے کہ استیلاد کو صحیح کرنے والی یا تو حقیقی ملک ہی ف جیسے آدمی نے اپنی قنہ باندی سے وطی کر کے حاملہ کیا
او حقہ- یا حق الملک ہی ف جیسے باندی کو مکاتبہ کر دیا لیکن حق ملک ابھی قائم ہی حتی کہ اگر مال کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو
پھر قنہ ہو جائیگی پس اگر مکاتبہ سے وطی کر کے حاملہ کیا تو وہ ام ولد ہو گئی- غرضکہ استیلاد کے لیے حقیقی ملک یا حق ملک شرط ہی- وکل
ذلک غیر ثابت للاب فیہا- اور باپ کے لیے اس باندی مین کوئی بھی ثابت نہین ہی- حتی یجوز لہ التزوج بہا- حتی کہ باپ
کو اس باندی کے ساتھ اپنا نکاح کر لینا جائز ہی ف جبکہ بیٹا اجازت دے حالانکہ کوئی ملک ہوتی تو نکاح روا نہوتا پس باپ کو
باندی مین کوئی حق ام ولد بنانے کا ثابت نہین ہی اور یہان اسکا نطفہ رایگان ہونے سے بچنے کے لیے ام ولد بنانے کی ضرورت واقع
ہی- فلا بد من تقدیمہ- تو ضرور ہوا کہ ملک مقدم ثبوت ہو ف یعنی باپ نے وطی سے پہلے اس باندی مین اپنی ملک قائم کر لی
پس اس معاملہ مین باپ کا مرتبہ وحق لحاظ کر کے بیٹے کی باندی مین یہ خصوصیت حاصل ہوئی کہ باپ نے اپنی ضرورت کے لیے بدون
اجازت و رضامندی بیٹے کے اسکی باندی کو بعوض اتنے داموں کے جو اسکی قیمت ہو اپنے ملک مین کر لیا پھر وطی کر کے اسکو ام ولد بنایا
پس قیمت تو لازم آئی- فتبین ان الوطی یلاقی ملکہ فلا یلزمہ العقر- پس ظاہر ہو گیا کہ باپ کا وطی کرنا اپنے ملک مین واقع ہوا
تو اسپر عقر لازم نہوگا ف حالانکہ عقر وہ ہوتا ہی جو غیر ملک مین بشبہہ وطی کرنے سے لازم آوے- اور یہان اپنی ملک ہی- و

قال زفر رح والشافعی یجب المہر لانہما یثبتان الملک حکما للاستیلاد - اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ باپ پر مہر واجب ہوگا کیونکہ یہ دونوں باپ کی ملک کو استیلاد کے حکم کے طور پر ثابت کرتے ہیں ف۔ تو یہ حکم بالضرور بعد استیلاد کے ہوگا تو وطی غیر ملک میں ہونے سے عقر لازم ہوگا - کمافی الجاریۃ المشترکۃ - جیسے مشترکہ باندی میں ہوتا ہے ف۔ زید و بکر میں باندی مشترک ہے اس میں سے زید نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو نصف قیمت اور نصف عقر واجب ہے اور اسی طرح اگر باپ و بیٹے میں مشترکہ ہو اور باپ نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو باپ پر بھی نصف قیمت و نصف عقر بالاتفاق واجب ہے تو ملکیت استیلاد کا حکم ہوا - وحکم الشئی یعقبہ اور کسی چیز کا جو حکم ہو وہ اس چیز سے پیچھے ہوتا ہے ف۔ تو ملکیت ہوتا بعد استیلاد کے ہے - والمسالۃ معروفۃ اور یہ مسئلہ اختلافی مشہور ہے - (فروع) زید و بکر میں مشترکہ باندی سے زید کے باپ نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو شریک کا حصہ عقر و حصہ قیمت باندی و بچہ واجب ہوگا - د - باپ کی ولایت زائل ہونے کے بعد دادا کا حکم مثل باپ کے ہے - اگر بیٹے نے باپ یا دادا کی باندی کے بچہ کا دعوی کیا تو نسب نہیں ثابت ہوگا مگر بعد تصدیق باپ یا دادا کے - ت - قال ولو کان الابن زوجہا ایاہ - فرمایا اور اگر پسر نے اپنی باندی کو باپ کے ساتھ بیاہ دیا ف۔ اگرچہ نکاح فاسد ہو - د - فولدت لم تصر ام ولد لہ ولا قیمۃ علیہ - پھر اس باندی سے بچہ پیدا ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہو جائیگی اور باپ پر اسکی قیمت واجب نہیں - وعلیہ المہر - اور باپ پر مہر واجب ہوگا - وولدہ حر - اور باپ کا جو بچہ اس باندی سے ہوا وہ آزاد ہے ف۔ کیونکہ وہ بیٹے کا جو مالک باندی ہے بھائی یا بہن ہوگا - لانہ صح التزوج عندنا خلافا للشافعی لخلوہا عن ملک الاب - کیونکہ ہمارے نزدیک برخلاف قول شافعی کے باپ کا اس باندی سے نکاح کرنا صحیح ہوگیا کیونکہ وہ باپ کی ملکیت سے خالی تھی - الا یری ان الابن ملکہا من کل وجہ فمن المحال ان یملکہا الاب من وجہ - کیا نہیں دیکھتے کہ بیٹا ہر طرح سے اس باندی کا مالک ہے تو محالات سے ہوگا کہ کسی وجہ سے باپ بھی اسکا مالک ہو - وکذا یملک من التصرفات مالا یبقی معہا ملک الاب لو کان - اور یوں ہی بیٹا ایسے تصرفات کا مالک ہے کہ انکے ساتھ باپ کی ملک نہیں باقی رہ سکتی اگر ہوتی ف۔ مثلاً بیٹا اسکو چاہے فروخت کرے یا ہبہ یا صدقہ اور چاہے اس سے وطی کرے چاہے کسی غیر سے بیاہ دے - فدل ذلک علی انتفاء ملکہ - تو یہ باپ کی ملک نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے ف۔ اور اسی بنا پر باپ کو اس باندی سے وطی کرنا بغیر نکاح و ملک کے حلال نہیں حتی کہ وطی ارتکاب حرام ہو جانے کے بعد اگر کسی نے باپ کو قذف کیا تو قاذف کو سزائے شرعی نہیں ہوگی - (د) کیونکہ وطی حرام کر چکا - الا انہ یسقط الحد للشبہۃ - لیکن حد زنا بوجہ شبہہ کے ساقط ہے ف۔ اور حدود کو بشبہہ ساقط کرنا معروف ہے - اور اسی وجہ مذکورہ سے جب حمل رہ گیا تو بیٹے بضرورت حفاظت نطفہ اسکو بقیمت مالک ٹھہرایا جیسا کہ سابق میں گذرا پس واضح ہوا کہ باندی میں باحکام دنیاوی باپ کی کچھ ملک نہیں تو ملک نکاح قائم ہو سکتی ہے - فاذا جاز النکاح صار ماؤہ مصونا بہ - پھر جب نکاح جائز ہوگیا تو باپ کا نطفہ محفوظ ہوگیا ف۔ حتی کہ اولاد حلال و آزاد پیدا ہوگی تو پھر باندی کے مالک ہو جانے کی ضرورت نہ رہی - فلم یثبت ملک الیمین - تو ملک الیمین ثابت نہوئی ف۔ اور جب باپ کی مملوکہ نہوئی - فلا تصیر ام ولدلہ - تو وہ باپ کی ام ولد بھی نہو جائیگی - ولا قیمۃ علیہ فیہا ولا فی ولدہا لانہ لم یملکہا - اور باپ پر کچھ قیمت بھی نہوگی نہ باندی کے بارہ میں اور نہ اس اولاد میں جو اس سے پیدا ہو کیونکہ باپ کچھ اس باندی و اولاد کا مالک نہیں ہوا - وعلیہ المہر لالتزامہ بالنکاح وولدہا حر - اور باپ پر مہر واجب ہوگا کیونکہ اسنے نکاح کے ذریعہ سے مہر اپنے اوپر لازم کیا اور باندی سے جو بچہ ہو وہ آزاد ہوگا ف۔ حالانکہ باندی کا بچہ اسکے مولی کی ملک ہوا کرتا ہے مگر یہاں آزاد ہوگا - لانہ ملکہ اخوہ فعتق علیہ بالقرابۃ - کیونکہ بچہ کا مالک اسکا بھائی ہوا تو وہ بھائی پر بوجہ قرابت کے آزاد ہوگیا ف۔ کیونکہ منصوص ہے کہ جو کوئی اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو وہ خود اسپر آزاد ہو جائیگا پس یہاں بھائی مجبور ہے کیونکہ وہ محرم رحم رکھتا ہے خواہ بہن ہو یا بھائی ہو لا محالہ آزاد ہو جائیگا - عینی رح نے لکھا کہ یہی امام مالک کا قول ہے - پھر اصل یہ کہ ملک رقبہ اور ملک نکاح ایک وقت میں جمع نہیں

ہوتی ہیں اور یہ بالاجماع ہے۔ لہٰذا جامع صغیر میں فرمایا۔ **واذا کانت الحرۃ تحت عبد فقالت لمولاہ**۔ اگر آزادہ عورت کسی
غلام کی تحت میں منکوحہ ہو پس اس عورت نے غلام کے مولی سے کہا ف۔ حالانکہ مولی مرد آزاد عاقل بالغ ہے۔ د۔ **اعتقہ عنی بالف**
اسکو میری طرف سے بعوض ہزار کے آزاد کر دے ف۔ یا بعوض رطل شراب کے آزاد کر دے۔ **ففعل**۔ پس مولی نے یہی کیا ف
کہ میں نے آزاد کیا بدون اسکے کہ زبان سے کہے کہ میں نے اسکو تیرے ہاتھ فروخت کیا تو عورت پر ہزار درم لازم آئینگے کیونکہ بالاقتضاء
یہاں بیع صحیح ہو کر بطور وکالت کے مولی نے آزاد کیا۔ اور۔ **فسد النکاح**۔ نکاح فاسد ہو گیا ف۔ کیونکہ بیع اقتضائی سے غلام
اس عورت کے ملک میں آکر آزاد ہوا تو ملک نکاح و ملک رقبہ جمع ہونے سے نکاح فاسد ہو گیا۔ م۔ اور عورت کا مہر بھی ساقط
ہو گیا۔ د۔ اور واضح ہو کہ اقتضائی ثبوت یہ ہوتا ہے کہ جس پر دوسری چیز موقوف ہو جیسے یہاں یہ غلام اس عورت کی طرف سے آزاد ہونا ممکن
نہیں کیونکہ آزاد کرنا بغیر ملک نہیں ہو سکتا تو یہ مقتضی ہے کہ پہلے یہ عورت اسکی ملک چاہتی پھر مولی کو وکیل کرتی ہے کہ آزاد کر دے۔
وقال زفر رح لا یفسد۔ اور زفر رح نے کہا کہ نکاح نہیں فاسد ہو گا ف۔ اور اقتضائی بیع نہیں ثابت ہوگی اور عورت پر ہزار
درم واجب نہونگے مگر غلام آزاد ہو جائیگا۔ **واصلہ انہ یقع العتق عن الآمر عندنا حتی یکون الولاء لہ ولو نوی بہ الکفارۃ
یخرج عن عہدتہا**۔ اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک غلام کا آزاد ہونا اسی شخص کی طرف سے واقع ہوگا جسنے آزاد
کرنے کا حکم کیا (جیسے مسئلہ میں آزادہ عورت ہے)۔ حتی کہ ولاء اسی حکم دہندہ کی ہوگی اور اگر حکم دہندہ نے اس سے کفارہ کی نیت کی ہو تو
کفارہ کی ذمہ داری سے باہر ہو جائیگا ف۔ چنانچہ اگر اس مسئلہ میں عورت مذکورہ پر کفارہ قسم میں ایک بردہ آزاد کرنا لازم ہوا اور
اسنے اس حکم سے یہ چاہا کہ میرے کفارہ میں یہ غلام آزاد ہو جاوے تو کفارہ ادا ہو گیا۔ **وعندہ یقع عن المامور**۔ اور زفر رح کے
نزدیک یہ آزاد کرنا اسکی طرف سے ہو جائیگا جسکو حکم دیا گیا ف۔ اور حکم دہندہ کی طرف سے نہیں ہوگا۔ **لانہ طلب ان یعتق المامور عبدہ
عنہ**۔ کیونکہ حکم دہندہ نے یہ چاہا کہ مامور اپنا غلام اسکی طرف سے آزاد کرے ف۔ اور عتق کے واسطے شرط ہے کہ اپنا غلام ہو نہ پرایا غلام
اور یہاں اسنے پرائے غلام کی اپنی طرف سے آزادی چاہی ہے۔ **وہذا محال لانہ لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم فلم یصح الطلب**۔
اور یہ محال ہے کیونکہ عتق ایسی چیز میں نہیں جسکا آدمی مالک نہو تو اسکا چاہنا صحیح نہوا ف۔ مگر مامور خود اس غلام کا مالک ہے **فیقع
العتق عن المامور**۔ تو آزاد ہونا مامور کی طرف سے واقع ہو جائیگا ف۔ اور بعنت آزادی واقع ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ یوں کہو کہ
اسنے پرایا غلام اپنا کرکے آزادی چاہی ہے۔ تو یہ سب باتیں برباد نہوں۔ **ولنا انہ امکن تصحیحہ**۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم دہندہ کی
درخواست کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ **بتقدیم الملک بطریق الاقتضاء اذ الملک شرط لصحۃ العتق عنہ**۔ باین طور کہ اقتضاء کے
ذریعہ سے اسکے ملک کو مقدم کر لیا جاوے کیونکہ اسکی طرف سے آزادی صحیح ہونے کے لیے ملک ہونا شرط ہے ف۔ تو ہم تصحیح کرتے ہیں
کہ پہلے اقتضاء سے ملک ہو سکتی ہے۔ **فیصیر قولہ اعتق عنی**۔ تو یوں ہو گیا کہ حکم دہندہ کا کہنا کہ میری طرف سے آزاد کر۔ **طلب التملیک
منہ بالالف ثم امرہ باعتاق عبد الآمر عنہ**۔ اسنے بعوض ہزار کے مامور سے اپنی ملک میں لینا چاہا پھر اپنے غلام کو اپنی طرف
سے آزاد کرنے کا حکم دیا۔ **وقولہ اعتقت تملیکا منہ ثم الاعتاق عنہ**۔ اور مامور کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کیا یہ حکم دہندہ کو ملک
کرنا پھر اسکی طرف سے آزاد کر دینا ہوا ف۔ پس کلام صحیح ہو گیا۔ اور مترجم نے اوپر کہا کہ مامور زبان سے نہ کہے کہ میں نے تیرے
ہاتھ فروخت کرکے آزاد کیا کیونکہ اس صورت میں حکم دہندہ پر لازم ہوگا کہ میں نے بیع کو قبول کیا اسواسطے کہ بیع اقتضائی نہیں
بلکہ بیع صریح ہے تو ایجاب و قبول شرط ہے۔ بالجملہ مسئلہ مذکورہ میں بھی کلام عورت کی اسطرح تصحیح کی گئی کہ مولی نے پہلے عورت کی
ملک کر دیا پھر آزاد کیا۔ **واذا ثبت الملک للآمر فسد النکاح**۔ اور جب حکم دہندہ یعنی عورت زوجہ کے واسطے ملک غلام ثابت ہوئی
تو نکاح فاسد ہو گیا ف۔ کیونکہ ملک نکاح سے غلام اس عورت پر ملکیت رکھتا ہے اور عورت اب اسپر مالک ہو گئی اور یہ دونوں جمع
نہیں ہو سکتے۔ **للتنافی بین الملکین**۔ کیونکہ دونوں ملک میں باہم منافات و ضد ہے۔ **ولو قالت اعتقہ عنی ولم تسم مالا**

اور اگر اس مسئلہ مین آزادہ عورت نے مولاے غلام سے کہا کہ اسکو میری طرف سے آزاد کردے اور مال کا کچھ نام نہین لیا ف اور مامور نے یہی کیا - لم یفسد النکاح - تو نکاح فاسد نہین ہوگا ف بلکہ غلام مذکور مولی کی طرف سے مفت آزاد ہو جائیگا والولاء للمعتق - اور اُسکی ولاء اسکے آزاد کرنے والے یعنی مولی کی ہوگی - وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد - اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے - وقال ابو یوسف ہذا والاول سواء - اور ابو یوسف نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونون یکسان ہین لانہ یقدم التملیک بغیر عوض تصحیحا للتصرفہ - کیونکہ مفت مالک کرنے کو مقدم کر لیا جاوے تاکہ اسکا تصرف صحیح بنایا جاوے ف برابر ہو تو فرق صرف یہ ہوا کہ اول صورت مین بعوض مال کے مالک کر دی اور یہان بغیر عوض کے - لیکن بغیر عوض تملیک کو ہبہ کہتے ہین اور اسمین قبضہ شرط ہے یعنی پہلے عورت مذکورہ اس غلام پر قبضہ کرے پھر مولی اسکی طرف سے آزاد کرے تو جائز ہو اور یہان قبضہ نہین ہوا تو پھر کیونکر صحیح ہوگی - جواب دیا کہ ہبہ پیدا ہو جائیگا - ویسقط اعتبار القبض - اور قبضہ کا اعتبار ساقط ہو جائیگا - کما اذا کان علیہ کفارۃ ظہار - بقیاس اس مسئلہ کے کہ ایک شخص پر ظہار کا کفارہ واجب تھا ف اور ساٹھ مسکینون کو کھانا دینے سے ادا کرنا پڑا - فامر غیرہ ان یطعم عنہ - پس اسنے دوسرے کو حکم دیا کہ میری طرف سے طعام کھلادے ف یعنی دوسرے کی ملک مین طعام ہے اس سے کہا کہ میری طرف سے ادائے کفارہ مین طعام کھلادے - تو یہی معنی ہین کہ مجھے طعام ہبہ کر پھر میری طرف سے مساکین کو ادا کر - پس اگر مامور نے ایسا کیا تو بالاتفاق اسکا کفارہ ادا ہو گیا - حالانکہ اس ہبہ مین قبضہ نہین پایا گیا تو اسی وجہ سے کہ شرط قبضہ ساقط ہو کر ہبہ صحیح ہوا - یونہی اس مسئلہ مذکورہ مین کہو کہ قبضہ کی شرط ساقط ہو کر غلام کا ہبہ ہوا پھر مولی نے عورت کی طرف سے آزاد کر دیا تو نکاح فاسد ہو گیا - ولہما ان الہبۃ من شرطہا القبض بالنص - اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ ہبہ ایسا عقد ہے کہ اسکی شرط مین سے قبضہ بدلیل نص ثابت ہے - فلا یمکن اسقاطہ - تو شرط قبضہ کو ساقط کرنا ممکن نہین ف جیسا کہ ابو یوسف رح نے زعم فرمایا ہے - ولا اثباتہ اقتضاء - اور قبضہ کو بطور اقتضاء بھی ثابت کرنا ممکن نہین ف یعنی اگر کہا جاوے کہ اچھا قبضہ ساقط نہین ہوا مگر یہان اقتضاء ثابت ہو گیا تو یہ بھی ممکن نہین - لانہ فعل حسی - کیونکہ قبضہ ایک فعل حسی ہے ف جو محسوس فعل سے ہوتا ہے اور کوئی عقد شرعی نہین ہے جو باقتضاء ثبوت ہو - بخلاف البیع لانہ تصرف شرعی - برخلاف بیع کے کہ وہ ایک شرعی تصرف ہے - ف جو باقتضاء ثابت ہوتا ہے - وفی تلک المسئلۃ - اور اُس مسئلہ مین ف جو اوپر کفارہ ظہار مین ذکر کیا ہے اسمین قبضہ ساقط نہین ہوا جیسا کہ ابو یوسف نے گمان کیا - بلکہ نائب کا قبضہ موجود ہے اسطرح کہ - الفقیر ینوب عن الآمر فی القبض - یعنی موہوب لہ کی طرف سے قبضہ کرنے مین فقیر نائب ہو جائیگا ف پس جب ہبہ کرنے والے نے طعام فقیر کو دیا تو فقیر نے حکم دہندہ کی طرف سے قبضہ کرکے اپنے ہاتھ مین لے لیا - اور ایسا قبضہ غلام کے مسئلہ مین نہین بنتا ہے - اما العبد فلا یقع فی ید شیٔ لینوب عنہ - غلام کا یہ حال ہے کہ اسکے قبضہ مین کچھ چیز واقع نہین ہوئی تاکہ وہ عورت کی طرف سے قبضہ کا نائب ہوتا ف پس یہی رہا کہ مولی کے آزاد کرنے سے آزاد ہو گیا اور چونکہ عورت کے ملک مین نہین آیا تو نکاح فاسد نہین ہوا - واضح ہو کہ عورت کو خیار العتق ہوتا ہے اور غلام کو نہین ہوتا پس نکاح بدستور رہا - فاللہ تعالی اعلم بالصواب - م

باب نکاح اہل الشرک

باب مشرکون کے نکاح کے بیان مین - مشرک وہ کہ اللہ تعالی جل جلالہ کے ساتھ شریک بناوے جیسے نصرانی اور بت پرست مع اقرار خداے عزوجل کے اور یہان کافر کو بھی شامل ہے جو مطلقاً خدا کا منکر ہے جیسے دہریہ ونیچر وغیرہ - پس اگر کوئی آدمی اللہ تعالی کی صفات مین بھی کسی صفت مین شریک لادے تو مشرک ہے اور اگر بعد اسلام کے ایسا کیا تو مرتد ہو گیا - پس یہ باب کافر وبت پرست

وہ ہری و مجوس و نصرانی و یہودی و مرتد سب کا بیان ہوم - یہان تین اصول ہین - اوّل یہ کہ جو نکاح درمیان دو مسلمانون کے صحیح
ہوتا ہو وہ کافرون مین بھی صحیح ہوگا - اسی معنی مین وارد ہو کہ مین نکاح سے پیدا ہوا ہون نہ سفاح یعنے زنا سے - واضح ہو کہ صحیح
بخاری مین حضرت ام المومنین عائشہ سے روایت ہو کہ زمانہ اسلام و رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جاہلون مین چار
طور سے نکاح جاری تھا - طور اول یہی جو آج کل ہو کہ آدمی نے دوسرے کی دختر یا ولیہ کو منگنی کی اور اسنے مہر پر بیاہ دی - طور دوم
یہ تھا کہ شوہر نے اپنی جورو سے کہا کہ جب تو اپنے حیض سے پاک ہو جاوے تو فلان مرد کے پاس آدمی بھیجکر اس سے سنگنی کیجیو اور شوہر
اس درمیان مین اس سے جدا ہو جاتا تھا اور اس سے بالکل جماع نہین کرتا تھا پس وہ پاک ہو کر فلان مرد سے ملتی حتی کہ جب
اس سے حمل ظاہر ہو جاتا تو پھر شوہر جب چاہتا اس سے جماع کرتا اور اس سے جاہلون نے فرزند کی نجابت کا قصد کیا تھا اور اسکو
بھلائی بوجھی منگنے کا نکاح کہتے تھے - طور سوم یہ تھا کہ دس سے کم مرد سب جمع ہو کر ایک عورت پر داخل ہوتے اور ہر ایک اس سے
وطی کرتا پس جب وہ حاملہ ہوتی اور بچہ جنتی اور اسکو کچھ روز گزرتے تو وہ ان سب مردون کو طلب کرتی پس انہین سے کوئی انکار
نہین کر سکتا تھا حتی کہ سب اسکے پاس جمع ہوتے پس عورت کہتی کہ تم لوگون کو اپنا معاملہ تو معلوم ہو اور اب مین بچہ جنی ہون اور یہ بچہ
تیرا ہو اے فلان - پس جس مرد کے ساتھ چاہتی اسکے ساتھ بچہ لاحق کرتی اور اس مرد کو مجال نہ تھی کہ انکار کرسکے - طور چہارم یہ تھا
کہ عورتین کسبیان تھین انکے دروازون پر جھنڈیان گڑی تھین جو چاہتا انکے پاس جاتا تھا پس بکثرت لوگ داخل ہوتے اور انسے
جماع کرتے جب ان عورتون مین سے کوئی حاملہ ہوتی اور بچہ جنتی تو یہ لوگ اسکے یہان جمع ہوتے اور قیافہ شناس بلائے جاتے پس
وہ قیافہ سمجھا کر اپنی راے سے جس مرد کا نطفہ دیکھتے اُسی کے ساتھ لاحق کرتے تھے اور وہ انکار نہین کرتا اور وہ اسی کا بچہ کہلاتا تھا
پھر جب اللہ تعالے نے محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا تو اسلام نے یہ سب نکاح باطل کر دیے سوائے اس طور نکاح کے جو آج
کل جاری ہو - وقد رواہ ابو داؤد ایضا - نکاح اگرچہ بقاے نسل انسانی کا طریقہ ہو لیکن جانورون کے طور اور فحش سے ممتاز ہو تو کافرون
مین بھی جب ممتاز پایا گیا تو وہ نکاح ہو لہذا اصل اول یہ کہ جو نکاح مرد و عورت مسلمانون کے درمیان صحیح وہ دو کافرون مین بھی صحیح
نکاح ہو - اصل دوم یہ کہ جو نکاح کہ دو مسلمانون مین بوجہ شرط وغیرہ فوت ہونے کے فاسد یا باطل ہو وہ کافرون مین دو حال رکھتا ہو
ایک یہ کہ وے بھی اسکو ممنوع اعتقاد کرتے ہون تو ممنوع ہو اور اگر اُسکو جائز جانتے ہین تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کافرون کے حق مین
نکاح ہوگا - حتی کہ اگر دونون مسلمان ہوگئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاوینگے - اصل سوم یہ کہ ہر نکاح جو محل حرام ہونے کی وجہ سے
حرام ہو مانند بہن وغیرہ کے وہ انکے اعتقاد پر جائز واقع ہوگا - اور مشائخ عراق کے قول پر فاسد ہوگا - ت - انھین اصول پر مسائل
مبنی ہین - واذا تزوج الكافر بغير شهود او في عدة كافر - اگر کافر نے کافرہ کو نکاح مین لیا بغیر گواہون کے یا دوسرے کافر
کی عدت مین تھی - وذلك في دينهم جائز - حالانکہ ایسا کرنا انکے دین مین جائز ہو - ثم اسلما اقرا عليه - پھر دونون مرد و عورت
مسلمان ہوگئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاوینگے - وهذا عند ابي حنيفة رح - اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہو - وقال زفر
النكاح فاسد في الوجهين الا انه لا يتعرض لهم قبل الاسلام والمرافعة الى الحكام - اور زفر رح نے کہا کہ دونون صورتون
مین نکاح فاسد ہو لیکن اتنی بات ہو کہ انسے تعرض نکیا جائیگا جب تک مسلمان نہون یا قاضی حاکم کے حضور مین مرافعہ نکرین -
وقال ابو يوسف ومحمد في الوجه الاول - اور کہا ابو یوسف و محمد نے پہلی صورت مین ف - جبکہ بغیر گواہون کے نکاح کیا ہو
تو حکم - كما قال ابو حنيفة - جیسا کہ امام ابو حنیفہ نے کہا ہو - وفي الوجه الثاني كما قال زفر رح - اور دوسری صورت مین
جبکہ عدت الغیر مین تھی حکم جیسا کہ زفر رح نے کہا ہو - له ان الخطابات عامة على ما مر من قبل فيلزمهم - زفر رح کی دلیل یہ کہ
خطابات الٰہی عام ہین چنانچہ پہلے گزرا تو وہ کافرون کو بھی لازم ہونگے - وانما لا يتعرض لهم لذمتهم اعراضا لا تقريرا اور
انکے ذمی کی وجہ سے انکے ساتھ تعرض نہو نا فقط منھ پھیر لینے کے طور پر ہو نہ اسکو برقرار رکھنے کے طور پر ف - یعنی جیسے انکو بت پرستی

وآتش پرستی وغیرہ پر ہم چھوڑتے ہین بوجہ انکی ذمہ داری کے تو یہ اسوجہ سے نہین کہ ہم ان باطل احکام کو ثابت و برقرار رکھتے ہین بلکہ اسوجہ سے کہ ہمنے منھ موڑ لیا اور تعرض نکیا۔ واذا ترافعوا۔ اور جب انھون نے حاکم عادل کے حضور مین مرافعہ کیا۔ او اسلموا یا وے مسلمان ہوگئے ف اور حق وعدل کو جاننے لگے۔ والحرمۃ قائمۃ۔ اور ہنوز حرمت موجود ہو ف جدید طور پر موافق شرع کے نکاح نہین کرچکے ہین تو انھون نے حق حکم چاہا پس وجب التفریق۔ دونون مین جدائی کردینا واجب ہوگئی ف کیونکہ قرآن مجید مین حکم ہو کہ یا تو اعراض کر اور اگر حکم کرے تو انین عدل کا حکم دے اور صاحبین نے کہا کہ اجماعی معاملات کے ہمارے احکام انپر لازم ہون مگر ہمارے مجتہدین مین اختلاف ہو تو صرف اجماعی احکام انپر لازم ہونگے۔ م۔ ولهما ان حرمۃ نکاح المعتدۃ مجمع علیھا فکانوا ملتزمین لها۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ جو عورت پہلے شوہر سے عدت مین ہو اس سے نکاح کرنا ہمارے درمیان بالاجماع حرام ہو تو کفار اسکے ماننے کا التزام کرنے والے ہونگے ف کیونکہ ہم انکے تابع نہونگے تو لامحالہ وے ہمارے تابع ہونگے۔ وحرمۃ النکاح بغیر شهود مختلف فیہ۔ اور بغیر گواہون کے نکاح کا حرام ہونا اختلافی ہو ف حتی کہ ہمارے یہان بعض کے نزدیک جائز ہو۔ ولم یلتزموا احکامنا بجمیع الاختلافات۔ اور ذمیون نے ہمارے احکام کو سب اختلافات کے ساتھ ماننے کا التزام نہین کیا ہو ف تو ہمین وے اپنے اعتقاد پر چھوڑے جاوین۔ ولابی حنیفۃ ان الحرمۃ لایمکن اثباتها حقا للشرع لانهم لایخاطبون بحقوقہ۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ حرمت کو ثابت کرنا بطور حق شرع کے ممکن نہین کیونکہ کافرون کو حقوق شرع کے ساتھ خطاب نہین ہو ف اسی واسطے ہم انکو شراب وسور مین چھوڑتے ہین۔ ولا وجہ الی ایجاب العدۃ حقا للزوج لانہ لایعتقدہ۔ اور کوئی وجہ نہین کہ شوہر کا حق نگاہ رکھنے کے واسطے عدت واجب کیجاوے کیونکہ شوہر اسکا اعتقاد ہی نہین رکھتا۔ بخلاف ما اذا کانت تحت مسلم۔ برخلاف اسکے جبکہ کتابیہ عورت کسی مسلمان کے تحت مین ہو ف تو مسلمان کی طرف سے عدت مین غیر مرد سے نکاح باطل ہوگا۔ لانہ یعتقدہ۔ کیونکہ مسلمان اسکا اعتقاد رکھتا ہو ف تو شرع اسکے حق کی حفاظت فرماویگی۔ تو معلوم ہوگیا کہ کفار مین بغیر گواہون کا نکاح اور غیر کافر کی عدت مین کافر کا نکاح دونون صحیح ہین۔ واذا صح النکاح۔ اور جب نکاح صحیح ہوا ف یعنی ابتداء مین صحیح ہوا۔ فحالۃ المرافعۃ والاسلام حالۃ البقاء۔ تو مرافعہ کی حالت اور اسلام لانے کی حالت تو بقائے نکاح کی حالت ہو ف اور ظاہر ہو کہ جو چیز ابتدائے حال مین صحیح ہوگئی وہ بقائے حال مین بدرجۂ اولی صحیح رہیگی۔ والشهادۃ لیست شرطا فیھا۔ اور حالت بقاء مین گواہی کچھ شرط نہین ہو ف حتی کہ بعد نکاح کے اگر گواہ مرجاوین تو نکاح صحیح باقی رہتا ہو۔ وکذا العدۃ لاتنافیھا۔ اور یون ہی عدت بھی اس حالت کی منافی نہین ہو۔ کالمنکوحۃ اذا وطئت بشبھۃ۔ جیسے منکوحہ جبکہ شبہہ کے ساتھ وطی کی گئی۔ ف مثلا عورت کو خبر ملی کہ اسکا شوہر مرگیا اسنے بعد چار ماہ دس دن کے دوسرے سے نکاح کیا جسنے اسکے ساتھ وطی کی پھر معلوم ہوا کہ پہلا شوہر زندہ موجود ہو تو عورت بدستور اسکے نکاح مین رہیگی حالانکہ اسی حالت مین وہ دوسرے خاوند کی عدت پوری کریگی پھر یہ سب اسوقت کہ کافر نے جس کافرہ سے نکاح کیا وہ محل نکاح تھی۔ اور اگر ایسی عورت سے نکاح کیا جو محل نکاح نہین ہو چنانچہ فرمایا۔ فاذا تزوج المجوسی امہ او ابنتہ۔ اگر مجوسی نے اپنی مان یا اپنی بیٹی سے نکاح کیا ف اور مشہور ہو کہ یہ بات انکے دین مین جائز ہو۔ ثم اسلما۔ پھر مجوسی اور یہ عورت دونون مسلمان ہوگئے ف تو امام رح کے نزدیک نکاح صحیح تھا اور بقول مشائخ عراق کے باطل اور یہی صاحبین کا قول ہو لیکن اتفاق ہو کہ۔ فرق بینھما۔ دونون مین تفریق کردیجائیگی۔ لان نکاح المحارم لہ حکم البطلان فیما بینھم عندھما کما ذکرنا فی المعتدۃ۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک تو محرمات ابدیہ کا نکاح خود کافرون کے درمیان مین باطل ہونے کا حکم رکھتا ہو جیسے ہمنے معتدہ مین ذکر کیا ف یعنی غیر کی معتدہ کے مسئلہ مین۔ اسی طرح اہل اسلام کا اجماع ہو کہ محارم کا نکاح باطل ہو تو اسی کے تابع ذمی لوگ ہونگے مگر ذمہ داری سے تعرض نہین ہوسکتا تھا۔ ووجب التعرض بالاسلام فیفرق۔ اور اسلام

لانے کی وجہ سے متعرض کرنا واجب ہوگیا تو حاکم دونوں میں تفریق کریگا۔ وعندہ لہ حکم الصحۃ فی الصحیح۔ اور امام رح کے نزدیک صحیح
روایت میں کافروں کے نکاح محارم کا حکم صحت کا ہے ف اور یہ مقتضی تھا کہ اب بھی باقی رہے۔ الا ان المحرمیۃ تنافی
بقاء النکاح فیفرق بخلاف العدۃ لانہا لا تنافیہ۔ لیکن دائمی حرمت ہونا بقائے نکاح سے منافی ہے تو تفریق کردی جائیگی
بخلاف عدت کے کہ عدت کچھ نکاح کو منافی نہیں ہے ف یہ حکم اسلام لانے کا ہے اور اسلام و مرافعہ میں فرق ہے۔ ثم باسلام
احدہما یفرق بینہما وبمرافعۃ احدہما لا یفرق عندہ۔ پھر مجوسی مرد و عورت میں سے ایک کے اسلام لانے سے دونوں میں تفریق
کردی جائیگی اور ایک کے مرافعہ کرنے سے نہیں تفریق کیجائیگی یہ امام رح کا قول ہے۔ خلافا لہما۔ بخلاف قول صاحبین کے ف غرضکہ
امام رح کے نزدیک اسلام لانے و مرافعہ کرنے میں فرق ہے۔ والفرق ان استحقاق احدہما لا یبطل بمرافعۃ صاحبہ۔ اور
فرق یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک کے مرافعہ کرنے سے دوسرے کا استحقاق نہیں باطل ہوگا۔ اذ لا یتغیر بہ اعتقادہ۔ کیونکہ ایک کے
مرافعہ سے دوسرے کا اعتقاد نہیں بدلیگا ف اور جواز تو صرف انکے اعتقاد پر دائر تھا۔ پس ہم دوسرے ذمی سے تعرض نہیں کرسکتے۔
اما اعتقاد المصر بالکفر لا یعارض اسلام المسلم۔ رہا جو شخص کہ کفر پر اڑا ہو وہ مسلمان کے اسلام کا معارض نہوگا ف کیونکہ
معارضہ میں برابری شرط ہے۔ لان الاسلام یعلو ولا یعلی۔ کیونکہ اسلام تو بلند رہتا ہے اور اسپر کسی کو بلندی نہیں ہوتی ف جیسا کہ
طبرانی و بیہقی کی حدیث عمرؓ میں اور دارقطنی کی حدیث عائذ بن عمرو میں مذکور ہے تو ایک کا اسلام غالب رہیگا اور کفر جو اسکے خلاف چاہتا تھا ترک
کیا جائیگا۔ اور اگر دو نصرانیوں یا یہودیوں میں سے عورت مسلمان ہوئی تو تفریق ضرور ہے اور اگر مرد مسلمان ہوا تو نہیں۔ پھر یہ اسوقت کہ
مرافعہ صرف ایک نے کیا۔ ولو ترافعا یفرق بالاجماع۔ اور اگر دونوں نے مرافعہ کیا تو بالاجماع تفریق کردیجائیگی۔ لان مرافعتہما
کتحکیمہما۔ کیونکہ دونوں کا مرافعہ کرنا جیسے دونوں کا حکم بنانا ف اور حکم دونوں کی رضامندی سے ہوتا ہے تو گویا دونوں نے حاکم
سے چاہا کہ انکے درمیان عدل سے حکم کردے۔ واضح ہو کہ اگر مرد نے کافرہ کو تین طلاق دیدین اور فقط عورت نے تفریق کی درخواست
کی تو بالاجماع ایک ہی کے مرافعہ پر تفریق کردیجائیگی جیسے اگر عورت کو خلع دیا پھر بدون عقد کے اسکو اپنے تحت میں رکھا یا کافر نے ایسی کتابیہ
سے نکاح کرلیا جو مسلمان شوہر کی عدت میں ہے یا تین طلاق دیکر بدون حلالہ کے اسکے ساتھ نکاح کرلیا تو ان تینوں صورتوں میں بغیر مرافعہ
کے حاکم نہیں تفریق کریگا کما فی البحر عن المحیط لیکن تبیین وحاوی میں مرافعہ شرط کیا ہے۔ ذ۔ اگر جورو اور مرد دونوں اسلام میں تھے پھر
معاذ اللہ انمیں سے ایک مرتد ہوگیا تو بدون حکم قاضی کے نکاح بالفعل فسخ ہوگیا پس اگر مرد مرتد ہوا تو عورت کے واسطے اگر مدخولہ ہو تو کل
مہر ورنہ نصف مسمی یا متعہ اور نفقہ عدت ہے اور اگر عورت مرتد ہوئی تو اسکے لیے کچھ مہر و نفقہ نہیں سوائے سکنے کے علی المختار۔ اور وہ اسلام
لانے پر اور خفیف مہر سے نکاح کرنے پر مجبور کیجائیگی اور اسی پر فتوی ہے اور لوالجیہ۔ اور اگر جورو و مرد ایک ساتھ دونوں مرتد ہو کر پھر ساتھ ہی
مسلمان ہوگئے تو نکاح باقی رہیگا اور اگر آگے پیچھے مسلمان ہوئے تو فاسد ہوگیا۔ ت۔ ولا یجوز ان یتزوج المرتد مسلمۃ ولا کافرۃ
ولا مرتدۃ۔ اور جائز نہیں ہے کہ مرتد مرد کسی مسلمان عورت سے نکاح کرے اور نہیں جائز کہ کسی کافرہ سے یا کسی مرتدہ عورت سے نکاح کرے
لانہ مستحق للقتل۔ کیونکہ وہ تو قتل کے واسطے مستحق ہوچکا ہے۔ والامہال ضرورۃ التامل۔ اور تھوڑی مہلت دینا اس ضرورت
سے کہ وہ فکر و غور کرے ف حتی کہ اگر اسکو کوئی شبہہ عارض ہوا تھا اسکو علماء سے حل کرلے پھر بھی نہ مانا تو قتل ہوگا۔ والنکاح
یشغلہ عنہ فلا یشرع فی حقہ۔ اور نکاح میں پھنسنا اسکو غور و تامل سے غافل کریگا تو اسکے حق میں نکاح مشروع نہیں۔ وکذا
المرتدۃ لا یتزوجہا مسلم ولا کافر۔ اور اسی طرح مرتدہ عورت کے ساتھ کوئی مرد مسلمان یا کافر نہیں نکاح کریگا ف اگرچہ
مرتدہ قتل نہوگی بلکہ محبوس کیجائیگی۔ لانہا محبوسۃ للتامل۔ کیونکہ مرتدہ تو غور کرنے کے واسطے محبوس کی گئی ہے۔ وخدمۃ الزوج
تشغلہا۔ اور شوہر کی خدمتگاری اسکو غور و فکر سے غافل کریگی۔ ولانہ لا ینتظم بینہما المصالح والنکاح ما شرع لعینہ بل
لمصالحہ۔ اور اسوجہ سے کہ مرتدہ عورت و اسکے نکاح کرنے والے کے درمیان مصلحتوں کا انتظام نہیں ہوسکتا حالانکہ نکاح کچھ اپنی ذات

ایجاب وقبول کے واسطے مشروع نہیں بلکہ مسلمون کے واسطے مشروع ہوا ہے ف پھر واضح ہو کہ فرزند اپنے والدین مین سے اسکا تابع
قرار پاتا ہی جو دین مین بہتر ہو۔ت۔ فان کان احد الزوجین مسلما فالولد علی دینہ۔ پس اگر والدین مین سے ایک مسلمان ہو
تو فرزند اسی کے دین پر قرار پاویگا۔ وکذلک ان اسلم احدھما ولہ ولد صغیر صار ولدہ مسلما باسلامہ۔ اور یونہی اگر جورو
مرد مین سے ایک اسلام لایا اور انہین ایک صغیر بچہ ہی تو اسکے مسلمان ہونے کے ساتھ مین بچہ بھی مسلمان ہوجائیگا ف اور مسئلہ پر
ائمہ اربعہ کا اجماع ہی۔ع۔ لان فی جعلہ مسلما نظرا لہ۔ کیونکہ بچہ کو مسلمان کا تابع کرنے مین بچہ کے واسطے بہتری کی نظر ہے ف پھر
ہمارے نزدیک کافرون مین بھی ترتیب ہی چنانچہ یہودی سے نصرانی بہتر ہی اور نصرانی سے مجوسی وبت پرست بدتر ہین۔ت۔ حتی کہ
جامع الفصولین مین لکھا کہ جو کوئی کہے کہ مجوسی وبت پرست بہ نسبت نصرانی کے بہتر ہین تو وہ کافر ہوجائیگا۔د۔ ولو کان احدھما
کتابیا۔ اور اگر جورو مرد مین سے ایک کتابی ہو ف مثلا یہودی یا نصرانی ہو۔ والآخر مجوسیا۔ اور دوسرا مجوسی ہو
فالولد کتابی۔ تو بچہ کتابی قرار پاویگا۔ لان فیہ نوع نظر لہ اذ المجوسیۃ شر منہ۔ کیونکہ ایسا کرنے مین فرزند کے حق مین ایک
طرح کی نظر شفقت ہی اسواسطے کہ مجوسی ہونا تو کتابی ہونے سے بدتر ہی۔ والشافعی یخالفنا فیہ للتعارض۔ اور شافعی رح اسمین
ہماری مخالفت کرتے ہین بوجہ تعارض کے ف کیونکہ جب فرزند کو کتابی باپ یا مان کے تابع کیا تو شرعا اس طفل ممیز کا ذبیحہ حلال
ہی اور اگر مجوسی کے تابع کیا تو ذبیحہ حرام ہی تو تعارض واقع ہوا کیونکہ کفر ایک ہی ملت ہی۔ اور تعارض کا حکم یہ ہی کہ چھوڑا جاوے یا ترجیح
دیجاوے۔ ونحن اثبتنا الترجیح۔ اور ہمنے ترجیح ثابت کردی ف کہ کتابی کے تابع کرنے مین بچہ کے حق مین ایک طرح کی نظر شفقت
ہی۔ واذا اسلمت المرأۃ وزوجھا کافر۔ اور جب عورت مسلمان ہوئی حالانکہ اسکا شوہر کافر موجود ہی ف خواہ کتابی ہی یا
غیر کتابی۔ت۔ قاضی اس عورت کی حفاظت کریگا۔ اور۔ عرض القاضی علیہ الاسلام۔ اسکے شوہر پر قاضی اسلام کو پیش کریگا۔
فان اسلم فھی امرأتہ۔ پس اگر وہ مسلمان ہوگیا تو یہ عورت اسکی جورو ہی ف نکاح بدستور باقی ہی۔ وان ابی فرق بینھما
اور اگر اسنے انکار کیا تو قاضی دونون مین تفریق کردیگا ف یونہی اگر خاموش ہوگیا تو یہی حکم ہی۔ لیکن شرط ہی کہ شوہر اس لائق
ہو کہ اسکا اسلام درست ہو۔ اور اصح یہ کہ جب طفل ممیز ہو یعنی امتیاز سے تمیز کرسکتا ہو تو بالاتفاق اسکا انکار معتبر ہی یونہی عورت
اگر ممیزہ لڑکی ہو۔ حاصل یہ کہ جس سے اسلام لانا صحیح اسکا انکار کرنا انکار ہوگا اور اگر وہ تمیز نہ رکھتا ہو تو عمر تمیز تک انتظار کیا جاوے
اور اگر مجنون ہو تو بالفعل اسکے والدین پر اسلام پیش کیا جاوے اگر انمین سے کوئی اسلام لایا تو یہ اسی کے تابع قرار پایا ورنہ تفریق کر
دیجاوے۔ت۔ پھر اگر شوہر نے اگرچہ طفل ممیز ہو یا مجنون کے باپ نے اسلام سے انکار کیا حتی کہ تفریق ہوئی تو یہ فسخ نہیں ہوگا۔ بلکہ۔ کان
ذلک طلاقا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ یہ تفریق امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک طلاق قرار پاویگی ف یہی اصح ہی۔ف۔ لیکن
یہ مرد کے انکار مین ممکن ہی۔ وان اسلم الزوج۔ اور اگر شوہر ہی مسلمان ہوا۔ وتحتہ مجوسیۃ۔ اور اسکے تحت مین ایک مجوسیہ
عورت ہی ف پس اگر وہ نصرانیہ یا یہودیہ ہوگئی تو نکاح باقی رہا۔ت۔ اور اگر مجوسیہ رہی یا بت پرست ہوگئی۔ عرض علیہ الاسلام
تو قاضی حاکم اسپر اسلام پیش کرے۔ فان اسلمت فھی امرأتہ۔ پس اگر وہ اسلام لائی تو اپنے شوہر کی جورو ہی ف یعنی بدستور
نکاح باقی ہی۔ وان ابت۔ اور اگر عورت نے انکار کیا ف یا خاموشی اختیار کی۔ فرق القاضی بینھما۔ تو قاضی دونون مین
تفریق کردے ف پھر یہان تفریق کا سبب عورت کا انکار ہوگیا۔ اور عورت کی طرف سے طلاق نہین ہوسکتی لہذا فرمایا۔ ولم
تکن الفرقۃ بینھما طلاقا۔ اور یہ فرقت ان دونون مین طلاق نہین ہی ف بخلاف اسکے جب جورو مسلمان ہوئی اور مرد
نے انکار کیا تو اسکا انکار طلاق تھا۔ وقال ابو یوسف لا یکون الفرقۃ طلاقا فی الوجہین۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ
فرقت دونون صورتون مین طلاق نہین ف والاول اصح۔ بالجملہ جورو مرد ذمیون مین سے کوئی مسلمان ہوجاوے تو دوسرے
پر اسلام پیش کیا جاوے تب حکم کیا جاوے۔ اما العرض فمذھبنا۔ رہا یہ اسلام پیش کرنا تو ہمارا مذہب ہی۔ وقال الشافعی رح

لا نعرض الاسلام لان فیہ تعرضا لهم وقد ضمنا بعقد الذمة ان لا نتعرض لهم۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اسلام نہین
پیش کیا جائیگا کیونکہ اسلام پیش کرنے مین ذمیون سے تعرض کرنا لازم آتا ہی حالانکہ ہمنے انکی ذمہ داری کا عہد کرنے مین اس امر کی ضمانت
کرلی کہ ہم انسے کچھ تعرض نہین کرینگے ف لہذا بغیر پیش کیے ہم فرقت کا حکم دیتے ہین۔ **الا ان ملک النکاح قبل الدخول**
غیر متاکد فینقطع بنفس الاسلام۔ مگر اتنی تفصیل مدخولہ وغیر مدخولہ ہو کہ قبل دخول کے ملک نکاح کچھ متاکد نہین ہوئی تو اسلام
ہوتے ہی نکاح منقطع ہو جائیگا۔ ف خواہ غیر مدخولہ جورو اسلام لاوے یا اسکا شوہر۔ **وبعدہ متاکد فیتاجل الی انقضاء**
ثلث حیض کما فی الطلاق۔ اور بعد دخول ہوجانے کے متاکد ہوتی ہی تو تین حیض گذرنے تک مدت دیجائیگی جیسے طلاق مین ہی
ف یعنی شافعی کے نزدیک مدت تین طہر ہین لیکن وہ کہتے ہین کہ تم بھی تین حیض تک مہلت دے سکتے ہو جیسے طلاق مین
غیر مدخولہ بالفعل منقطعہ ہو جاتی ہی اور مدخولہ کے لیے تین طہر یا تین حیض کی مدت ہی تاکہ مرد غور کرکے چاہے اس مدت مین رجوع کرے
اور اصل طلاق مین رجعی ہی اسیطرح مثل طلاق کے اسلام لانے کا حکم ہو۔ اور ہم کہتے ہین کہ اسلام کا قیاس طلاق پر صحیح نہین
کیونکہ طلاق تو وفاق سے نفاق ہی اور اسلام لانا نفاق سے توبہ کرکے وفاق ہی تو متنافیین کا ایک دوسرے پر قیاس جائز نہین
ہی م۔ **ولنا ان المقاصد قد فاتت**۔ اور ہماری حجت یہ ہی کہ مقاصد نکاح فوت ہو جاتے رہے ف اسلیے کہ دونون کا اتفاق
ایک حالت کفر پر ایک طرح کے باطل مقاصد کو منتظم تھا اب کہ ایک اسلام لایا اور اسکے مقاصد باقیات صالحات ہین اور دوسرے
کے مقاصد باطلات فانیات ہین تو ازدواج کا مقصود جاتا رہا اور دونون مین جدائی ہوئی۔ **فلا بد من سبب یبتنی علیہ**
الفرقة۔ تو کوئی سبب یہان ضرور ہی جسپر اس جدائی کی بنیاد قائم ہو ف حالانکہ یہان دو باتین ہین ایک اسلام لانا دوم
انکار کرنا۔ اب انہین غور کرنا ضرور ہی۔ **والاسلام طاعة لا یصلح سببا لها**۔ اور اسلام لانا تو فرمانبرداری ہی وہ جدائی
کا سبب نہین ہوسکتا ف تو اسلام لانے والے کا کچھ قصور نہین ہی۔ **فیعرض الاسلام**۔ تو اسلام پیش کیا جاوے
ف یعنی دوسرے پر اسلام پیش کیا جاوے تاکہ اسکی طرف سے بھلا یا برا سبب ظاہر ہو۔ پس اگر وہ اسلام لایا تو ازدواج کا سبب
خیر ظاہر ہوا۔ **لیحصل المقاصد بالاسلام**۔ تاکہ مقاصد نکاح کے بذریعہ اسکے اسلام لانے کے حاصل ہون ف اور اگر منکر
ہوا تو سبب شر وبد انتظامی ظاہر ہوا لہذا پیش کرنا واجب ہوا تاکہ وفاق وازدواج ظاہر ہو۔ **او یثبت الفرقة بالاباء**۔ یا
انکار کی وجہ سے جدائی ظاہر ہو ف اس سے معلوم ہوا کہ سبب فرقت کا دوسرے کا انکار ہی اور وہ جبھی ظاہر ہوگا کہ اسپر اسلام
پیش کیا جاوے تو پیش کرنا واجب ہوا۔ اور اسمین ذمیون سے تعرض نہین کیونکہ انکی مصلحتون کا مدار اسی پر ہی تو اسمین اصلاح
ہو نہ تعرض فافہم۔ م۔ **وجہ قول ابی یوسف ان الفرقة بسبب یشترک فیہ الزوجان**۔ اور قول ابو یوسف کی وجہ
یہ ہی کہ جدائی کا وقوع ایسے سبب سے ہوا جسمین جورو اور مرد دونون شریک ہین ف جورو اسلام لائی اور مرد منکر ہوا تب
فرقت ہوئی۔ اور معلوم ہی کہ طلاق کا سبب صرف مرد ہوتا ہی۔ **فلا یکون طلاقا کالفرقة بسبب الملک**۔ تو یہ جدائی
کچھ طلاق نہوگی جیسے وہ جدائی جو مالک ہو جانے کے سبب سے ہوتی ہی ف مثلا جورو نے اپنے شوہر غلام کو خریدا یا برعکس
تو یہ فسخ نکاح ہی نہ طلاق بالاتفاق۔ اس دلیل کا جواب یہ ہی کہ عورت اسلام لانے مین محض مطیع ہی وہ کچھ بھی سبب فرقت
نہین ہوسکتی ہی م۔ **ولهما انه بالاباء امتنع عن الامساک بالمعروف مع قدرته علیہ بالاسلام**۔ اور امام ابو حنیفہ
ومحمد کی دلیل یہ ہی کہ شوہر بوجہ اسلام سے انکار کرنے کے عورت کو بطور معروف رکھنے سے ممتنع ہوا حالانکہ وہ اسلام لاکر اسکو اچھی
طرح رکھ سکتا تھا۔ ف تو گویا اسنے کہا کہ مین اس عورت کو اپنی زوجیت مین عمداً نہین رکھونگا۔ **فینوب القاضی منابہ**
فی التسریح۔ تو عورت کو رہا کرنے مین قاضی اسکا قائممقام ہوا۔ **کما فی الجب والعنة**۔ جیسے مرد کی مجبوب وعنین ظاہر ہونے
مین ہو ف کہ عنین ومجبوب نے گویا کہا کہ مین اس عورت کو بطور معروف نہین رکھ سکتا۔ پس قاضی تفریق کردیتا ہی اسمین تفریق

طلاق ہوتی ہی اسی طرح یہان مرد کی جانب سے تفریق طلاق ہی رہی یہ صورت کہ جب مرد مسلمان ہوا اور عورت منکرہ ہوئی تو طلاق نہین
اما المرأۃ فلیست باہل للطلاق فلا ینوب منابہا عندا بارہا۔ پس عورت تو طلاق دینے کی لیاقت نہین رکھتی تو اسکے
انکار کرنے کے وقت قاضی اسکا قائمقام نہین ہوگا ف۔ بلکہ خود عورت ہی باعث فرقت ہوکر جدا ہوگئی۔ ثم اذا فرق القاضی
بینہما بابائہا۔ پھر جب قاضی نے عورت کے انکار کی وجہ سے دونون مین جدائی کر دی ف۔ تو دیکھا جاوے کہ عورت مدخولہ ہوچکی ہی
یا نہین۔ فلہا المہران کان دخل بہا لتاکدہ بالدخول۔ پس اگر مدخولہ ہوچکی ہی تو عورت کے واسطے پورا مہر ہی کیونکہ وہ دخول
کی وجہ سے متقرر ہوچکا تھا۔ وان لم یکن دخل بہا فلا مہر لہا لان الفرقۃ من قبلہا والمہر لم یتاکد۔ اور اگر وہ مدخولہ نہین
ہوچکی تو اسکے واسطے کچھ مہر نہین ہوگا کیونکہ جدائی تو عورت ہی کی طرف سے آئی ہی اور مہر ہنوز متقرر نہین ہوچکا ف۔ تاکہ ساقط نہوسکے
پس ساقط ہوگیا۔ فاشبہ الردۃ والمطاوعۃ۔ تو عورت کا یہ انکار بمانند مرتد ہوجانے اور مطاوعت کرنے کے ہوگیا ف۔ یعنی
اگر غیر مدخولہ عورت اسلام سے پھر کر مرتدہ ہوگئی تو اسکے واسطے کچھ مہر نہین ہوتا اور اگر اسنے اپنے شوہر کے پسر کا شہوت سے بوسہ لیا یا اسکی
مطاوعت کرلی یعنی اسنے اس عورت سے بدکاری کا قصد کیا اور عورت اسکی مطیع بنگئی کہ زبردستی نہین ہوئی تو عورت کا مہر غیر متقرر
ساقط ہوگیا۔ م۔ واذا اسلمت المرأۃ فی دار الحرب وزوجہا کافر۔ اور اگر کوئی عورت دار الحرب مین اسلام لائی حالانکہ
اسکا شوہر کافر ہی۔ او اسلم الحربی وتحتہ مجوسیۃ۔ یا دار الحرب کا کوئی مرد مسلمان ہوگیا حالانکہ اسکے تحت مین مجوسیہ عورت ہی ف۔ یا بت پرست
عورت ہی غرضکہ کتابیہ نہین ہی۔ لم یقع الفرقۃ علیہا حتی تحیض ثلث حیض ثم تبین من زوجہا۔ تو دونون صورتون مین خواہ عورت
مسلمان ہوئی یا مسلمان مرد کے تحت مین پڑی) اُس عورت پر فرقت نہین واقع ہوگی یہانتک کہ اسکو تین حیض آجاوین پھر اپنے شوہر سے بائنہ ہوجائیگی
وہذا لان الاسلام لیس سببا للفرقۃ والعرض علی الاسلام متعذر لقصور الولایۃ۔ اور یہ حکم تین حیض کا اسوجہ سے ہی کہ اسلام لانا تو فرقت
کا سبب نہین اور کافر کو اسلام پر پیش کرنا اسواسطے محال کہ حاکم اسلام کی ولایت نہین ہی۔ ولابد من الفرقۃ دفعا للفساد۔ حالانکہ باہمی فساد
دور کرنے کے واسطے دونون مین جدائی ہونا ضروری ہی ف۔ اور سبب تو دوسرے کا اسلام سے انکار کرنا تھا اور وہ یہان نہین نکلتا اور شرط جدائی
کی تین حیض ہین۔ فاقمنا شرطہا وہو مضی الحیض مقام السبب۔ تو ہمنے فرقت کی شرط یعنی تینون کے گذرنے کو سبب کا قائم مقام کردیا
کما فی حفر البیر۔ جیسے کنوان کھودنے مین ہی ف۔ کہ شرط کو قائم مقام سبب کیا بوجہ تعذر کے۔ صورت یہ کہ ایکنے عام راستہ
یا غیر ملک مین کنوان کھود دیا۔ پھر اسمین آدمی یا جانور گر کر مر گیا تو کھودنے والا ضامن ہی۔ پھر اصل مین گرنے کا سبب تو آدمی یا جانور کا
جسمانی بوجھ ہی اسی سبب سے وہ گرا اور رہا گڑھا کھودنا تو وہ شرط تلف ہی کیونکہ زمین روکے تھی۔ کھودنے والے نے وہان سے روک
دور کردی پھر یہ معلوم ہی کہ یہان ظلم موجود ہی جسکے واسطے ضمان واجب ہی پھر ضمان کو اصلی سبب کی طرف نسبت کرنا محال اسواسطے کہ بوجھ تو
پیدائشی طبعی ہی اسمین کوئی ظلم نہین اور یون ہی چلنا بلاشبہہ مباح ہی تو انکی وجہ سے ضمان نہین ممکن ہی اور علت معارض شرط نہین
اور شرط کو ایک مشابہت علت کے ساتھ ہوا کرتی ہی اس بات مین کہ حکم کا متوجہ ہونا جیسے بواسطہ علت ہوتا ہی بواسطہ شرط بھی ہوتا ہی
باین معنی کہ جب شرط پائی جاوے حکم متعلق ہوگا پس جب یہان علت اس لائق نہین کہ ظلم وتعدی کا حکم اسکی طرف نسبت ہوسکے اور شرط
اس لائق ہی اور معارض نہین ہی تو ہمنے شرط کو علت کے قائمقام کردیا ملخص النہایۃ وکنز الانوار۔ پس جب علت کے متعذر ہونے پر
شرط قائمقام علت ہوجاتی ہی تو دار الحرب کی زوجہ یا شوہر مسلمان ہونے مین بھی انکا اسلام جو سبب فرقت ہی متعذر ہونے پر ہمنے شرط
فرقت یعنی تین حیض گذرنے کو اسکے قائمقام کردیا۔ م۔ ولا فرق بین المدخول بہا وغیر المدخول بہا۔ اور عورت خواہ مدخولہ ہو
یا غیر مدخولہ ہو ہمارے نزدیک کچھ فرق نہین ف۔ دونون مین یہی حکم ہی کہ تین حیض کے بعد فرقت واقع ہوگی کیونکہ اصلی علت متعذر
ہی تو قائمقام علت مین تفصیل نہین ہوسکتی۔ والشافعی یفصل کما مر لہ فی دار الاسلام۔ اور شافعی رح ویسی ہی تفصیل کرتے
ہین جیسے انکا قول دار الاسلام مین گذرا ف۔ یعنی ذمیہ عورت کی صورت مین اسطرح کہ غیر مدخولہ صرف اسلام ہی سے منقطع ہوجائیگی

ف۔ دارالحرب کفرستان جہان کا حاکم کافر ہو دار اسلام جہان کی عادت مین غیر ہو ۱۲

اور مدخولہ مین تین حیض یا تین طہر گزرنا شرط ہی۔ جواب یہ کہ شافعی رح کے قول کا مدار اسلام کو علت فرقت قرار دینے پر ہی اور وہ دار الحرب مین حقیقۃً موجود ہی متعذر نہیں تو وہان بھی تفصیل ممکن ہی اور پہلے معلوم ہو چکا کہ ہمارے نزدیک اسلام لانا مین طاعت ہی کچھ موجب سزا کے فرقت وغیرہ بالکل نہیں ہی۔ م۔ واذا وقعت الفرقۃ والمرأۃ حربیۃ۔ اور جب یہ فرقت واقع ہوئی (بعد تین حیض کے) اور عورت حربیہ ہی ف۔ اسلام نہیں لائی ہی بلکہ صرف اسکا شوہر مسلمان ہوا ہی۔ فلا عدۃ علیہا۔ تو اس حربیہ عورت پر کچھ عدت نہیں ہی ف۔ یعنی تین حیض مذکورہ تو فرقت واقع ہونے کے لیے ایک مدت تھی اور بعد فرقت ہو جانے کے عدت لازم ہوتی ہی تو وہ عورت جب حربیہ ہی تو بالاجماع اسپر عدت کچھ نہیں ہی اگرچہ مدخولہ ہو۔ وان کانت ہی المسلمۃ۔ اور اگر اسلام لانے والی یہی عورت ہو ف۔ اور شوہر حربی کافر رہا ہو اور تین حیض کی مدت کے بعد فرقت واقع ہوئی۔ فکذلک عند ابی حنیفۃ رح۔ تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہی ف۔ کہ مسلمہ عورت پر کچھ عدت واجب نہیں ہی۔ خلافا لہما وسیاتیک انشاء اللہ تعالیٰ برخلاف قول صاحبین کے اور عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ آویگا۔ ف۔ اس عورت کے بیان مین جو دار الحرب چھوڑ کر دار الاسلام مین ہجرت کرے۔ پھر یہ سب اس جورو مرد مین ہی کہ ایک کے اسلام لانے سے دونون کا اجتماع ممتنع ہو جاوے۔ واذا اسلم زوج الکتابیۃ فہما علی نکاحہما۔ اور جب کتابیہ عورت کا شوہر نصرانی یا یہودی مثلاً مسلمان ہو گیا تو یہ دونون اپنے نکاح پر قائم ہین۔ لانہ یصح النکاح بینہما ابتداء فلان یبقی اولی۔ کیونکہ عورت کتابیہ و شوہر مسلمان دونون مین ابتداء نکاح ہونا صحیح تھا تو باقی رہنا بدرجہ اولی درست ہی ف۔ بخلاف اسکے اگر زوجہ کتابیہ مسلمان ہو گئی اور شوہر کتابی مثلاً نصرانی یا یہودی رہا اجتماع متعذر رہی۔ الحاصل عورت جب مسلمان ہو جاوے تو شوہر کا کسی ملت شرک و کفر پر ہونا متعذر ہی اور مرد جب مسلمان ہو جاوے تو عورت کتابیہ کے سوا باقی کل ملتون کی عورت متعذر رہی۔ پھر واضح ہو کہ شوہر و زوجہ مین دار الحرب و دار الاسلام کی راہ سے وطن بنانے کی جدائی معتبر ہی قال واذا خرج احد الزوجین الینا من دار الحرب مسلما۔ فرمایا اور جب شوہر و زوجہ مین سے کوئی ایک مسلمان ہو کر دار الحرب سے ہماری جانب یعنی دار الاسلام کی جانب نکل آیا۔ وقعت البینونۃ بینہما۔ تو ان دونون کے نکاح مین قطعی جدائی واقع ہو گئی وقال الشافعی رح لا تقع۔ اور شافعی رح نے کہا کہ جدائی نہین واقع ہوگی۔ ولو سبی احد الزوجین۔ اور اگر جورو اور مرد مین سے ایک گرفتار کیا گیا ف۔ باین طور کہ اہل اسلام کے لشکر نے دار الکفر پر جہاد کیا اور حربی جورو کو یا اسکے شوہر کو گرفتار کر لیا وقعت البینونۃ بینہما بغیر طلاق۔ تو ان دونون مین بغیر طلاق کے جدائی واقع ہو جائیگی۔ وان سبیا معا۔ اور اگر دونون ساتھ ہی گرفتار ہوئے ف۔ اگرچہ شوہر کو ایک غازی نے اور جورو کو دوسرے غازی نے جو اسی لشکر کا ہی گرفتار کیا۔ لم تقع البینونۃ تو جدائی نہین واقع ہوگی ف۔ حتی کہ اگر دونون اپنے حال پر چھوڑے جاوین تو انکا نکاح قائم ہی حتی کہ مسلمان ہو جاوین تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاوینگے۔ وقال الشافعی وقعت۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونون مین جدائی واقع ہو جائیگی۔ فالحاصل ان السبب ہو التباین دون السبی عندنا۔ پس حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک جدائی کا سبب تباین ہی نہ گرفتاری ف۔ یعنی ایک دار الکفر مین ہو اور دوسرا دار الاسلام مین ہو تو جدائی واقع ہوگی اور گرفتاری موجب جدائی نہیں ہی۔ وہو یقول بعکسہ۔ اور امام شافعی رح اسکے برعکس فرماتے ہین ف۔ یعنی قید ہونا دونون مین جدائی کا سبب ہی اور دار الحرب و دار الاسلام مین مختلف ہونا سبب نہین ہی۔ لہ ان التباین اثرہ فی انقطاع الولایۃ وذلک لا یوثر فی الفرقۃ۔ امام شافعی کی دلیل یہ کہ دارین کا تباین ہونا ایسی چیز ہی جسکا اثر ولایت منقطع ہونے مین ہی اور یہ انقطاع کچھ جدائی مین موثر نہین ہوتا۔ کالحربی المستامن۔ جیسے دار الحرب والا امان لیکر دار الاسلام مین آیا۔ والمسلم المستامن۔ اور جیسے مسلمان امان لیکر دار الحرب مین گیا ف۔ یعنی تباین الدار کا تحقق مستامن حربی و مستامن مسلم مین ہوتا ہی حالانکہ ان دونون مین سے کسی کی جورو بائن نہین ہو جاتی ہی ہان رعایت منقطع ہوئی۔ اور اس سے یہ مراد کہ اپنی جان و مال پر قابو سے نکل گیا۔ پس حاصل یہ کہ جب زوجین مین سے کوئی دار الاسلام کی طرف آیا پس اگر زوجہ

اپنے شوہر کے حق پر غلبہ کر کے نکلی ہو تو بالاجماع فرقت واقع ہو گی۔ اور اگر مراغمہ ہو کے نہین نکلی تو دونون مین سے کوئی خواہ مسلمان ہو کر
نکلا یا ذمی ہو کر یا پہلے امان سے آیا پھر خواہ اسلام لایا یا ذمی ہو گیا تو جدائی نہین واقع ہو گی تو دونون کے ساتھ ہی نکلنے مین بدرجہ اولی نہین واقع
ہو گی۔ یہی قول مالک و احمد کا ہی۔ مع۔ اما السبی فیقتضی الصفاء للسابی ولا یتحقق الا بانقطاع النکاح۔ رہا قید ہو جانا تو یہ مقتضی
ہی کہ قید کرنے والے کے لیے صاف خالص ہو جاوے اور یہ ممکن نہین مگر بانقطاع نکاح ف۔ تو قید ہونا موجب انقطاع و فرقت ہی خواہ
دونون ساتھ ہی قید ہون یا ایک فقط۔ ولہذا یسقط الدین عن ذمۃ المسبی۔ اور اسی جہت سے (کہ گرفتار شدہ خالص اسکا
ہو جاتا ہی) گرفتار شدہ کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہو جاتا ہی ف۔ پس یہ استدلال شافعی ہی کہ دارین کا جدا ہونا موجب فرقت نہین
اور قید ہونا موجب ہی۔ اور منجملہ استدلال منقول کے اول یہ کہ ابو سفیان رضی اللہ عنہ مکہ سے نکل کر مر الظہران مین ایمان لائے حالانکہ
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے جدید نکاح کرنے کا حکم نہ کیا دوم یہ کہ زینب بنت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا شوہر ابو العاص ابن الربیع
بعد ہجرت مدینہ کے تین برس یا چھ برس یا آٹھ برس بعد ایمان لایا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے پہلے نکاح پر بغیر کچھ بڑھائے
قائم کیا کما رواہ الترمذی و ابوداؤد و ابن ماجہ سوم یہ کہ اوطاس کی عورتین مع شوہرون کے قید ہوئین اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
کے منادی نے پکار دیا کہ کوئی شخص حاملہ سے نکاح نہ کرے حتی کہ وضع حمل ہو اور نہ غیر حاملہ سے حتی کہ اُسکو حیض آ جائے کما فی السنن عن
ابی سعید الخدری۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت قید ہو جائے وہ حلال ہو جاتی ہی اگرچہ شوہر کے ساتھ قید ہو۔ چہارم یہ کہ عکرمہ ابن
ابی جہل و حکیم بن حزام بروز فتح مکہ بھاگ گئے پھر دونون کی بیبیان مسلمان ہو کر انکو پھر لائین حالانکہ آپ نے اُنکو پہلے نکاح پر باقی
رکھا یہ سب استدلال شافعی رح ہی اور جواب اول یہ کہ اُسوقت ابو سفیان کا اسلام ٹھیک نہ تھا بلکہ بعد غزوہ حنین کے ٹھیک ہوا ہی
جواب دوم یہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی کل اولاد ابتدائے پیدائش سے بوجہ آپ کے ایمان کے مسلمان ثابت ہین پھر ابو العاص
سے جدائی کو دس سے زیادہ گذرے اور ابو العاص مکہ مین مشرک رہا یہان تک کہ تجارت کے لیے شام کی طرف نکلا اُسکو مسلمانون کے
گروہ نے گرفتار کر لیا اور مدینہ لائے وہ رات کو حضرت زینب کے پاس گیا اور التجا کی آپ نے بعد فہمائش کے اُسکو پناہ دیدی تب
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اہل لشکر سے اُسکے بارہ مین گفتگو فرمائی اور اُنھون نے اُسکا مال بھی واپس کر دیا وہ تمام مال لیکر
مکہ کو گیا اور جس کسی کی امانت تھی یا بضاعت تھی ہر ایک کو ادا کر دی اور آدمی مرد امین کریم مشہور تھے چنانچہ بعد ادا کے اہل مکہ سے کہا
کہ اب تمھارا میرے ذمہ کچھ نہین ہی اب مین گواہی دیتا ہون کہ لا الہ الا اللہ وان محمدا عبدہ و رسولہ بعد اسکے آنحضرت صلے اللہ علیہ
وسلم کی خدمت مین حاضر ہوئے اور آنحضرت نے جدید نکاح کے ساتھ زینب کر دیا چنانچہ جدید نکاح کی روایت صحیح ترمذی و ابن ماجہ و مسند
احمد مین موجود ہی اور نکاح اول پر دینے کے یہ معنی کہ مہر وغیرہ بدستور سابق رکھا اور یہ تاویل خوب ہی علاوہ برین موافق اصول
کیونکہ حدیث مثبت کو حدیث نفی پر تقدیم ہوتی ہی اور جواب سوم یہ کہ عورتون کا مع شوہرون کے قید ہونا ثابت نہین بلکہ ترمذی نے
روایت کی حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ سے کہ ہمنے اوطاس کی عورتین قید کین حالانکہ اُنکے شوہر اُنکی قوم مین موجود تھے یہ دلیل ہی کہ
عورتین تنہا قید ہوئین۔ جواب چہارم یہ کہ عکرمہ اور حکیم دونون ساحل کیطرف بھاگے تھے اور وہ حدود مکہ مین داخل ہی تو دار الاسلام
سے نکلنا ثابت نہوا ف۔ ولنا ان مع التباین حقیقۃ وحکما لا ینتظم المصالح فشابہ المحرمیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہی کہ
دار الاسلام و دار الکفر دونون کے حقیقۃ یا حکماً جدا ہونے سے مصلحتون کا انتظام نہین ہو سکتا تو محرمیت کے مشابہ ہو گیا ف
یعنی جیسے کسی ایسی عورت سے نکاح کرنا جو دائمی حرام ہی نکاح کی مصلحت ندارد کرتا ہی اسیطرح جب زوجین مین سے ایک دار الکفر مین
اور دوسرا دار الاسلام مین ہو تو جن مصلحتون سے نکاح کیا جاتا ہی اُنکا پورا ہونا ممکن نہین ہی اور گرفتاری جسکو تم موجب فرقت کہتے ہو
ٹھیک نہین ہی۔ والسبی یوجب ملک الرقبۃ۔ اور گرفتاری تو صرف رقبہ کا مالک ہونا واجب کرتی ہی۔ وہو لا ینافی النکاح
ابتداء فکذلک بقاء۔ اور گرفتاری ابتدا مین نکاح کی منافی نہین تو باقی ہونے کی حالت مین بھی منافی نہین ف۔ جیسے

اپنی باندی مملوکہ کا نکاح کر دیا تو جائز ہے اور جو چیز ابتدا سے جائز ہو وہ آیندہ باقی رہنے کی حالت میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ فصار کالشراء۔ تو گرفتار ہونا بمنزلہ خریدنے کے ہوگیا ف۔ جیسے زید کی منکوحہ باندی کو اُسکے مالک سے بکر نے خریدا تو زید کا نکاح بدستور باقی رہیگا اور یہ جو تم کہتے ہو کہ گرفتاری مین خالص ملک ہونے سے محل نہین رہیگا تو یہ کچھ ضرور نہین چنانچہ فرمایا۔ ثم ہو یقتضی الصفاء فی محل عملہ وہو المال لا فی محل النکاح۔ پھر گرفتاری تو اُسی محل مین صفائی چاہتی ہے جہان اُسکا عمل ہوا یعنے مال مین نہ محل نکاح مین ف۔ یعنی گرفتار شدہ کی ذات اُسکا خالص مملوک مال ہے اگرچہ اُسکی فرج کسی کے نکاح مین ہو جیسے اپنی باندی بیاہ دی۔ وفی المستامن لم یتباین الدار حکما لقصدہ الرجوع۔ اور رہا جو شخص امان لیکر آیا ہے اُسکے حق مین دار الحرب یا دار الاسلام حقیقۃ بدلا گر حکماً نہین بدلا کیونکہ اُسکا واپس جانے کا قصد ہے ف۔ ہان اگر مسلمان نے دار الحرب مین حربیہ سے نکاح کیا پھر اُس سے پہلے خود دار الاسلام کو نکل آیا تو وہ بائنہ ہوگئی اور اگر اس سے پہلے وہ نکل آئی تو نہین مگر آنکہ اسکو کوئی قہراً نکال لاوے بمف۔ واذا خرجت المرأۃ الینا مہاجرۃ۔ اور جب ہمارے دار الاسلام کی طرف جورو ہجرت کرکے نکل آئی ف۔ اور بالاتفاق شوہر سے جدائی واقع ہوئی۔ اور وہ حاملہ نہین ہے۔ جاز ان تتزوج ولا عدۃ علیہا عند ابی حنیفۃ رح۔ تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے کہ اس مہاجرۃ سے نکاح کر لیا جاوے اور مہاجرہ پر عدت واجب نہین ہے۔ وقالا علیہا العدۃ اور صاحبین نے کہا کہ اسپر عدت ہے ف۔ یعنی ایک حیض اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی بدلیل اوطاس کے قیدی عورتون کے جیسا کہ اوپر گزرا اور۔ لان الفرقۃ وقعت بعد الدخول فی دار الاسلام فیلزمہا حکم الاسلام۔ اس دلیل سے کہ دار الاسلام مین داخل ہو جانے کے بعد جدائی واقع ہوئی تو عورت پر اسلام کا حکم لازم ہوگا ف۔ بخلاف اسکے اگر حربی نے اسکو دار الحرب مین جدا کیا اسطرح کہ طلاق دیدی تو بالاجماع اسپر عدت نہین ہے۔ ف۔ ولابی حنیفۃ انہا اثر النکاح المتقدم وجبت اظہارا لخطرہ ولا خطر لملک الحربی۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ عدت تو نکاح سابق کا اثر ہے وہ اسکے احترام ظاہر کرنے کے لیے واجب ہوتی ہے اور حال یہ کہ حربی مرد کے ملک کا کچھ احترام نہین ف۔ بلکہ شرع نے اسکو ساقط کر دیا لقولہ تعالیٰ ولا جناح علیکم ان تنکحوہن۔ یہان تک کہ فرمایا۔ لا تمسکوا بعصم الکوافر۔ بمف۔ ولہذا لا تجب العدۃ علی المسبیۃ۔ اور اسی جہت سے جو عورت گرفتار کی گئی اسپر عدت واجب نہین ہوتی ف۔ یعنی بالاتفاق پھر واضح ہو کہ جب جدائی بوجہ تباین الدارین کے واقع ہو تو یہ عدت طلاق کا محل بقول ابو یوسف نہین رہتی اور امام محمد رح کے نزدیک رہتی ہے اور یہی اوجہ ہے۔ بمف۔ وان کانت حاملا لم تتزوج۔ اور اگر یہ مہاجرہ حمل سے ہو تو نکاح مین نہین لائی جائیگی ف۔ بلکہ بالاتفاق انتظار کیا جاوے۔ حتی تضع حملہا یہان تک کہ اسکو وضع حمل ہو ف۔ لیکن صاحبین کے نزدیک یہ بطریق عدت ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک بطور روک دور ہونے کے انتظار ہو۔ بمف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ یصح النکاح۔ اور امام ابو حنیفہ رح سے (حسن رح کی) روایت ہے کہ نکاح صحیح ہوگا۔ ولا یقربہا زوجہا حتی تضع حملہا کما فی الحبلی من الزنا۔ اور شوہر اس سے قربت نکریگا یہانتک کہ اپنا حمل جنے جیسے زنا سے حاملہ عورت مین حکم ہے۔ وجہ الاول انہ ثابت النسب۔ اول قول کی وجہ یہ کہ حمل ثابت النسب ہے ف۔ اور یہ اسی طرح کہ عورت اپنے کافر شوہر کی فراش صحیح تھی تاکہ اس سے وطی ممکن نہین۔ فاذا ظہر الفراش فی حق النسب یظہر فی حق المنع من النکاح احتیاطا۔ پس جب نسب کے بارہ مین عورت کا فراش ہونا ظاہر ہوا تو منع نکاح کے بارہ مین بھی احتیاطاً اسکا فراش ہونا ظاہر ہوا ف۔ پس جیسے وطی نہین کر سکتا اسی طرح نکاح بھی نہین کر سکتا۔ قال واذا ارتد احد الزوجین عن الاسلام وقعت الفرقۃ بغیر طلاق۔ فرمایا اور جب جورو مرد مین سے ایک شخص اسلام سے مرتد ہوگیا تو اونمین بغیر طلاق کے جدائی واقع ہوگئی بمف۔ حتی کہ بغیر اسلام وجدید نکاح کے حلال نہین۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد ان کانت الردۃ من الزوج فہی الفرقۃ بطلاق۔ اور امام محمد نے کہا

کہ اگر مرتد ہونا شوہر کیطرف سے ہو تو یہ جدائی بذریعہ طلاق ٹھہرے گی - وہو یعتبر بالا باء - اسلام محمد مرتد ہونے کو اسلام سے انکار کرنے پر قیاس کرتے ہیں
ف جبکہ جورو مسلمان ہوا اور شوہر اسلام سے انکار کرے تو یہ شوہر کی طرف سے طلاق ہے یونہی شوہر کا مرتد ہونا والجامع بینہما
اور دونون مین مشترک علت وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ف کہ جیسے انکار اسلام مین بطور معروف ساتھ رکھنے سے انکار ہے حتی کہ قاضی
قائمقام ہو کر چھوڑاتا ہے اسی طرح مرتد ہونے مین بطور معروف ساتھ رکھنے سے انکار ہے تو قاضی اسکا قائمقام ہو کر چھوڑیگا پس طلاق ہوگی
-۴- وابو یوسف مر علی ما اصلناہ فی الاباء - اور ابو یوسف اپنی اسی اصل پر چلے جو ہمنے انکار مین انکے واسطے بیان کی
ف کہ جدائی کا سبب جسمین جورو اور مرد کی شرکت ہو وہ مرد سے طلاق نہین ہوتا - عینی رح نے لکھا کہ یہ قاعدہ خلع سے ٹوٹتا ہے
کیونکہ خلع دونون کی رضامندی سے ہے - مین کہتا ہون کہ جواب ہوسکتا ہے کہ دونون کی شرکت سے غرض یہ کہ ہر ایک کسی امر کا مرتکب
ہو جو جدائی کی علت کا جزو ہو اور خلع مین صرف رضامندی ہے اور عورت کی طرف سے مال بعد طلاق مرد کے واجب الادا ہے
سوم - اگر کہو کہ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد کا اسلام سے انکار کرنا تو طلاق تھا اور یہان مرتد ہو جانا بمنزلہ انکار اسلام کے ہے
تو یہ بھی طلاق کیون نہوا جواب دیا کہ نہین - وابو حنیفۃ فرق بینہما - اور ابو حنیفہ نے انکار اسلام اور مرتد ہونے مین فرق رکھا ہے
ووجہہ ان الردۃ منافیۃ للنکاح لکونہا منافیۃ للعصمۃ - اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرتد ہونا نکاح کی منافی اسوجہ سے ہے کہ
ردت تو عصمت کی منافی ہے ف حتی بعد مرتد ہو جانے کے مرتد کی جان محفوظ محترم نہین رہتی بلکہ قابل قتل ہے حتی کہ اگر اسکو کوئی
قتل کردے تو اسپر قصاص و دیت نہین ہے - والطلاق رافع - اور طلاق فقط نکاح کو اٹھانے والا ہے ف کچھ منافی نکاح نہین
ہوتا حتی کہ بعد طلاق کے چاہے پھر نکاح کرے پس حاصل یہ کہ طلاق تو منافی نکاح نہین اور مرتد ہونا منافی ہے - فتعذر ان یجعل
طلاقا - تو محال ہوگیا کہ ارتداد کو طلاق قرار دیا جاوے - بخلاف الاباء - برخلاف اسلام سے انکار کرنے کے ف کیونکہ وہ اپنی
اصلی حالت کفر پر رہنا چاہتا ہے تو ذمی بنا رہا اور اسکا خون مباح نہین ہوا تو وہ منافی نکاح نہین - لانہ یفوت الامساک بالمعروف
فیجب التسریح بالاحسان - کیونکہ انکار کرنا تو معروف طریقہ کے ساتھ روک رکھنے کو ندارد کرتا ہے پس خوبی کے ساتھ چھوڑنا واجب
ہے ف اور یہی حکم ہے کہ فامساک بمعروف او تسریح باحسان الآیۃ - علی ما مر - چنانچہ اوپر گزرا - ولہذا تتوقف الفرقۃ بالاباء
علی القضاء ولا تتوقف بالردۃ - اور اسی فرق کی جہت سے جو فرقت بوجہ انکار کے ہو وہ قضاے قاضی پر متوقف ہوتی ہے لیکن
جو بوجہ ردت کے ہو وہ حکم قاضی پر متوقف نہین ہے - ثم ان کان الزوج ہو المرتد فلہا کل المہر ان دخل بہا او نصف المہر
ان لم یدخل بہا - پھر دیکھنا چاہیے کہ اگر شوہر ہی مرتد ہوگیا تو عورت کے واسطے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ دخول ہو چکا ہو یا نصف
مہر ہوگا اگر اسکے ساتھ دخول نہوا ہو - وان کانت المرأۃ ہی المرتدۃ فلہا کل المہر ان دخل بہا وان لم یدخل بہا فلا
مہر لہا ولا نفقۃ لان الفرقۃ من قبلہا - اور اگر عورت ہی مرتدہ ہوئی تو اسکے لیے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ دخول ہو چکا
ہو اور اگر دخول ابھی نہین ہوا ہے تو عورت کے واسطے نہ مہر ہوگا اور نہ نفقہ ہوگا کیونکہ جدائی تو اسی کی طرف سے پیدا ہوئی ہے - قال واذا
ارتدا معا ثم اسلما معا فہما علی نکاحہما استحسانا - فرمایا اور اگر دونون ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر دونون ساتھ ہی مسلمان ہو گئے
تو دونون اپنے نکاح پر رہینگے یہ حکم بدلیل استحسان ہے - وقال زفر یبطل لان ردۃ احدہما منافیۃ - اور زفر رح نے بدلیل قیاس
کہا کہ نکاح باطل ہوگا کیونکہ دونون مین ایک کا مرتد ہونا منافی نکاح تھا - وفی ردتہما ردۃ احدہما - اور دونون کے مرتد ہونے
مین ایک کا مرتد ہونا موجود ہے ف تو نکاح باطل ہوا - ولنا ما روی ان بنی حنیفۃ ارتدوا ثم اسلموا ولم یامرہم الصحابۃ
رضوان اللہ علیہم اجمعین بتجدید الانکحۃ - اور ہماری دلیل یہ کہ مروی ہے کہ بنو حنیفہ (قوم مسیلمہ کذاب کے) مرتد ہو گئے (سب
عورت مرد) پھر مسلمان ہو گیے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین نے انکو نئے سرے سے نکاح کرنے کا حکم نہین کیا ف اور اجماع صحابہ
رضی اللہ عنہم حجت ہے - والارتداد منہم واقع معا لجہالۃ التاریخ - اور مرتد ہونا ان سب سے ایک ساتھ واقع ہوا بوجہ تاریخ مجہول

ہونے کے ف یعنی یہ تاریخ معلوم نہین تھی کہ کون شخص پہلے مرتد ہوا اور کون عورت پیچھے مرتد ہوئی اور ایسی صورت مین بالاتفاق یہی حکم ہوکر قرار دیا جاوے کہ گویا یکبارگی مرتد ہوئے اور سبھون نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کیا حتی کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کا لشکر بھیجا۔ اور یہ قصہ صحاح کے روایات سے ماخوذ ہے۔ اسوقت کہ مع‍ا مسلمان ہوئے۔م۔ **ولو اسلم احدہما بعد الارتداد فسد النکاح بینہما**۔ اور اگر بعد معا مرتد ہوجانے کے ایک مسلمان ہوا (دوسرے سے پہلے) تو دونون مین نکاح فاسد ہوگا **لاصرار الآخر علی الردۃ لانہ مناف کابتدائہا**۔ کیونکہ دوسرا مرتد ہونے پر اڑا رہا کیونکہ وہ ابتداے ردت کیطرح منافی نکاح ہے ف ائمہ ثلثہ کے نزدیک ایک کا اسلام بعد دونون کے ارتداد کے مفسد نکاح نہین ہے ع۔(فروع) کافر مسلمان ہوا اور اسکے تحت مین دو بہنین یا چار سے زیادہ منکوحات ہین پس اگر ایک عقد مین نکاح ہو تو جدائی کر دیجاوے پھر جس سے چاہے نکاح کرے ورنہ جسکا نکاح سابق ہو وہ جائز رہا اور پچھلی بہن اور پانچوین کا فاسد ہوا۔ مف دہ۔ ایک مسلمہ صغیرہ کا نکاح ہوگیا تھا جب وہ بالغہ ہوئی تو اسکے سامنے اللہ تعالے عز وجل کے صفات مین سے ایک ایک اور ایمان کے ارکان مین سے ایک ایک ذکر کیا جاوے اگر وہ سب کا اقرار کرے تو مسلمہ ہے اور اگر کسی کا انکار کرے تو وہ مرتدہ کے حکم مین ہے نکاح فاسد ہوگیا پھر جب اقرار کرکے ایمان ٹھیک ہوجاوے تب تجدید نکاح کیجاوے۔ مف ہ د شرح العقائد۔

باب القسم

یہ باب قسم کے بیان مین ہے۔ ف قسم بالفتح یعنی عمل سے بانٹنا پھر جو باری ہر عورت کے حصہ مین پڑے وہ قسم بالکسر یعنی اسکا حصہ ہے مف۔ **واذا کان لرجل امراتان حرتان فعلیہ ان یعدل بینہما فی القسم**۔ اور جب ایک مرد کے دو عورتین آزاد ہون (یا زیادہ) تو اسپر واجب ہے کہ دونون کے درمیان برابری کرے بانٹنے مین ف اور آیندہ معلوم ہوگا کہ کن چیزون مین برابری واجب ہے۔ **بکرین کانتا او ثیبین او احدہما بکرا والاخری ثیبا**۔ خواہ دونون عورتین باکرہ ہون یا دونون ثیبہ ہون یا ایک باکرہ و ایک ثیبہ ہو ف اور مرد خواہ نر ہو یا خصی ہو یا عنین ہو یا مجبوب ہو خواہ مریض ہو یا تندرست ہو اور یون ہی عورت خواہ مریضہ ہو یا صحیحہ ہو اور خواہ حائضہ یا نفسا یا بخوف مجنونہ یا رتقاء و قرناء ہو یا صغیرہ قابل وطی ہو یا اس سے ظہار یا ایلا کیا ہو اور یون ہی مطلقہ رجعیہ بشرطیکہ رجعت کا قصد ہو۔ مف ت وغیرہ۔ **لقولہ علیہ السلام من کانت لہ امراتان ومال الی احدیہما فی القسم جاء یوم القیامۃ وشقہ مائل**۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد کے دو منکوحہ عورتین ہون اور اسنے بانٹنے مین ایک کی طرف جھکاو کیا تو قیامت مین آویگا اس حالت سے کہ اسکا آدھا دھڑ مائل ہوگا ف دوسری روایت مین ساقط ہوگا۔ یہی مراد ہے۔م۔ رواہ الاربعۃ والبزار وابن حبان والحاکم۔ پھر یہ قسم امور اختیاری مین ہے۔ **وعن عائشۃ رضہ ان النبی علیہ السلام کان یعدل فی القسم بین نسائہ وکان یقول اللہم ہذا قسمی فیما املک فلا تواخذنی فیما لا املک**۔ اور حضرت عائشہ رضہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اپنی عورتون مین برابری سے بٹوارہ کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ الٰہی یہ میرا بٹوارہ ایسے امر مین ہے جسکا مین مالک ہون پس مجھے مواخذہ نہ فرمائیو ایسے امر مین جسکا مین نہین مالک ہون۔ **یعنی زیادۃ المحبۃ**۔ یعنی محبت کی زیادتی مین ف تو معلوم ہوا کہ اگر کسی بی بی سے محبت زیادہ ہو تو ماخوذ نہوگا۔ رواہ الاربعۃ واحمد وابن حبان والحاکم۔ **ولا فصل فیما روینا**۔ اور جو ہمنے روایت کی اسمین کوئی تفصیل نہین ہے ف یعنی خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو اور یون ہی مسلمہ و کتابیہ مین تفصیل نہین ہے۔ت۔ **والقدیمۃ والجدیدۃ سواء**۔ اور پرانی عورت اور نئی عورت بھی برابر ہے۔ **لاطلاق ما روینا**۔ بدلیل اطلاق حدیث کے جو ہمنے روایت کی ف کہ اسمین قدیمہ و جدیدہ کی کوئی تفصیل نہین ہے سب مین برابری شرط ہے۔ **ولان القسم من حقوق النکاح ولا تفاوت بینہن فی ذلک**۔

ہو اس دلیل سے کہ تجوارہ تو نکاح کے حقوق سے ہی اور اس حق مین سب عورتین مساوی ہین ف خواہ قدیمہ ہون یا جدیدہ ہون
شافعی و اہل حدیث کے نزدیک جدیدہ جب اسکی پاس داخل کیجاوے پس اگر باکرہ ہو تو سات روز تک اسکے پاس رہے اور یہ
مدت اسکے لیے خاص کرے اور اگر ثیبہ ہو تو تین روز اسکے واسطے خاص کرے پھر اپنی عورتون مین باری کرے کیونکہ انس رضی اللہ
عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے باکرہ کے واسطے سات روز اور ثیبہ کے واسطے تین روز مقرر کیے ہین - رواہ الدارقطنی
والبزار - اور کہا کہ سنت ہی کہ جب ثیبہ پر باکرہ کو بیاہ لاوے تو اسکے پاس سات روز قیام کرے پھر باری بانٹے اور اگر ثیبہ کو بیاہ لاوے
تو اسکے پاس تین روز قیام کرے پھر باری بانٹے - رواہ البخاری ومسلم - اور اسکا مصداق حضرت ام سلمہ وغیرہا کی تزویج مین موجود
اور شیخ ابن الہمام نے معنی قیاسی کے ساتھ اطلاق حدیث عائشہ رض کو قوت دی اور قولہ تعالے ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النسا
ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل الآیہ سے عدل کی فرضیت نکالی لیکن مخفی نہین کہ آیت مین منصوص یہ ہی کہ تعدیل حقیقی تم سے ممکن نہین اور
غایہ تحریر المقام یہ ہی کہ عدل کے بارہ مین اصل حدیث عائشہ رض ہی اور وہ ہر فرد پر واجب ہونے سے بقوت مشہور ہی لو وہ اپنے
اطلاق پر ہی اور حدیث انس رض محتمل ہی کہ یہ مراد ہو کہ سات روز اسکے پاس اور اسی طرح سات کی باری سبکے لیے کرے یا تین روز اور
یہی باری سبکے لیے کرے لہذا ہمنے اطلاق کو مجمع رکھا کہ اسمین احتیاط ہو لیکن لازم آتا ہی کہ انس رض کی حدیث مین اگر خصوصیت
مراد ہو تو باکرہ یا ثیبہ کا حق ضائع ہوگا اور حق واللہ اعلم یہی قول ہی - اور اسی طرف ابن الہمام رح کا میلان ہی - م - اگر کسی سے گذشتہ
ایام مین ظلم ہوگیا تو اسکا استغفار کرے اور آیندہ سے باری باندھے اور اگر قاضی کے مقرر کرنے پر اسنے مخالفت کی تو قاضی اسکو
تعزیر دے بدون قید کے الجوہرہ - باری والی عورت کے سوا دوسری عورت سے جماع نکرے جسکی باری نہو اور رات مین اسکے پاس
نجاوے مگر بطور عیادت مرض کے ہان مرض شدید ہو اور کوئی مونس نہو تو اسکے پاس تا صحت یا موت تک اقامت
کرے الجوہرہ - اور جب حضرت صلعم بیمار ہوئے تو عورتون سے اجازت لی کہ حضرت عائشہ رض کے یہان رہین - ف - والاختیار
فی مقدار الدور الی الزوج لان المستحق ہو التسویۃ دون طریقہا - اور دور کے مقدار کا اختیار شوہر کا ہی کیونکہ جو چیز
مستحق ہی وہ تو برابری ہی نہ برابری کا طریقہ ف پس شوہر جس طریقہ سے چاہے برابری رکھے - م - چاہے ایک رات دن کی باری
مقرر کرے چاہے دو رات دن اور چاہے تین رات دن کی لیکن اس سے زیادہ ایک کے پاس بدون اجازت دوسری عورت کے نہ
ٹھہرے الخلاصہ - تو حاصل یہ ہوا کہ تین رات دن تک مین باری کا دورہ مقرر کرنا مرد کے اختیار مین ہی مگر جو دورہ ہو سب مین برابر
ہو - م - والتسویۃ فی البیتوتۃ - اور برابر رکھنا تو رات کو رہنے مین ہی - لا فی المجامعۃ - مجامعت کرنے مین نہین ہی - لانہا تبتنی
علی النشاط - کیونکہ مجامعت کرنا تو نشاط خاطر پر موقوف ہی ف اور حق عورت تو ایک مرتبہ کرنے کے بعد ساقط ہوگیا لیکن از راہ
دیانت گاہ گاہی واجب ہی حتی کہ چار ماہ کا ناغہ نہو مگر جبکہ عورت رضامند ہو - اور کثرت جماع سے منع کر دیا جائیگا مگر اسی قدر کہ عورت
اسکو برداشت کر سکے - م ف ع د - واضح ہو کہ جیسے رات کو رہنے مین برابری واجب ہی اسی طرح کھانے پینے مین برابری واجب ہی
ف ت - مین کہتا ہون کہ یہ نفقہ کے معنی مین ہی اور رہا ہدیہ تو صحیح مین روایت ہی کہ جو دن آنحضرت صلعم کا حضرت عائشہ رض کی باری
کا ہوتا تھا اُسی روز لوگ ہدیہ بھیجا کرتے تھے پس اسمین ہدیہ والون کا اختیار رہا - م - اور جس شخص کا کام رات مین ہو جیسے چوکیدار
تو شافعیہ نے کہا کہ وہ دن کی باری مقرر کرے اور یہ خوب ہی - و - یہ سب اسوقت کہ دونون منکوحہ آزاد ہون - وان کانت احدیہما
حرۃ والاخری امۃ - اور اگر ایک منکوحہ آزادہ ہو اور دوسری منکوحہ باندی ہو ف یعنی غیر کی باندی ہو تو باندی کے لیے آزادہ
کا نصف ہی - فللحرۃ الثلثان من القسم وللامۃ الثلث - پس آزادہ کے لیے قسم مین سے دو تہائی ہی اور باندی کے لیے ایک
تہائی ہی - بذلک ورد الاثر - اسی کے ساتھ اثر وارد ہی ف رواہ ابن ابی شیبۃ وعبد الرزاق والدارقطنی والبیہقی عن علی کرم اللہ
وجہہ اور اسکے اسناد مین منہال بن عمرو راوی ہی - تقریب مین لکھا کہ صدوق ہی اکثر اسکو وہم ہو جاتا ہی اس سے بخاری نے غیر صحیح مین

وسنن اربعہ میں حدیث لی - لیکن عباد بن عبداللہ الاسدی دوسرا راوی ہے اسمین اکثرون نے جرح کی اور تقریب مین ضعیف کہا -
ابن الہمام نے لکھا کہ یہی فیصلہ کیا حضرت ابو بکر و علی رضی اللہ عنہما نے اور منہال بن عمرو اور ابن ابی لیلے دونون ثقہ حافظ ہین تو ابن
جوزی کا ضعیف کہنا ساقط ہوگیا - مین کہتا ہون بلکہ بیہقی نے سعید بن المسیب و سلیمان بن یسار دونون فقہاے مدینہ منورہ سے یہی
روایت کیا تو وہم منہال دور ہوگیا لہذا مالک و شافعی و احمد سے بھی یہی ایک روایت ہے اگرچہ دوسری روایت مین حرہ و باندی برابر
ہین - لیکن ہمارے اصول مین اتباع اثر اولی ہے - **ولان حل الامۃ انقص من حل الحرۃ** - اور اسلیئے کہ باندی کا حل یعنی
حقوق کا مرتبہ بہ نسبت آزادہ کے کمتر ہے - **فلا بد من اظہار النقصان فی الحقوق** - تو نقصان حقوق ظاہر کرنا ضرور ہوا - **و
المکاتبۃ والمدبرۃ وام الولد بمنزلۃ الامۃ لان الرق فیہن قائم** - اور اگر منکوحہ کسی غیر کی مکاتبہ یا مدبرہ یا ام الولد ہو تو وہ
بمنزلہ غیر کے باندی کے ہے کیونکہ انمین بھی رقیت قائم ہے - **قال ولا حق لہن فی القسم حالۃ السفر فیسافر الزوج بمن شاء
منہن** - قدوری نے کہا کہ سفر کی حالت مین منکوحات کا کوئی حق قسم مین نہین ہے تو شوہر انمین سے جسکے ساتھ چاہے سفر کرے -
والاولی ان یقرع بینہن فیسافر بمن خرجت قرعتہا - اور بہتر یہ کہ انمین قرعہ ڈالے تو جسکا قرعہ نکلے اسکے ساتھ سفر کرے -
وقال الشافعی القرعۃ مستحقۃ لما روی ان النبی علیہ السلام کان اذا اراد سفرا اقرع بین نسائہ - اور شافعی رح
کہتے ہین کہ قرعہ ڈالنا مستحق یعنے حق واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلعم سے مروی ہے کہ جب سفر کا ارادہ کرتے تو اپنی بیبیون مین قرعہ ڈالتے
تھے **ف** - رواہ الستہ اور اس سے صرف قرعہ ڈالنا ثابت ہوا اور یہ تو ہم بھی کہتے ہین - **الا انا نقول ان القرعۃ** - مگر ہم کہتے ہین
کہ یہ قرعہ ڈالنا **ف** کچھ واجب نہین تھا بلکہ - **لتطییب قلوبہن** - بیبیون کے دل خوش کرنے کو تھا - **فیکون من باب
الاستحباب** - تو مستحب کی قسم سے ہوا - **وہذا لانہ لا حق للمرأۃ عند مسافرۃ الزوج** - اور استحباب پر محمول کرنا اسواسطے
کہ شوہر کے مسافر ہونے کی حالت مین جورو کا کچھ حق نہین ہے - **الا یری ان لہ ان لا یستصحب واحدۃ منہن فکذا لہ ان یسافر
بواحدۃ منہن ولا یحتسب علیہ بتلک المدۃ** - کیا نہین دیکھتے کہ مرد کو اختیار ہے کہ جورؤن مین سے کسی کو اپنے ساتھ نہ لیجاوے
تو اسی طرح اسکو اختیار ہے کہ ایک کو لیجاوے اور یہ مدت اسپر محسوب نہو گی **ف** - لیکن مترجم کہتا ہے کہ ہان کسی کو ساتھ نہین لینا تو برابری
ہے بخلاف ایک کے ساتھ لینے کے پھر مین نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام نے یہی اعتراض کیا اور لکھا کہ دلیل یہی کہ آنحضرت صلعم کا قرعہ ڈالنا
کچھ واجب ہونے کی دلیل نہین کیونکہ مطلق فعل ہے اور بیان تو استحباب کا قرینہ یہ موجود ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم پر باری باندھنا
خود واجب نہ تھا کما فی قولہ تعالے ترجی من تشاء منہن الآیۃ - علاوہ برین سفر مین بعض پر حفاظت و دانائی کا اعتماد ہوتا ہے اور بعض
پر نہین ہوتا تو کچھ قرعہ واجب نہوا - **ع** - **وان رضیت احدی الزوجات بترک قسمہا لصاحبتہا جاز** - اور اگر زوجات
مین سے کوئی زوجہ اپنے حصہ کو اپنی کسی سوت کے لیے چھوڑنے پر راضی ہوئی تو جائز ہے - **لان سودۃ بنت زمعۃ رضی اللہ
عنہا سألت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان یراجعہا وتجعل یوم نوبتہا لعائشۃ رضی اللہ عنہا** - کیونکہ سودہ بنت زمعہ
رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ سودہ رض سے مراجعت فرماوین اور سودہ رض اپنی باری
کے دن کو حضرت عائشہ رض کے لیے کردینگی **ف** - پس آپ نے مراجعت کر لی رواہ البیہقی والحاکم لیکن صحیحین وغیرہ مین یہ اشعار
ہے کہ آپ نے طلاق نہین دی تھی صرف حضرت سودہ کو یہ خوف تھا تو انھون نے اپنا دن حضرت عائشہ رض کے لیے کر دیا - بہرحال یہ
جائز ہوا کہ اپنی باری کو سوت کے لیے کردے اور یہی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالے کا قول ہے - **ولہا ان ترجع فی ذلک لانہا اسقطت
حقا لم یجب بعد فلا یسقط** - اور اس عورت کو یہ اختیار ہے کہ اپنی باری دینے سے رجوع کرلے کیونکہ اسنے ایسا حق ساقط کیا جو ہنوز
واجب ہی نہین ہوا ہے تو وہ ساقط نہو جائیگا **ف** - جس دن کسی عورت کی باری ہو تو دن مین غیر باری والی کے یہان اسکے اصلاح
حال و پرداخت امور کے لیے جانا بدون اس سے وطی کے جائز ہے جیسا کہ سنن مین حدیث عائشہ رض مین صریح ہے - **ع** - وکذا فی الجوہرۃ

روا نہیں کہ سوتیں ایک مسکن میں جمع کرے مگر برضامندی - ایک کے سامنے دوسری سے وطی کرنا مکروہ ہی - مرد کو اختیار ہی کہ ہر وہ چیز جسکی بوسے اسکو ناگوار ہو اسکے کھانے سے اور اسکے ساتھ زینت کرنے سے منع کرے حتی کہ سبز مہندی سے - مرد عورت کو زینت چھوڑنے پر مار سکتا ہی یا وہ بلاوے اور عورت نہ آوے تو مارے بشرطیکہ وہ طاہرہ ہو اور جائز ہی کہ نماز اسکے فرائض چھوڑنے پر مارے مگر انکو ذمہ اور بغیر اجازت نکلنے پر مارے مگر جبکہ کسی واقعہ مین فتوی چاہتی ہو حالانکہ شوہر عالم نہیں و اسکو شوہر کا فتوی لانا منظور نہیں ہو معف ہمارے زمانہ مین احوط یہ کہ منع کیجاوے - م - عورت کو مجلس وعظ مین جانے سے منع کرے - اگر عورت کا باپ لنجا ہو اگرچہ کافر ہو اور کوئی برداخت کرنے والا نہیں تو عورت بغیر اجازت شوہر کے جاوے - بخلاف اسکے کسی شخص کی مان جوان ہو وہ باہر نکلتی ہو تو منع نہیں کرسکتا مگر جبکہ فجور کے لیے جانا معلوم ہو تو قاضی سے عرض کرے وہ اجازت دے تب منع کرے - معف - اگر عورت کو مرد واسطے جماع کے باربار بلاتا ہی اور عورت کو سرسے باربار نہانا مضر ہی تو برجندی نے شرح المختصر مین لکھا کہ جائز ہی کہ وہ سر سے نہانا لیکن شوہر کا حکم ماننا اسکو جائز نہیں ہی - م - مرد عابد کہ دن روزہ اور رات عبادت مین گذارتا ہو اسکو حکم ہوگا کہ اپنی بی بی کو صحبت سے مانوس کرے اسمین کوئی حد مقرر نہیں بلکہ احیاناً اسکی رعایت کرے القاضیخان اور یہی صحیح ہی البحر - اگر نکاح مین شرط کی کہ دوسری جورو کے پاس زیادہ رہیگا یا اسنے اپنا مال خرچ کرکے یہ ٹھہرایا یا مہر اسی شرط پر کم کیا یا شوہر نے مال خرچ کیا تو دوسرے کو اختیار ہی کہ اپنی باری طلب کرے اور مال رشوت ہی وہ واپس ہوگا اور یہ جائز نہیں ہی الخلاصۃ وغیرہ - اسکی ذاتی مملوکہ باندیون کے واسطے باری کا حق نہیں ہی لیکن جب دو زوجہ ہون تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باقی دو رات دن مین اپنی باندیون وام الولد مین سے جہان چاہے رہے اور اگر چار زوجات ہون تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باندیون کے پاس کچھ نہیں سوائے راہ راہ گذرنے کے مانند توقف کرے - قاضیخان م -

کتاب الرضاع

یہ کتاب دودھ پینے پلانے کے مسائل مین ہی - مرضعہ وہ عورت جو دودھ پلاوے - اور مترجم لکھتا ہی کہ رضیع یعنی نر بچہ دودھ پینے والا - اور رضیعہ مادہ لڑکی دودھ پینے والی - فطام دودھ چھوڑنا - مدت رضاعت دودھ پینے کے ایام - مزنیہ وہ عورت جس سے مرد نے زنا کیا ہو - واضح ہو کہ آبا و شرعاً وہ ہین جنکو عرف مین حقیقی کہتے ہین باپ اور باپ کا باپ دادا - وعلی ہذا - اولاد سگا بیٹا و بیٹی اسکا بیٹا و علی ہذا - م - رضاعت شرع مین چوسنا رضیع کا آدمیہ عورت کی چھاتی سے دودھ وقت مخصوص مین - مع - اور ان لفظون کو سمجھ لینا چاہیے کہ چوسنا خواہ بچہ خود چوس لے یا مرضعہ اسکو پلاوے خواہ عمداً ہو یا سہواً ہو - م - اور اسی کے ساتھ لاحق ہی دودھ کو حلق مین ڈال دینا یا ناک سے چڑھانا یا ٹپکانا - ق ھ - بالجملہ نقط منھ و ناک سے جوف مین بطور غذا پہونچنا شرط ہی - م د - اور دودھ کی جگہ نکل گیا زرد پانی جو باکرہ کی چھاتی سے نکلا ہو کیونکہ اس سے تحریم نہیں ہوتی معف - آدمیہ کہنے سے چوپایہ نکل گیا کیونکہ اگر دو بچہ کسی چوپائے گائے بکری وغیرہ سے پئین تو انمین رضاعت نہیں ہی اور مرد نکل گیا حتی کہ اگر کسی مرد کے دودھ نکل آیا اور اسنے کسی بچہ کو پلایا تو باجماع ائمہ اربعہ رضاعت نہیں ہی - م - بلکہ عورت ہو اگرچہ مردہ ہو الظہیریہ - اور اگرچہ بغیر بیاہی باکرہ ہو مگر نو برس یا زیادہ ہو نہ کم الجوہرہ اور اگر بیاہی عورت کے زرد پانی نکلا تو پینا حکماً رضاعت نہیں مگر احتیاطاً رضاعت ہی کہ شاید دودھ کی رنگت بگڑی ہو الخزانہ - اور رضاعت کا حکم جیسے دارالاسلام مین ہی دارالکفر مین بھی متحقق ہوگا حتی کہ اگر دارالکفر والے مسلمان ہوگئے تو جن دودھ شریکون مین انکا نکاح ہی فسخ کردیا جائیگا - الوجیز ھ قال قلیل الرضاع وکثیرہ سواء - فرمایا کہ رضاع کا قلیل و کثیر برابر ہی ف قلیل یہ کہ اسکے جوف تک پہونچ جانے کا تیقن ہو جاوے - القاضیخان - اور اگر چھاتی دی مگر چوسنے مین شک ہی تو حرمت نہیں ہوگی اور یہ ایسا ہی جیسے ایک لڑکی کو گانون کی ایک عورت نے دودھ پلایا لیکن مرضعہ معلوم نہیں کہ وہ کون عورت ہی پھر ایک مرد نے

اس لڑکی سے نکاح کیا تو صحیح ہے۔ عورتون پر واجب ہے کہ بغیر ضرورت ہر بچہ کو دودھ نہ پلاوین اور جسکو پلایا اسکو یاد رکھین اور مشہور کر دین
اور احتیاطاً لکھوا دین ت ھ۔ پس قلیل وکثیر رضاعت یکسان برابر ہین۔ **اذا حصل فی مدة الرضاع تعلق بہ التحریم**۔ جب
یہ رضاعت یکسان قلیل یا کثیر کہ مدت رضاعت کے اندر پائی جاوے تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہو جائیگی۔ **ف**۔ اور یہی امام مالک کا
قول ہے۔ ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ یہی اکثر فقہاء کا قول ہے بلکہ نووی رح نے کہا کہ جمہور کا بلکہ شیخ جصاص رازی حنفی اور ابن قدامہ حنبلی
نے کہا کہ لیث بن سعد نے فرمایا کہ مہد مین قلیل وکثیر رضاع باجماع المسلمین یعنے باجماع سلف محرم ہے۔ مع۔ **وقال الشافعی لا تثبت
التحریم الا بخمس رضعات**۔ اور شافعی رح نے کہا کہ تحریم نہین ثابت ہوتی مگر پانچ رضعہ سے **ف**۔ یعنی الگ الگ پانچ دفعہ بھر پیٹ
چوستا ہو اور کہا گیا کہ مراد پانچ بار ہر ایک دفعہ پر بچہ اکتفا کرے۔ **لقولہ علیہ السلام لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الاملاجة
ولا الاملاجتان**۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہین حرام کرتا ایک چوسنا اور دو چوسنے اور نہ ایک بار چوسانا اور نہ دو بار
چوسانا **ف**۔ کما فی صحیح مسلم وابن حبان تو معلوم ہوا کہ قلیل محرم نہین ہے۔ اور حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ جو قرآن مین نازل
ہوا اسمین دس رضعہ معلومات تھے کہ تحریم کرتے تھے پھر منسوخ ہو کر پانچ رضعات معلومات رہے جو تحریم کرتے تھے پس رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے وفات پائی درحالیکہ وہ قرآن کی قرات مین تھے۔ رواہ مسلم۔ اور ایک روایت مین ہے کہ وہ میرے ایک صحیفہ مین میرے
تخت کے نیچے تھے ہم تو آنحضرت صلعم کی وفات مین رہے بکری نے گھسکر کھا لیا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے استدلال بالکل صحیح نہین ہے
اول یہ کہ اسکے معنی یہ نہین ہو سکتے کہ وہ قرآن مین سے تلاوت ہوتا تھا کیونکہ قرآن مجموعہ باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم متواتر ہے اور کسی سے
اسکا خلاف ثابت نہین ہوا اور یہ امر ایسا نہین تھا کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اس سے واقف نہین ہوتے مع عورتون و مردون کے
کیونکہ انمین رضاعت گھر گھر نہایت کثرت سے جاری تھی اور اہل السنۃ بلکہ تمام فرقہاے اسلامیہ قطعاً متفق ہین کہ یہ قرآن وہی متواتر
ثابت ہے سواے روافض کے بلکہ روافض مین سے چند لوگون کے جو جہالت سے یہودی ابن سبا کی مراد پر چلے جسنے چاہا تھا کہ مثل انجیل
نصرانیہ کے اہل اسلام مین بھی یہ امر پھیل جاوے کہ انکا قرآن معتمد نہین بلکہ تحریف ہے حالانکہ اسکی کوئی راہ دو قطعی دلیل سے ممکن نہین
اول قولہ تعالے انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون۔ اللہ تعالے فرماتا ہے کہ ہم ہی نے یہ ذکر نازل فرمایا اور ہم ہی اسکی حفاظت کرنے والے
ہین۔ دوم متواترات بالکل قطعیات ہوتے ہین اور گزرے ہوے تمام پیغمبرون و شاہون و ملکون بلکہ موجودہ دور دراز ملکون کے ثبوت
مین تمام خلق کے نزدیک یہی متواترات حجت و علم ہے پس جب کرورون و سنکھون مسلمانون کے اجماع و تواتر سے یہی قرآن ہے تو اسمین
تحریف و نقصان کو قطعاً کچھ دخل نہین ہے اور کسی نے متواتر یا مشہور نقل نہین کیا کہ خمس رضعات قرآن مین اور نہ ہرگز شافعی اسکے
مدعی ہوئے غیر از ینکہ انکی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید مین جو رضاعت وارد ہے وہ لغت پر ہے یا لغت سے منقول ہو کر شرعی مین ہے جیسے صلوۃ
و زکوۃ کہ لغوی معنی سے نقل کر کے شرعی معنی مین آیا پس شافعی رح مدعی ہین کہ یہ لفظ بھی منقول ہوا اور دلیل نقل کی یہ حدیث حضرت
عائشہ رض ہے اور اسکے یہ معنی ہین کہ رضاعت جو قرآن مین تلاوت کی جاتی ہے وہ پانچ رضعات کے معنی مین ہے اسکو حضرت عائشہ رض نے
قرآن سے الگ لکھ رکھا تھا۔ اور ہم کہتے ہین کہ شاید حضرت عائشہ رض کے پانچ رضعات سے پانچ اقسام و احکام رضاعت ہونگے اور
سابق مین کچھ احکام میراث وغیرہ کے دیگر متعلق ہونگے بہر حال ہمارے نزدیک یہ لفظ کچھ صریح نہین کہ رضاعت لفظ منقول ہے اور شاید کہ یہی
تفصیل مراد ہو لیکن وہ منسوخ ہے چنانچہ ابن الہمام نے نقل کیا کہ ابن عباس رض نے کہا کہ یہ پہلے تھا پھر منسوخ ہوا اور ابن مسعود رض نے کہا
کہ رضاعت کے بارہ مین انجام کار یہ رہا کہ قلیل اور کثیر سب محرم ہے اور ابن عمر رض نے بھی اسی کے مانند بیان کیا۔ بالجملہ ہمارے نزدیک
تو اصل لغت سے نقل بدون مشہور کے ثبوت نہین ہوتی ہے۔ **ولنا قولہ تعالی وامہاتکم اللاتی ارضعنکم الآیۃ**۔ اور ہماری حجت
یہ قول الہی ہے وامہاتکم الآیۃ یعنی اور تمپر حرام کی گئین تمہاری وہ مائین جنہون نے تمکو دودھ پلایا **ف**۔ یہ خطاب تمام عرب کو ہے اور وے
اس سے یہی سمجھتے ہین کہ حلق سے دودھ اتارنا موجب رضاعت ہے تو یہ دلیل صریح ہے۔ **وقولہ علیہ السلام یحرم من الرضاع**

مایحرم من النسب - اور قول آنحضرت صلعم کہ حرام ہو جاتا ہی رضاعت سے جو حرام ہو جاتا ہی نسب سے ف رواہ البخاری و مسلم وغیرہما وہ حدیث جو حضرت عائشہ رض سے مروی ہی - ومن غیر فصل یہ آیت و حدیث بغیر تفصیل کے ہی ف آیت مین قلیل و کثیر مین کچھ فرق نہین کیا گیا پس مطلقا رضاعت خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو بحکم قرآن و حدیث محرم ہی - ولان الحرمۃ وان کانت لشبہۃ البعضیۃ الثابتۃ بنشوء العظم وانبات اللحم لکنہ امر مبطن - اور قیاسی اس دلیل سے کہ رضاعت کا محرم ہونا اگرچہ جزو ہو جانے کے شبہہ پر ہی جو ہڈی بڑھانے و گوشت اگانے سے ثبوت ہوتا ہی لیکن یہ باطنی امر ہی ف یعنی رضاعت کا تحریم کرنا اسوجہ سے ہوا کہ دودھ پینے سے رضیع مشابہ جزو مرضعہ کے ہو جاتا ہی کیونکہ مرضعہ کے دودھ سے اسکی ہڈی و گوشت پیدا ہوا لیکن یہ پیدائش امر باطنی ہی حتی کہ اگر پانچ رضعات پیے پھر اپنی ماں کا دودھ پیا تو بھی محسوس نہوا کہ کہاں کہاں ہڈی و گوشت بڑھا ہی لیکن عقلا معلوم ہی کہ ضرور اس غذا سے زیادتی ہوئی - فتعلق الحکم بالفعل الارضاع - تو حکم تحریم کا تعلق دودھ پلانے پر ہوا ف نہ کہ گوشت و ہڈی کا بڑھنا دیکھنے پر - اور دودھ پلانا قلیل و کثیر سب مین پایا گیا تو دونون طرح رضاع محرم ہوا - و ما رواہ مردود بالکتاب - اور جو شافعی رح نے روایت کیا وہ قرآن کے معارضہ مین رد ہی - او منسوخ بہ - یا قرآن کے ساتھ منسوخ ہی ف کیونکہ وہ قرآن یا متواتر نہین اور یہ قطعا معلوم کہ معارضہ حدیث صحیح مین ممکن نہین تو اسکے ساتھ قرآن منسوخ نہین ہو سکتا خصوص جبکہ جمہور سلف و خلف کا یہی عمل ہی تو ضرور ہوا کہ حدیث منسوخ ہی - پھر مصنف رح نے یہ شرط لگائی کہ رضاع کثیر و قلیل اسوقت تحریم کرتی ہی جبکہ مدت رضاع کے اندر پائی جاوے تو یہ قطعی ہی - وینبغی ان یکون فی مدۃ الرضاع لما نبین اور ضرور ہی کہ رضاعت قلیلہ یا کثیرہ مدت رضاع مین ہو بوجہ اس دلیل کے جو ہم بیان کرینگے - ثم مدۃ الرضاع ثلثون شہرا عند ابی حنیفۃ رح - پھر رضاعت کی مدت ابوحنیفہ رح کے نزدیک دو برس چھ ماہ ہین ف حتی کہ دودھ چھوڑانے کے بعد اس مدت مین رضاعت محرم ہی اور اسی پر فتوی ہی الجوہرہ - مین کہتا ہون کہ شاید یہ معنی کہ دودھ پلانا بعد دو برس کے چھ مہینہ کے اندر احتیاطی محرم رضاعت ہی اور شاید یہ کہ احکام رضاعت بھی ثابت ہین جیسا کہ قول ابی حنیفہ رح ہی - م - وقالا سنتان - اور صاحبین نے کہا کہ مدت رضاعت دو برس ہین ف یعنی دو برس تک دودھ پلائی سے رضاعت کے احکام ثابت ہوتے ہین اور بعد اسکے نہین م یہی اصح ہی - اور اسی کو طحاوی نے اختیار کیا - بعف - اور اسی پر فتوی رہیگا - جیسا کہ عیون سے علامہ قاسم رح نے تصحیح القدوری مین نقل کیا - وھو قول الشافعی - اور یہی قول شافعی ف و امام احمد کا ہی - ع - اور مالکیہ کے نزدیک بعد دو برس کے قریب ایک ماہ تک بھی حرمت رضاعت ثبوت ہوتی ہی - اور اسمین اقوال دیگر فقہا بھی مختلف ہین حتی کہ بعض کے نزدیک تمام عمر مدت رضاعت ہی - ع - وقال زفر رح ثلثۃ احوال - اور زفر رح نے کہا کہ ایام رضاعت تین برس تک ہین - لان الحول حسن للتحول من حال الی حال ولا بد من الزیادۃ علی الحولین لما نبین - اسواسطے کہ حول یعنی مدت سال کو صلاحیت ہی تحول یعنی بدل جانے کے ایکحال سے دوسرے حال پر اور دو برس سے بڑھنا ضروری ہی بوجہ اسکے جو ہم بیان کرینگے - فیقدر بہ - تو اندازہ اسکا تین سال پر ہوگا - ف حتی کہ تین سال کے بعد بچہ کی حالت بدلکر اس حالت پر ہو جائیگی کہ اسکو دودھ پلانے سے تحریم رضاعت ثبوت نہو - ولہما قولہ تعالی وحملہ و فصالہ ثلثون شہرا - اور صاحبین کی دلیل یہ کہ اللہ تعالی نے فرمایا وحملہ و فصالہ الخ یعنی بچہ کا حمل و جدا ہونا دو برس چھ ماہ ہین ف تو حمل کی اور ماں سے فطام کی یہ مدت ہوئی - ومدۃ الحمل ادناہا ستۃ اشہر - اور حمل کی کمتر مدت چھ مہینہ ہین - فبقی للفصال حولان - تو جدا ہونے کے واسطے دو برس رہے ف یہی مدت رضاعت ہی کہ اسکے بعد فطام ہی لیکن مترجم کہتا ہی کہ غالبا وضع حمل کے نو مہینہ ہین اگرچہ کمتر چھ ماہ ہون تو ۹ ماہ نکالکر فطام کی مدت صرف ایک برس و ۹ مہینہ رہی اور یہ دو برس سے بھی کم ہی حالانکہ اسکا کوئی قائل نہین ہی یہ اشکال اسی سبب سے لاحق ہوا کہ دو برس چھ ماہ دونون کی مدت قرار دیجے ہو - ان یہ دلیل البتہ ہی جو ذکر فرمائی کہ - وقال النبی علیہ السلام لا رضاع بعد حولین - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو برس بعد رضاعت نہین ہی ف لیکن یہ حدیث ابن عدی و دارقطنی نے ابن عباس رض سے روایت کی اور صورت یہ کہ

ابن عباسؓ کا قول ہے جیسا کہ اسکو ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق وسعید بن منصور نے روایت کیا اور یونہی ابن ابی شیبہ نے اسکو
حضرت علی کرم اللہ وجہہ وابن مسعودؓ کا قول روایت کیا۔ اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو قول صحابی بمنزلہ حدیث مرفوع نہیں ہوگا۔ غایت
یہ کہ کہا جاوے کہ راوی ثقہ نے موقوف ومرفوع دونوں طرح روایت کیا اور کچھ حرج نہیں ہے۔ اور اولیٰ استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے
فرمایا والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعۃ یعنی مطلقہ مائیں دودھ پلائیں اپنی اولاد کو پورے دو برس
اس مرد کے واسطے جو چاہے کہ رضاعت کو تمام کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام رضاعت دو برس ہے اور تمامی پر کچھ زیادتی ممکن نہیں
واضح ہو کہ اس دو برس تک جب مطلقہ ماں اپنے جنے ہوئے بچہ کو دودھ پلاوے تو اسکا نفقہ بچہ کے باپ پر ہے چنانچہ آیت اسی بیان
میں ہے تو امام ابوحنیفہ نے ایک مدت رضاعت رہ ٹھہرائی جس سے تحریم متعلق ہوتی ہے اور دوسری مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جسمیں
اجرت نفقہ وغیرہ بچہ کے باپ پر لازم ہوتا ہے تو اس آیت کو اجرت کی پوری مدت پر محمول کیا چنانچہ تحریر دلیل اسطرح ہے کہ۔ ولہ ہذہ الآیۃ
اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہی آیت ہے ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا۔ اسی آیت سے ابوحنیفہ رح نے اپنے قول پر استدلال
کیا۔ ووجہہ انہ تعالیٰ ذکر شیئین۔ اور طریقہ استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزیں ذکر فرمائیں ف
ایک حمل اور دوم فصال۔ وضرب لہما مدۃ۔ اور دونوں کے واسطے ایک مدت مقرر فرمائی ف۔ یعنی ثلثون شہرا۔ دو برس چھ مہینہ
تو صاحبین نے دونوں کے لیے مجموعہ مدت دو برس چھ مہینہ سمجھے اور امام رح نے الگ الگ رکھا۔ فکانت لکلواحد منہما بکمالہا
تو یہ مدت ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کے لیے پوری پوری ہوگی ف۔ یعنی مدت حمل بھی دو برس چھ ماہ اور مدت فصال بھی
دو برس چھ ماہ ہوگی۔ کالاجل المضروب للدینین۔ جیسے دو قرضوں کے واسطے ایک مدت مقرر ہونے میں ہوتا ہے ف
مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم گھوڑے کے دام قرضہ کے اور ہزار درم نقد قرضہ کے واسطے دو برس چھ مہینہ میعاد دیئے تو
ہر ایک قرضہ کے واسطے یہ مدت پوری ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی ہر ایک حمل وفصال کے واسطے پوری ڈھائی برس مدت ہے۔ الا انہ
قام المنقص فی احدہما فبقی الثانی علی ظاہرہ۔ لیکن دونوں میں سے ایک کی مدت میں کمی کرنے والی دلیل قائم ہوگئی تو
دوسری چیز کی مدت اپنے ظاہر بیان پر رہ گئی ف۔ یعنی مدت حمل کے بارہ میں حدیث عائشہ رضؓ وارد ہے کہ حمل دو برس سے
زیادہ پیٹ میں نہیں رہتا ہے (ع) تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آیت اپنی ظاہر بیان پر نہیں ہے۔ رہی فصال کی مدت تو اسکے
بارہ میں کوئی نقص کمی کرنے والی وارد نہیں پس وہ پوری ڈھائی برس رہ گئی یعنی ڈھائی برس کے اندر رضاعت سے احکام رضاع
ثابت ہونگے۔ ولانہ لابد من تغیر الغذاء لینقطع الانبات باللبن۔ اور اس دلیل سے بھی کہ غذاء میں تغیر ضروری ہے تاکہ
بڑھنا بذریعہ دودھ کے منقطع ہو ف۔ کیونکہ جب تک بچہ کا اصلی جوہر ہڈی وگوشت کا دودھ سے بڑھتا ہے تب تک برابر [illegible]
رضاعت قائم ہے کیونکہ دودھ اسکا جزو اصلی ہوتا ہے یہانتک کہ مرضعہ کا رضیع ایک جزو ہو جائیگا تو تحریم ثبوت ہوگی پس ضرور ہوا کہ
رضاعت اسوقت قائم نہ رہے جب دودھ سے بدلکر دوسری غذاء سے بچہ کے بڑھاؤ شروع ہو۔ حالانکہ دو برس تک اسکے دودھ کی
عادت پڑی ہوئی ہے۔ وذلک بزیادۃ مدۃ یتعود الصبی فیہا غیرہ۔ اور یہ بدلنا اتنی مدت زائد ہونے پر ہوگا جسمیں بچہ دودھ
کے سوائے دوسری غذاء کی عادت پکڑے ف۔ تو لامحالہ دو برس سے اوپر اتنی مدت زائد ہوئی جسمیں دودھ سے بڑھاور کی عادت
چھوڑ کر دوسری غذاء سے بڑھنے کی عادت پڑے سو لازم آیا کہ اس مدت کا کوئی اندازہ شرعی نظیر سے قائم کیا جاوے۔ فقدرت
بادنی مدۃ الحمل۔ پس یہ مدت اندازہ کی گئی حمل کے کمتر مدت کے ساتھ ف۔ یعنی چھ ماہ۔ لانہا مغیرۃ۔ کیونکہ یہ مدت تغیر
دینے والی ہے ف۔ کیونکہ حمل کی غذاء بدلتی ہے۔ فان غذاء الجنین تغایر غذاء الرضیع۔ کیونکہ پیٹ کے بچہ کی غذاء مغائر غذاء
رضیع ہے ف۔ یعنی پیٹ میں جو غذاء پاتا تھا بعد پیدا ہونے کے غذاء بدل گئی۔ کما تغایر غذاء الفطیم۔ جیسے رضیع کی غذاء
مغائر غذاء فطیم ہے ف۔ یعنی جیسے دودھ پیتے بچہ سے دودھ چھوٹے بچہ کی غذاء بدلی ہوتی ہے۔ تو جب ہر ایک کی غذاء بدلی اور

ہنے پیٹ کے بچہ کی غذا کا بدلنا چھ مہینے کے بعد جانا تو معلوم کر لیا کہ کتر مدت جسمین غذا بدلتی ہو وہ چھ ماہ ہو پس اب ہم کہتے ہین کہ
رضاعت کا حکم بدلنے کے لیے غذا بدلنا ضرور ہو اور دو برس تک دودھ پیتا ہو اس غذا کا بدلنا کتر درجہ چھ مہینہ پر ہوگا تو دو برس پر
چھ مہینے کے بعد رضاعت کا حکم بدل جائیگا۔ اگر کہو کہ یہ بات تو اچھی نکالی مگر حدیث لا رضاع بعد الحولین کے مقابلہ مین قبول نہین جواب
یہ کہ معاذ اللہ ہرگز حدیث کا مقابلہ نہین۔ **والحدیث محمول علی مدۃ الاستحقاق وعلیہ یحمل النص المقید بحولین فی الکتاب**
اور حدیث تو مدت استحقاق پر محمول ہو اور اسی پر وہ نص قرآن جو دو سال سے مقید ہو محمول ہوگی **ف** یعنی حدیث اور نیز آیت
وليس كاملين دونون سے مدت استحقاق کا بیان مقصود ہو یعنی زید و ہندہ جورو سے لڑکا ہوا پھر زید نے ہندہ کو طلاق دی اور ہندہ
کو دودھ پلانا ضرور ہوا تو ہندہ نے بچہ کو ڈھائی برس دودھ پلایا اور حکم ہو کہ مطلقہ ماں اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی مدت مین اسکے باپ
سے نان و نفقہ کی مستحق ہو تو حدیث و آیت مین بیان فرمایا کہ استحقاق صرف دو برس تک ہوگا چنانچہ باقی چھ مہینہ تک وہ کسی اجرت
کی مستحق نہوگی تو حاصل یہ نکلا کہ مدت رضاعت جسمین مطلقہ ماں کو نفقہ کا استحقاق ہوتا ہو وہ امام و صاحبین کے نزدیک بالاجماع
فقط دو برس ہو اور وہ مدت رضاعت جسکے اندر دودھ پینے پلانے سے رضاعت کی تحریم ثبوت ہوتی ہو وہ امام رح کے نزدیک
ڈھائی برس ہو اور صاحبین رح کے نزدیک دو برس ہو اور معلوم ہو چکا کہ یہی مذہب مختار اور اسی پر فتوی ہو۔ اگر کہا جاوے کہ
یہ کیونکر حالانکہ مقلد کو عمل بقول مجتہد لازم ہو اگرچہ دلیل ظاہر نہو چنانچہ رسم المفتی مین مصرح ہو جواب اسکا در المختار سے یہ ظاہر ہوتا ہو
کہ جب صاحبین خلاف ہون تو مفتی مختار ہو کہ چاہے صاحبین کے قول پر اور چاہے امام کے قول پر فتوی دے اور اصح یہ ہو کہ قوت دلیل
کا اعتبار ہو کما فی الحاوی۔ مین کہتا ہون کہ اسپر خاتم علماء فرنگی محل مرحوم نے اعتراض کیا کہ دلیل کی قوت ایسی مفتی مین جو مجتہد ہو ورنہ
مفتی مقلد تو مطلقا امام کے قول پر فتوی دے جیسا کہ فتاوی رملی وغیرہ مین ہو۔ مین کہتا ہون کہ تحقیق حق یہ ہو کہ مقلد دو قسم کے ہین
ایک وہ کہ محض عامی ہو جسکو تمیز کی قوت نہین تو اسکے واسطے عمل اس قول پر جو مجتہد سے یاد رکھتا ہو یا معلوم کرے اور دوم وہ مقلد
جسکو امتیاز کی قوت ہو تو وہ دلائل فریقین پر نظر کرکے قوی کو ضعیف سے امتیاز کرے اور ایسا شخص ہر زمانہ مین ضرور موجود ہوتا ہو اور
اس سے عدول کرنا خرق الاجماع ہو چنانچہ یہ اوائل فتاوی الولوالجیہ مین مصرح ہو کما یظہر من الدرر و حواشیہ۔ واللہ تعالے اعلم بالصواب
م۔ مولی کو جائز ہو کہ اپنی ام ولد کو دو برس سے پہلے بچہ کا دودھ چھڑانے پر مجبور کرے بشرطیکہ بچہ کو مضر نہو۔ جیسے مولی کو روا ہو کہ اسکو
دودھ پلانے پر مجبور کرے اور شوہر کو زوجہ پر چھوڑانے یا پلانے کا جبر نہین کیونکہ زوجہ کو حق تربیت ہو۔ الجوہرۃ۔ ت د۔ دیانۃ ماں پر بچہ کا
دودھ پلانا واجب ہو م۔ **قال واذا مضت مدۃ الرضاع**۔ فرمایا اور جب گذر جاوے رضاعت کی مدت **ف** ڈھائی برس
بقول امام اور دو برس بقول صاحبین اور بچہ اس سے بڑا ہو جاوے پھر کوئی عورت اسکو دودھ پلاوے **لم یتعلق بالرضاع**
تحریم۔ تو رضاعت سے کوئی تحریم متعلق نہوگی **ف** تو رضاعت کا حکم فقط اس مدت کے اندر ثابت ہوتا ہو۔ **لقولہ علیہ السلام**
لا رضاع بعد الفصال۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ بعد فصال کے رضاع نہین ہو **ف** یعنی مدت رضاع دو برس
یا ڈھائی برس کے بعد حکم رضاع متحقق نہین ہوتا اگرچہ بچہ کا دودھ چھوڑایا نہو اور یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوع و موقوف
روایت طبرانی و عبد الرزاق ہو اور حضرت عائشہ رض سے مروی ہوا کہ آپ جب چاہتی تھین کہ کسی مرد کو جس سے پردہ واجب ہو اپنے
سامنے آنے کی اجازت دین تو اپنی بہن یا اسکی کسی لڑکی کو حکم فرماتین کہ وہ اس مرد کو پانچ رضعات دودھ پلاوے پھر بوجہ رضاعت
کے اجازت ہوتی تو یہ قول مخالف ہوا کیونکہ بعد مدت رضاعت کے بھی حکم رضاعت ثبوت کیا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اسکا جواب یہ ہو
کہ پہلے ایسا تھا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث و آثار کثیرہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے منسوخ ہوا چنانچہ حدیث ابن عباس
اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ گذری اور ترمذی نے حدیث ام سلمہ رض سے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ رضاعت مین سے حرام
نہین کرتی مگر وہی رضاعت جو آنتون کو کھولے اور فطام سے پہلے ہو۔ قال الترمذی حدیث صحیح۔ اور ابو داؤد نے حدیث ابن مسعود رض

سے مرفوع روایت کی کہ رضاعت میں سے وہی محرم ہے جو گوشت اگاوے اور ہڈی بڑھاوے۔ صحیحین میں حضرت عائشہ رضی سے
روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے یہاں تشریف لائے اور میرے یہاں ایک مرد بیٹھا تھا آپ نے فرمایا کہ یہ کون ہے میں نے
عرض کیا کہ میرا رضاعی بھائی ہے تو فرمایا کہ اے عائشہ غور سے دیکھو کہ تمہارے بھائی رضاعی کون ہیں کیونکہ رضاعت تو مجاعت
سے ہے ف یعنی حالت صغر میں مدت رضاعت کے اندر ہوتی ہے اور سنن ابوداؤد میں یحییٰ بن سعید انصاری نے ابوموسیٰ اشعری
رضی اللہ عنہ کا فتویٰ میں خطا کرنا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تصحیح کرنا اسطرح کہ رضاعت نہیں مگر وہی جو دو برس میں ہو۔ ورواہ
فی الموطا۔ اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ رضاعت صغر کا موطا میں مروی ہے۔ م ف۔ ولان الحرمۃ باعتبار النشو۔ اور اس
دلیل سے بعد مدت کے رضاع محرم نہیں کہ حرمت باعتبار پیدائش کے ہے ف یعنی مرضعہ کے دودھ سے بچہ کی ہڈی و گوشت اصلی
پیدا ہوتا ہے۔ وذلک فی المدۃ اذ الکبیر لایتربی بہ۔ اور یہ پیدائش صرف مدت کے اندر ہے سو اسطے کہ اس سے بڑا بچہ بذریعہ
دودھ کے بڑھاو نہیں پاتا ہے ف بلکہ بعد مدت کے اسکی بڑھاو دوسری غذاء سے متعلق ہوجاتی ہے (المسئلہ)۔ ولا یعتبر الفطام
قبل المدۃ۔ مدت سے پہلے دودھ چھوڑانا معتبر نہیں ہے ف حتی کہ بقول صاحبین دو برس اور بقول امام رح ڈھائی برس سے
پہلے اگر دودھ چھوڑایا پھر مدت مذکور تمام ہونے سے پہلے کسی عورت نے اسکو دودھ پلایا تو ظاہر الروایۃ میں رضاعت ثابت ہوجائیگی
الا فی روایۃ۔ مگر ایک روایت میں ف جسکو حسن رح نے روایت کیا۔ عن ابی حنیفۃ رح۔ ابوحنیفہ رح سے ف کہ قبل
مدت کے فطام کے بعد رضاعت نہیں ثابت ہوگی۔ اذا استغنی عنہ ووجہ انقطاع النشو بتغیر الغذاء۔ بشرطیکہ بچہ دودھ
سے بے پروا ہو جاوے اور اسکی وجہ یہ کہ بڑھاو منقطع ہوگئی بوجہ غذاء بدل جانے کے ف یعنی پہلے دودھ سے بڑھاو کی عادت
تھی جب اسطرح چھوڑایا کہ بچہ کی عادت بالکل چھوٹ گئی اور دوسری غذاء کی عادت ہوگئی تو پھر دودھ پلانے سے وہ پیدائش ہڈی
گوشت کی نہوگی تو رضاعت سے تحریم بھی نہوگی۔ م۔ لیکن ظاہر الروایۃ مختار و مذہب ہے المحیط اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الینابیع والواقعات
ع و۔ وہل یباح الارضاع بعد المدۃ۔ اور رہا یہ مسئلہ کہ یا مدت رضاعت گذرنے کے بعد دودھ پلانا جائز ہے ف یا
نہیں۔ قد قیل لایباح لان اباحتہ ضروریۃ لکونہ جزء الآدمی۔ جواب دیا گیا ہے کہ نہیں مباح ہے کیونکہ اسکا مباح ہونا بقدر ضرورت
ہے کیونکہ دودھ تو آدمی کا جزو ہے ف اور آدمی کے کسی جزو کو کھانا صرف ضرورت پرورش میں مباح ہے اور بعد مدت رضاعت کے
کچھ ضرورت نہیں تو مباح بھی نہیں ہے۔ م۔ اور یہی صحیح ہے شرح الوہبانیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ فعلے ہذا اگر بچہ بعد مدت کے ایسی حالت میں ہو
کہ دودھ چھوڑنے سے خوف ہلاک ہے تو قدر ضرورت جائز ہوگا۔ رہا عورت کے دودھ سے آنکھ وغیرہ کے دوا کرنے میں مشائخ کے دو قول
ہیں بعض کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک نافع ہونا معلوم ہو تو جائز ہے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ غلبہ ظن سے نفع کا اعتبار
ہوگا کیونکہ حقیقۃً نافع ہونا سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ دودھ جب تک دودھ ہے انسان سے پیدا ہوتا ہے
رہا یہ کہ اسکا جزو ہے شرعًا و عرفًا محل نظر ہے کیونکہ وہ خارج ہونے کے واسطے مہیا ہے حتی کہ اگر دودھ بھرا رہے تو خوف امراض ہے بس مثل پسینے
و پیشاب ہوگیا علاوہ بریں یہ دودھ بعد حرمت کے بھی بقدر ضرورت مباح نہیں ہوا بلکہ فطری پیدائش میں بچہ کے لیے اباحت ظاہر ہے تو
پھر منع کے واسطے کوئی دلیل قوی چاہیے ہے اور شاید اسی جہت سے امام مصنف نے قد قیل کے لفظ سے جواب دیا فافہم۔ م۔ قال ویحرم
من الرضاع مایحرم من النسب۔ قدوری نے لکھا اور رضاعت سے وہ حرام ہوجاتا ہے جو نسب سے حرام ہوتا ہے ف یہ
طریقہ بیان کا قوت رضاعت کے واسطے ہے تو افادہ یہ ہوگا کہ جہاں جہاں رضاعت موثر ہوتی ہے اور حرام کرتی ہے وہ دائمی حرمت مثل حرمت
نسبی کے ہوتی ہے۔ للحدیث الذی روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہمنے اوپر روایت کی ف یعنی شروع کتاب الرضاع میں۔ پھر
رضاعت سے مانند نسب کے تحریم ہوتی ہے۔ الا ام اختہ من الرضاع فانہ یجوز ان یتزوجہا۔ سوائے رضاعی بہن کی ماں کے کہ
اس عورت سے تزوج جائز ہے ف بنظر تعلق عبارت کے یہ کئی وجہ کو شامل ہے اول یہ کہ زید کی نسبی بہن ہے اور بہن کی رضاعی ماں ہے

جسنے زید کو دودھ نہیں پلایا تو زید اس سے نکاح کرے - دوم یہ کہ زید کی رضاعی بہن ہے اور بہن کی نسبی ماں جس سے زید نکاح کرسکتا ہے نسبی
مرضعہ ماں دوسری ہو - سوم یہ کہ زید وہندہ نے عمرہ کا دودھ پیا اور فقط ہندہ نے حسینہ کا بھی دودھ پیا تو زید کو حسینہ سے نکاح حلال ہے
- تع - یون ہی رضاعی بھائی کی نسبی ماں سے جبکہ وہی مرضعہ نہو حلال ہے - ت - ولا یجوز ان یتزوج ام اختہ من النسب - اور
یہ نہیں جائز کہ نسب سے اپنی بہن کی ماں سے نکاح کرے ف کیونکہ نسبی بہن یا تو سگی ہوگی یا فقط ماں کی طرف سے یا فقط باپ کی
طرف سے توکسی بہن کی ماں سے نہیں جائز - لانہا تکون امہ - کیونکہ بہن کی ماں خود اسکی ماں ہوگی ف اگر بہن سگی یا ماں کی
طرف سے ہے - او موطوءۃ ابیہ - یا باپ کی مدخولہ ہوگی ف جبکہ بہن صرف باپ کیطرف سے ہو - اور باپ کی جورو بھی بیٹے پر مطلقاً
حرام ہے اگرچہ صہریت سے ہو بخلاف الرضاع - برخلاف رضاعت کے ف کیونکہ زید وہندہ دونوں اجنبی ہیں پھر دونوں
نے جب عمرہ کا دودھ پیا تو یہ دونوں کی ماں ہوگئی اور ہندہ کی نسبی ماں سے زید کو کچھ جزئیت نہیں ہے تو وہ زید پر حلال رہی - وعلی ہذا
القیاس - ویجوز ان یتزوج اخت ابنہ (بل ولدہ ف) من الرضاع ولا یجوز ذلک من النسب - اور جائز ہے نکاح کرلینا
رضاعت سے اپنے پسر کی بہن (بلکہ اپنے فرزند کی بہن) سے اور یہ بات نسب سے نہیں جائز ہے - لانہ لما وطی امہا حرمت علیہ ولم
یوجد ہذا المعنی فی الرضاع - کیونکہ جب مرد نے اپنے پسر کی بہن کی نسبی ماں سے وطی کی تو پسر کی بہن اسپر حرام ہوگئی اور یہ بات رضاعت
مین نہیں پائی جاتی ہے ف مثل سابق یہاں کئی صورتین ہین اول صورت یہ کہ زید کا بیٹا بکر جسنے عمرہ کے ساتھ ہندہ کا دودھ پیا حالانکہ
ہندہ کچھ زید کی جورو نہیں ہے بلکہ خالد کی جورو ہے تو بکر وعمرہ دونوں ہندہ وخالد کے بیٹا بیٹی ہین جبکہ دودھ خالد کی وطی سے ہو - رہا زید کو
جائز ہے کہ عمرہ سے نکاح کرے کیونکہ وہ زید کی ربیبہ یا رضاعی دختر نہیں ہے - دوم یہ کہ مثال مذکور مین خالد کا رضاعی بیٹا بکر ہے اور بکر کی نسبی
بہن حسینہ ہے جو ہندہ کے پیٹ سے نہین تو خالد کو حسینہ سے تزوج جائز ہے - سوم مثال دوم مین بکر نے کریمہ کے ساتھ کلثوم نامے عورت کا
جو خالد کی وطی سے دودھ نہیں رکھتی ہے دودھ پیا حالانکہ بکر نے خالد کی جورو ہندہ کا بھی دودھ پیا ہے تو خالد کو کریمہ سے تزوج جائز ہے
الحاصل رضاعت مین حرام کرنے والے وہ کوئی معنی جو نسب مین محرم ہون جب نہ پائے جاوین تو حلت ہو جائیگی جیسا کہ امام مصنف نے
دونوں دلیلون سے افادہ فرمایا تو مستفاد ہوا کہ صورتین کچھ انھین مذکورات مین منحصر نہین بلکہ چند صورتین دیگر ہین جو نسب سے نہین جائز
اور رضاعت مین جائز ہین - اول یہ کہ تیری پوتی یا پوتا کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلایا تو اس سے نکاح کرے کیونکہ وہ تیری دختر یا پسر کی جورو
نہیں ہوئی دوم تیرے فرزند یعنی بیٹا یا بیٹی کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلایا جسکے ان موجود ہے تو اسکی ماں سے نکاح کرلے کیونکہ وہ تیری ساس
نہیں ہے - سوم رضاعت سے چچا کی ماں اور چہارم رضاعت سے ماموں کی ماں اور پنجم رضاعی فرزند کی پھوپھی کیونکہ وہ تیری بہن
رضاعی نہوئی حالانکہ نسب مین تیری بہن ہوتی - اسی طرح عورت کی طرف سے کہ عورت کو اپنے رضاعی فرزند کے بھائی سے اور رضاعی بھائی
کے باپ سے اور رضاعی حفید کے بھائی اور رضاعی فرزند کے جد سے اور ماموں سے تزوج جائز ہے حالانکہ نسب مین کوئی جائز نہین ہے اور یہ
سب دو شعر مین جمع ہین سے یفارق النسب الرضاع فی صور ✤ کام نافلۃ او جدۃ الولد ✤ وام اخت واخت ابن وام اخ ✤
وام خال وعمۃ ابن اعتمد ✤ اور واضح ہو کہ رضاعی چچا سے یہ مراد کہ جسنے باپ کے ساتھ دودھ پیا پس اسکا رضاعی بھائی اور تیرا رضاعی
چچا ہوا اور یون ہی رضاعی ماموں سے یہ مراد کہ اسنے تیری ماں کے ساتھ دودھ پیا اور ہر ایک اس رضاعی چچا یا ماموں کی نسبی ماں یا
دوسری رضاعی ماں ہے یا رضاعی دادا کی مدخولہ جورو ہے - پھر واضح ہو کہ جو نسب سے حرام نہین وہ رضاعت سے بھی حرام نہین ہے اور جو
نسب سے حرام وہ رضاعت سے بھی حرام مگر مذکورہ بالا صورتین مستثنیات ہین یعنی نسب سے حرام مگر رضاعت سے نہین حرام ہین لیکن
ایک گروہ نے زعم کیا کہ یہ حقیقی استثناء عقلی ہے اور محققین کے نزدیک یہ واقعی استثناء یا تخصیص کچھ نہین ہے اسواسطے کہ حدیث مین رضاعت
کا حوالہ نسب پر کیا گیا اور نسب مین تحریم متعلق امہات وبنات واخوات وخالات وعمات وبنات الاخ وبنات الاخت ہین یعنی مائیں
وبیٹیاں وبہنیں وخالائیں وپھوپھیاں وبھائی کی بیٹیاں اور بہن کی بیٹیاں ہین پس رضاعت جہاں انہین سے کوئی پائی گئی یعنی رضاعی

ماں یا بیٹی آخر تک ہوگئی تو وہ رضاعت سے حرام ہوگی حالانکہ جسقدر صورتیں استثنار میں مذکور ہوئیں انمیں کوئی بھی نسبی مسمیات
میں سے نہیں تو انکو نص شامل ہی نہیں پس تخصیص کیونکر ہو سکتی ہے - اور جب تجھے وجہ معلوم ہوگئی جسپر مدار استثنا ہے تو دیگر صورتیں
نکال سکتا ہے - جب یہ واضح ہوا تو جاننا چاہیے کہ رضاعی باپ کی جورو سے یا رضاعی پسر کی جورو سے نکاح حرام ہوتا اسی نص یعنی یحرم
من الرضاع ما یحرم من النسب - سے مشکل ہے اسواسطے کہ انمیں تو نسب نادر ہے تو رضاعت کی تحریم متعلق نہیں ہو سکتی حتی کہ تحریم بلا دلیل
ہوگی بلکہ دلیل اسکی خلاف کو مفید ہے اسواسطے کہ نسب میں حلائل ابنائکم الذین من اصلابکم - موجود ہے یعنی نطفہ سے پسر ہونا منصوص ہے
تو رضاعی پسر مانند متبنی پسر کے خارج ہوگیا ہذا ملخص ما فی الفتح - اور جواب آتا ہے - م - وامرأة ابیه اوامرأة ابنه من الرضاع لایجوز
ان یتزوجها کما لایجوز ذلک من النسب - اور رہے رضاعی باپ کی دوسری جورو یا رضاعی پسر کی جورو تو جائز نہیں کہ اس عورت
سے بیاہ کرے جیسے یہ بات نسب میں نہیں جائز ہے ف یعنی رضاعی باپ کو روا نہیں کہ رضاعی پسر کی جورو سے نکاح کرے اور رضاعی
پسر کو روا نہیں کہ رضاعی باپ کی جورو سے نکاح کرے - لما روینا - بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے یعنی یحرم من الرضاع
ما یحرم من النسب - اگر کہا جاوے کہ نسب میں تو قید یہ کہ ایسے پسر کی جورو حرام ہے جو اپنی پشت یعنی نطفہ سے ہو - جواب دیا کہ - وذکر
الاصلاب فی النص لاسقاط اعتبار التبنی علی ما بیناه - نص میں پشت کا ذکر واسطے متبنی کا اعتبار ساقط کرنے کے ہے چنانچہ
ہم نکاح میں اس کو بیان کر چکے ف یعنی زمانہ کفر والے جسکو منھ بولا بیٹا کہتے اسکو حقیقی جنا ہوا بنا لیتے تھے حتی کہ بیچارے حقیقی بیٹے
کبھی نقصان اٹھاتے تو اللہ تعالی نے رد کر دیا کہ کسی کے کہنے سے حقیقی پیدائش ہو جانا بدعقلی ہے تو متبنی کے ساتھ خود سلوک کرے
لیکن حقیقی اولاد کا حق وہ کم نہیں کر سکتا - اور جب وہ سگا بیٹا نہوا تو اسکی جورو حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ وہ جزو حقیقی نہیں
ہوا - اسواسطے قید لگائی کہ ان بیٹوں کی جوروئیں حرام ہیں جو حقیقی نطفہ سے ہوں - پھر کیا رضاعی پسر کی جورو بھی خارج ہوگی - تو جب
ہم دیکھتے ہیں کہ یہ جورو نسبی کسی رشتہ میں نہیں ہے تو کیوں حرام ہو بلکہ خارج ہو کر جائز ہونی چاہیئے جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے بحث
کی لیکن جب ہم رضاعی باپ یا پسر کو دیکھتے ہیں تو نسبی باپ یا پسر کا اسمی اسپر صادق آتا ہے اور ہمنے نسب میں دیکھا کہ نسبی باپ یا پسر
کی جورو سے کوئی وجہ جزئیت وحرمت کی نہیں مگر حرمت صرف باپ یا پسر کی وجہ سے ہے اور ہمکو حدیث سے معلوم ہو چکا کہ رضاعی باپ
یا پسر بھی حقیقی باپ یا پسر سے لاحق ہوا تو اسکی جورو بھی حرام ہوئی پس اعتراض شیخ ابن الہمام دفع ہوگیا واللہ تعالی اعلم بالصواب
م - **ولبن الفحل** - اور مرد کا دودھ ف یعنی جس مرد کی وطی سے اسکی زوجہ کا دودھ ہوا ہے یہ دودھ اسی مرد کی طرف منسوب ہوا -
یتعلق به التحریم - تو اس دودھ سے تحریم متعلق ہوگی ف یعنی مثل مرضعہ کے مرد سے بھی حرمت رضاعت متعلق ہوگی - وهو ان
ترضع المرأة صبیة فتحرم هذه الصبیة علی زوجها - اور وہ یہ ہے کہ عورت ایک لڑکی کو دودھ پلاوے تو یہ لڑکی اس عورت مرضعہ کے
شوہر پر حرام ہوگی ف بشرطیکہ اسی شوہر سے یہ دودھ ہوا ہو - تو شوہر اس لڑکی کا رضاعی باپ ہوگیا - وعلی آبائه - اور شوہر کے
آباء پر حرام ہوگی ف یعنی اس مرد کے باپ پر اور باپ کے باپ پر علی ہذا القیاس اوپر تک - وابنائه - اور شوہر کے بیٹوں پر حرام
ہوگی ف یعنی پسر اور پسر کے پسر علی ہذا القیاس - **ویصیر الزوج الذی نزل لها منه اللبن ابا للمرضعة** - اور یہ شوہر جس سے
اس مرضعہ عورت کا دودھ اترا ہے وہ اس رضیعہ لڑکی کا باپ ہو جائیگا ف تو اسکا باپ اس لڑکی کا دادا اور اسکا بیٹا اس لڑکی کا
بھائی ہوگا اگرچہ مرضعہ کے پیٹ سے نہو - اور یوں ہی اس مرد کا بھائی اس رضیعہ کا چچا ہوگا - پس جب مرضعہ کے شوہر سے تحریم متعلق
ہوئی تو مرضعہ سے بدرجہ اولی متعلق ہوگی پس مرضعہ کا باپ اس رضیعہ کا نانا ہوا اور بھائی اسکا ماموں و چچا اسکا چچیرا دادا ہوا کیونکہ
مرضعہ اسکے بھائی کی بیٹی ہے اور رضیعہ اسکی بیٹی کی بیٹی ہوئی - اگر زید کے دو جوروئیں خواہ منکوحہ یا مملوکہ لونڈیاں ہوں ہر ایک
کے زید سے دودھ ہوا اور ہر ایکنے ایک ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ دونوں بہنیں ہوگئیں حتی کہ کوئی مرد ان دونوں کو نکاح میں جمع
نہیں کر سکتا - اگر ہندہ کے دودھ ہوا زید سے پھر زید کی طلاق یا وفات کے بعد ہندہ سے بکر نے نکاح کیا حالانکہ دودھ موجود ہے اور ہندہ

نے ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ لڑکی اس بکر کی ربیبہ ہے اور زید کی بیٹی ہو گئی لہذا بکر کے بیٹون کو اس سے نکاح کرنا جائز ہی اور لڑکا ہو تو وہ
بکر کی لڑکیون سے تزوج کر سکتا ہی- یہ اسوقت تک کہ بکر سے جنی نہو اور اگر بکر سے جنی تو یہ دودھ بکر کا ہو گیا- مف- وفی احد قولی
الشافعی لبن الفحل لا یحرم- اور شافعی کے دو قول مین سے ایک مین ہی کہ مرد کا دودھ نہین محرم ہی ف- یہ بعض علماء کا قول تھا
اور اسی کو امام شافعی کے نواسہ عبدالرحمن نے اختیار کیا اور اسکو شافعی رح سے روایت کیا- مین کہتا ہون کہ شاید امام شافعی نے حقیقۃً
اس دودھ کو بیان کیا جو مرد کی چھاتی سے نکلے کہ وہ بالاجماع محرم نہین ہی کیونکہ مرد کے وطی سے جو دودھ عورت کے ہو وہ امام ابو حنیفہ
و مالک و احمد کے قول مین مرد کے واسطے حرمت رضاعت ثابت کرتا ہی اور یہی کتب شافعیہ مین مذکور ہی اور یہی عامہ اصحاب شافعی کا
قول ہی سوائے نواسہ کی روایت کے- لان الحرمۃ لشبہۃ البعضیۃ واللبن لبعضہا لا لبعضہ- اور اسکی وجہ یہ سمجھی کہ حرام
ہونا تو جزو ہو جانے کی مشابہت پر ہی (جو دودھ سے ہوتی ہی) اور دودھ تو عورت کا جزو ہی مرد کا جزو نہین ف- تو مرد سے تحریم
نہوگی- اور جواب یہ کہ تعلیل مذکور غلط ہی- ولنا ما رد ینا- اور ہماری حجت وہ جو ہم روایت کر چکے ف- کہ یحرم من الرضاع ما یحرم من
النسب- والحرمۃ بالنسب من الجانبین فکذا بالرضاع- اور نسب مین حرام ہونا دونون جانب سے ہوتا ہی تو اسی طرح رضاعت
مین جانبین سے حرمت ہوگی ف- یعنی نسب مین ماں و اسکا شوہر باپ دونون حرام ہوتے ہین یون ہی مرضعہ ماں و جس مرد سے
اسکا دودھ ہی وہ باپ ہوگا- اور اسمین صریح نص ہی یعنی- قولہ علیہ السلام لعائشۃ رض لیلج علیک افلح فانہ عمک من الرضاعۃ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض کو فرمایا تھا کہ افلح تیرے سامنے آیا کرے کہ وہ تیرا رضاعی چچا ہی ف- چنانچہ خود حضرت
ام المومنین عائشہ رض روایت کرتی ہین کہ بعد حکم حجاب کے افلح رضی اللہ عنہ میرے یہان آیا تو مین نے اس سے پردہ کیا- اسنے
فرمایا کہ تو مجھسے پردہ کرتی ہی حالانکہ مین تیرا چچا ہون- مین نے کہا کہ یہ کہان سے تو فرمایا کہ میرے بھائی کی بی بی نے تجھے دودھ پلایا
تو مین نے کہا کہ مجھے تو عورت نے دودھ پلایا ہی مرد نے نہین پلایا پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو
مین نے آپ سے حال بیان کیا آپ نے فرمایا کہ وہ تیرا چچا ہی تیرے یہان آویگا ف- یعنی بغیر پردہ کے تو اسکے سامنے ہو سکتی ہی
رواہ ائمۃ الصحاح الستۃ- اور ظاہر ہی کہ مرضعہ کا شوہر ضرور باپ ہوا- ولانہ سبب لنزول اللبن منہا فیضاف الیہ
فی موضع الحرمۃ احتیاطاً- اور اس قیاس سے کہ مرد اس مرضعہ سے دودھ اُترنے کا سبب ہی تو احتیاطاً مقام حرمت مین دودھ
اسی مرد کیطرف سے منسوب ہوگا ف- اسی جہت سے مسئلہ مین کہا کہ مرد کا دودھ محرم ہی- پھر منجملہ فوائد حدیث کے یہ کہ مرد کی چھاتی سے اگر حقیقۃً دودھ
اُترے تو اس سے تحریم متعلق نہوگی اور اسی پر اجماع ہی- لیکن شافعی رح نے کہا کہ اگر اسنے کسی لڑکی کو پلایا تو اس لڑکی سے نکاح مکروہ
ہی- مع- پھر واضح ہو کہ یہ وطی حلال مین ہی خواہ مرد کی زوجہ منکوحہ یا باندی مملوکہ نے اسکی تحت سے جنکر دودھ پلایا ہو- اور اگر وہ مرد اس سے
نہین جنی مگر دودھ اُترا کہ اسنے کسی بچہ کو پلایا تو رضاعت صرف عورت کی طرف سے ہی پس رضیعہ کو اس مرد کی اولاد جو کسی دوسری جورو سے ہو حلال
ہی- القاضیخان- اور اگر مرد نے کسی عورت سے شبہہ مین وطی کی کہ اسکو حمل رہا اور جنکر کسی بچہ کو دودھ پلایا تو مرد واطی سے بھی رضاعت ثابت
ہوگی اور اسکے جنے ہوئے بچہ کا نسب اس سے ثابت ہی المضمرات ہ دقع- اور اگر مرد نے کسی عورت سے زنا کیا حتے کہ مزنیہ
حاملہ ہو کر جنی تو یہ بچہ از راہ نطفہ کے اس زانی کا جزو ہی حتی کہ زانی یا اُسکی اولاد کا نکاح اس بچہ سے روا نہین ہی لیکن شرعاً اسکا
نسب ثابت نہین حتی کہ وہ زانی کی میراث وغیرہ نہین پاویگا اور زانی پر اسکا نفقہ وغیرہ نہین ہی- پھر اگر مزنیہ نے یہ دودھ جو
زانی سے اُترا ہی کسی بچہ کو لڑکا یا لڑکی کو پلایا تو کچھ خلاف نہین کہ وہ بچہ اس مرضعہ مزنیہ کا رضاعی بچہ ہو گیا- رہا زانی مرد کا رضاعی
بچہ ہوگا یا نہین تو اسمین اختلاف ہی- ایک جماعت جنمین امام قاضیخان ہین لکھا کہ اس رضیعہ سے زانی یا اسکے کسی باپ دادا
یا کسی بیٹے پوتے کو تزوج نہین جائز ہی- ہ- اور تجنیس مین بعلامت اخباس ناطفی مذکور ہی کہ شیخ ابو عبداللہ الجرجانی رح بھی
یہی کہتے تھے- مف- فعلی ہذا زنا سے جو دودھ ہو وہ بمنزلہ وطی حلال کے دودھ کے ہی یہی محیط مین جزم کیا کما فی النہر- اور وجہ اس

قول کی یہ کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہوئی ہے وہ بالاتفاق زانی و اُسکے آباء و اولاد پر بوجہ جزء اور بعض ہونے کے حرام ہے تو جو لڑکی زنا
کے دودھ سے مرضعہ ہوئی وہ بھی زانی و آباء و اولاد پر حرام ہے - چنانچہ فتح القدیر مین ہے کہ مرد کی دختر جو زنا سے پیدا ہوئی وہ اسکی
بیٹیون مین داخل ہے کیونکہ لغت کی راہ سے وہ بیٹی ہے تو صریح نص مین شامل ہے - ف - اور مزنیہ نے جب ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو
وہ لڑکی رضیعہ اسکے بیٹے کی بہن رضاعی بلا خلاف ہے تو جب نسبی لڑکی زانی پر حرام تو رضاعی بھی حرام ہے کیونکہ جو نسب سے حرام
وہ رضاعت سے حرام ہے - اور شامی مین ہے کہ بظاہر المعراج والخانیہ یہی قول معتمد ہے - دوسری جماعت فقہاء کا یہ قول ہے کہ زنا کے دودھ
سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ زانی پر حرام نہین ہے چنانچہ فتح القدیر مین بعد نقل قول اول کے لکھا کہ شیخ ویری رحنے ذکر فرمایا کہ حرمت رضاعت
فقط مزنیہ مرضعہ کی جانب ثابت ہوگی یعنی مزنیہ و اسکے باپ دادا و مزنیہ کی اولاد پر یہ رضیعہ حرام ہوگی اور زانی سے متعلق نہوگی جبتک
کہ نسب ثبوت نہوا اور جب ثبوت ہوا تو اب تحریم باپ سے بھی ثبوت ہوجائیگی اور ایسا ہی شیخ اسبیجابی رح و صاحب ینابیع نے ذکر کیا ہے
اور یہی اوجہ ہے - ف - اسی پر بحر الرائق و شامی وغیرہ نے اعتماد کیا - اور تائید مین شیخ ابن الہمام کا قول درباب تعدیل الارکان کے
شرح المنیہ سے نقل کیا کہ دلیل سے عدول نکرنا چاہیے جبکہ روایت بھی اسکے موافق ہو - یعنی روایت شیخ ویری رح شرح الطحاوی وغیرہ مین
موجود کہ وہ زانی پر حرام نہین اور یہی بنظر دلیل اوجہ ہے تو اسی پر اعتماد کیا جائیگا چنانچہ فتح القدیر مین لکھا کہ حلال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دختر
زنا کی حرمت تو زانی کے جزء ہونے سے ہے کیونکہ وہ زانی کی منی سے مخلوق ہوئی ہے اور رہا دودھ تو اسکا جزء نہین ہے کیونکہ وہ تو غذا سے
جو منھ سے داخل ہو پیدا ہوتا ہے نہ منی سے جو حقنہ کیطرح اسفل سے داخل ہو - ف - لیکن اسپر وارد ہوتا ہے کہ منکوحہ کے دودھ سے رضیعہ
مین بھی یہی بات موجود ہے حالانکہ وہ مرضعہ کے شوہر پر حرام ہے لہٰذا خلاصہ مین ہے کہ جس عورت نے کسی لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ مثل اسکے
نسبی بیٹی کے رضاعی بیٹی ہوئی حتی کہ بعد اسکے اگر کسی مرد نے اس مرضعہ سے وطی بطور زنا کر لی تو یہ رضیعہ اس مرد پر مثل نسبی بیٹی کے حرام
ہوجائیگی اگرچہ دودھ اس زانی کے وطی سے نہو - شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ منکوحہ کی رضیعہ کو نص نے بثبوت نسب حرام کیا ہے اور
یہ جو خلاصہ مین لکھا وہ مشہورات کتب کی مخالفت ہے جنمین مصرح ہے کہ مرضعہ کا دودھ اگر پہلے شوہر سے ہوا اور دوسرے شوہر سے نہو تو رضاعت
سے رضیعہ پہلے شوہر کی بیٹی ہوگی مگر دوسرے کی ربیبہ ہے - ف - اور یہ جو شامی نے لکھا کہ شوہر کے سوائے دوسرے کے دودھ سے زوجہ
نے پلایا تو شوہر پر حرام نہین ہوتی ہے - معنی یہ ہین کہ وہ رضاعت سے حرام نہین ہوتی اگرچہ ربیبہ ہونے کی وجہ سے حرام ہے - اور مدار اس
استدلال کا ثبوت نسب پر ہے اور مضمرات مین لکھا کہ وعلی ہذا ہر وہ بچہ جسکا نسب وطی کرنے والے سے ثبوت ہوا تو رضاعت بھی اس
مرد سے ثابت ہوگی اور جہان کہین وطی کنندہ سے بچہ کا نسب ثبوت نہو تو وہان رضاعت فقط مان سے ثابت ہوگی - ھ - حاصل
استدلال یہ ہوا کہ رضاعت کی تحریم موافق حدیث کے نسب کی تحریم پر ہے اور جب زانی سے مزنیہ کے بچہ کا نسب ثابت نہین تو مزنیہ
کی رضیعہ کا حکم تحریم بھی ثابت نہین ہے - اور جماعت اول کا خلاصہ شبہہ یہ ہے کہ جب زانی کی زنا سے جو لڑکی مزنیہ سے پیدا ہوئی وہ مذہب
مین بالاجماع زانی کی دختر کے مانند ہے حتی کہ وہ اس سے نکاح نہین کر سکتا تو زانی کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ مرضعہ مزنیہ
کی لڑکی نسبی کی رضاعی بہن ہے تو وہ بھی زانی پر مثل نسب کے حرام ہوگی اور حدیث اسکو اسوجہ سے شامل ہے کہ جیسے زنا سے پیدا ہوئی
لڑکی نسبی دختر زانی ہے تو اس لڑکی کی رضاعی بہن بھی مثل نسبی کے زانی کی دختر ہے اسواسطے کہ رضاعت مثل نسب کے ہے اور خلاصہ
جواب اسکا یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی وہ اگرچہ زانی کے نطفہ سے ہے مگر زانی سے اسکا نسب شرعاً ثبوت نہوا تو جب اُسی کا نسب
معدوم ہے تو رضاعت کا مدار ہی نہ رہا کیونکہ رضاعت تو نسب پر ہے لیکن زانی پر وہ لڑکی جو اسکے زنا سے پیدا ہوئی ہے ہمیشہ حرام قرار دی گئی
بھی اسوجہ سے نہین کہ زانی سے اسکا نسب ثابت ہے بلکہ اسوجہ سے کہ درحقیقت وہ اسکے نطفہ سے مخلوق ہے بخلاف رضیعہ کے کہ رضیعہ مین
زانی کا نطفہ نہین ہے اور دودھ اسکی منی داخل کرنے سے نہین ہوتا بلکہ غذا سے ہوتا ہے - اور حلال وطی کا دودھ بھی اگرچہ منی سے نہین
مگر شرع نے ثبوت نسب پر شوہر سے اُسکا رضاعت ثابت کی - اسی نکتہ کی وجہ سے یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ اگر ذمیہ نے ہندہ سے دو

اور لڑکی پیدا ہوئی اور وہ زید پر حرام ہی اور اسکے حرام ہونے سے زید کے باپ دادا اور زید کے بیٹے پوتے پر بھی حرام ہی تو کیا زید کے
اصول فروع کے سوائے زید کے چچا و بھائی وغیرہ پر حرام ہی یا نہیں پس جواب یہ کہ زانی کے چچا و ماموں پر حرام نہین ہی جیساکہ زیلعی وغیرہ
مین صحیح ہی اور اسمین کسی کا خلاف نہیں ہی اور جب خود زانی کے نطفہ کی لڑکی جو مزنیہ سے ہوئی وہ زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر
حرام نہوئی تو اس حرامی لڑکی کی رضاعی بہن جسکو مزنیہ نے دودھ پلایا ہو وہ بھی زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر بلا خلاف حرام نہیں ہی
کمافی رد المحتار۔ چنانچہ لکھا کہ اصول و فروع حرام ہونے کی قید سے نکلا کہ سوائے اصول و فروع کے دیگر حواشی مثل بھائی و چچا کے زنا کی
لڑکی و زنا کی رضیعہ پر بالاتفاق حرام نہیں ہین۔ اور یہی نہر الفائق وغیرہ مین صحیح ہی کہ سوائے اصول و فروع کے باقیوں پر بالاتفاق
حرام نہیں ہی۔ اور فتح القدیر مین تجنیس سے نقل کیا اور کہا کہ اسکی وجہ یہ ہی کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی ہی اسکا نسب زانی سے ثبوت
نہیں ہوتا کہ اسکے حق مین قرابت نسبی کا حکم ظاہر ہوتا یعنی چچا و ماموں وغیرہ سب کے حق مین متعدی ہوتا لہذا وہ ان سب پر حلال
رہی اور زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام ہونا اسوجہ سے کہ جزو اور بعض ہونے کا اعتبار موجود ہی اور یہ جزو ہونا اس حرامی لڑکی اور
زانی کے چچا وغیرہ مین موجود نہیں ہی اور جب معلوم ہوا کہ حرامی لڑکی خود زانی کے چچا و ماموں وغیرہ پر حرام نہیں تو حرام کے دودھ سے
رضیعہ بھی زانی کے چچا ماموں وغیرہ پر حرام نہیں ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ جماعت اول یہ کہہ سکتی ہین کہ جیسے بغیر ثبوت نسب کے زنا کی جنی
ہوئی لڑکی کو زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام کیا گیا اسی طرح اس لڑکی رضاعی بہن کو بھی زانی کے اصول فروع پر حرام کہو کیونکہ نسب
و رضاعت واحد ہین۔ جواب اسکا معلوم ہوچکا کہ دونون مین فرق یہ کہ حرامی لڑکی تو زانی کا جزو ہی نہ رضیعہ اور حلال دودھ کی
رضیعہ مین و حرام دودھ کی رضیعہ مین یہ فرق کہ حلال دودھ کا نسب مثبت ہی نہ حرام دودھ کا۔ لیکن مخفی نہین کہ مثبت ہونا حلال
دودھ مین اسوجہ سے نہین کہ مرد کا دودھ اسکی منی سے پیدا ہی بلکہ اسکی وطی سے پیدا ہی چنانچہ ہدایہ میں کہا کہ وطی ہونا سبب دودھ
اترنے کا ہی لہذا مرد کی طرف یہ دودھ منسوب ہوا۔ اور یہ وجہ زانی کے وطی مین بھی موجود ہی اور جیسے اسکے نطفہ کا حکم قرابت ظاہر نہوا
اسی طرح اسکے دودھ کا حکم رضاعت ظاہر نہوا لیکن زانی کا نطفہ خود اسکے حق مین اور اسکے اصول و فروع کے حق مین معتبر ہی تو زانی کا دودھ
بھی اسکے مع اصول و فروع کے معتبر ہوگا۔ کیونکہ محققین کے نزدیک نسب و رضاعت مین فرق نہین اور جو صورتین رضاعت مین مستثنی ہین
وہ بوجہ نسب کے نہیں ہیں جیساکہ فتح القدیر سے سابق مین نقل ہوچکا اور یہی اوجہ ہی واللہ تعالی اعلم۔ پس محصول کلام یہ ہوا کہ اگر
زید نے ایک عورت سے زنا کر کے حاملہ کیا پھر مزنیہ کی لڑکی پیدا ہوئی تو یہ لڑکی بلا خلاف زید و اسکے اصول و فروع پر حرام ہی اور اگر مزنیہ
نے یہ دودھ کسی صغیرہ کو پلایا حتی کہ وہ اس لڑکی کی رضاعی بہن اور مزنیہ کی رضاعی دختر ہوئی تو یہ رضیعہ بلا خلاف زید کے چچا و ماموں
پر حرام نہین کمافی البحر و النہر اور شامی رحمہ نے کہا یعنی سوائے اصول و فروع کے باقیون پر مثل چچا و بھائی کے بالاتفاق جائز ہی اور رہا
یہ کہ رضیعۂ مذکورہ خود زانی پر اور اسکے اصول یعنے باپ دادا وغیرہ اور اسکے فروع یعنی بیٹا پوتا پر دتا وغیرہ پر حرام ہی یا نہیں تو اسمین اختلاف
ہی ایک جماعت ائمہ فقہاء کے نزدیک حرام ہی جنمین سے شیخ امام ابو عبد اللہ الجرجانی و امام قاضی خان و صاحب المحیط و صاحب الخلاصہ و
صاحب خزانۃ الفتاوی و امام ظہیر الدین المرغینانی رح و بزازی و صاحب خزانۃ المفتیین ہین اور یہ حکم خانیہ و مجمع الانہر و برجندی وغیرہ مین صحیح
مذکور ہی اور دوسری جماعت کے نزدیک زانی وغیرہ پر حرام نہیں اور یہی اسبیجابی و ینابیع مین مذکور ہی اور اسی کو فتح القدیر مین بنظر دلیل اوجہ
قرار دیا اور بحر الرائق وغیرہ نے معتمد سمجھا اور مترجم نے دلیل قوت کو مع بحث نفیس اوپر ذکر کیا فافہم واللہ تعالے اعلم بالصواب۔
اور چونکہ یہ مسئلہ منجملہ مشکلات کے ہی لہذا اختلاف و مستور اس مقام پر طول کلام کیا واللہ تعالے ہو الموفق للسداد و علیہ التوکل و بہ الاعتماد
م۔ ویجوز ان یتزوج الرجل باخت اخیہ من الرضاع۔ اور مرد کو جائز ہی کہ رضاعت کی جانب سے اپنے بھائی کی بہن سے
نکاح کرے ف۔ یون ہی رضاعت کی بہن کی بہن سے جائز ہی مثلاً زید نے بکر کی ماں کا دودھ پیا تو بکر کو جائز ہی کہ زید کی نسبی بہن سے
تزویج کرے۔ النہایہ ع۔ لانہ یجوز ان یتزوج باخت اخیہ من النسب۔ کیونکہ نسب سے بھائی کی بہن سے تزویج جائز ہی۔ وذلک

مثل الاخ من الاب - اور اسکی صورت اصطلاح کہ باپ کی طرف سے بھائی ہو ف۔ یعنی زید کے دو بیٹے ہر ایک کی ماں علیحدہ ہو تو دونوں علاتی بھائی ہوئے - اذا کانت له اخت من امه - جبکہ بھائی کے ایک بہن ازجانب مادر ہو ف۔ یعنی ایک کی ماں نے مثلاً کسی دوسرے خاوند سے نکاح کیا اور اُس سے لڑکی موجود ہوئی تو یہ ایک بھائی کی اپنی ماں کی طرف سے بہن ہو لیکن دوسرے بھائی کے حق میں اجنبیہ عورت ہو - جاز لاخیه من ابیه ان یتزوجها - تو اسکے باپ والے بھائی کو جائز ہو کہ اسکی ماں والی بہن سے نکاح کرے - ف۔ اور اسی قیاس پر رضاعی بہن کی بہن اور نسبی بہن کی بہن کو سمجھ لو - ع - وکل صبیین اور ہر دو طفلک ف۔ یعنی ایک لڑکا و ایک لڑکی جو باہم اجنبی تھے - ت - اجتمعا علی ثدی امرأة واحدة - دونوں ایک عورت کی چھاتی پر مجتمع ہوے ف۔ یعنی دونوں نے ایک عورت کا دودھ پیا خواہ ایک ہی زمانہ میں ہو یا نہو خواہ دودھ ایک ہی شوہر سے ہو یا دوسرے - غرضکہ کسی طرح ہو - لم یجز لاحدهما ان یتزوج بالاخری - تو ان دونوں میں ایک دوسرے کے ساتھ نکاح کرنا روا نہیں ہو وہذا ہو الاصل لان امهما واحدة فهما اخ واخت - اور یہی باب حرمت میں اصل ہو کیونکہ دونوں کی مرضعہ ماں ایک عورت ہو تو یہ دونوں بھائی بہن ہیں - ولا یتزوج المرضعة احدا من ولد التی ارضعت - اور نکاح میں نہیں لاوے رضیعہ لڑکی کوئی لڑکا اس عورت کی اولاد سے جسنے اس رضیعہ کو دودھ پلایا ہو ف۔ اور برعکس بھی حتی کہ مرضعہ کا کوئی لڑکا اپنی ماں کی رضیعہ کو نکاح میں نہ لاوے - لانه اخوها - کیونکہ یہ لڑکا اس رضیعہ کا بھائی ہو - ولا ولد ولدها - نہ اسکی اولاد کی اولاد کو ف۔ یعنی مرضعہ کی اولاد کی اولاد میں سے بھی کوئی لڑکا تزوج نکرے - لانه ولد اخیها - کیونکہ یہ اسکے بھائی کا لڑکا ہو - ف۔ چاہے کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو جبکہ قرابت رحم متصل ہو - ولا یتزوج الصبی المرضع اخت زوج المرضعة - اور نہیں نکاح میں لاوے رضیع لڑکا اپنی رضاعی ماں کے شوہر کی بہن کو - لانها عمته من الرضاع - کیونکہ وہ اسکی رضاعی پھوپھی ہو ف۔ پھر یہ سب خالص دودھ کے تناول میں ہو اور اگر مدت رضاعت میں مخلوط دودھ تناول کیا بایں طور کہ مرضعہ کی چھاتی سے دودھ جدا ہو کر خلط ہوا تو یا وہ دودھ کے مانند پتلی چیز سے مانند پانی وغیرہ کے خلط ہوگا یا طعام سے یا دوا سے یا دوسری عورت یا جانور کے دودھ سے فرمایا - واذا اختلط اللبن - اور اگر دودھ جو تنہا محرم رضاع تھا مخلوط ہوا ف۔ یا مخلوط کیا - بالماء - پانی کے ساتھ ف۔ یا دوسرے مائعات کے ساتھ - واللبن هو الغالب - اور حالت یہ کہ دودھ غالب ہو ف۔ ظاہر امراد یہ کہ اجزا کی راہ سے دودھ بہ نسبت پانی کے بڑھتی ہو لیکن سراج میں کہا کہ غلبہ کے یہ معنی کہ مزہ و رنگ و بو یا کوئی ایک چیز ان میں سے پائی جاوے اور کہا گیا کہ ابو یوسف کے نزدیک رنگ و مزہ بدلنا اور امام محمد کے نزدیک دودھ ہونے سے خارج ہو جانا - حاصل اسکو کسی بچے نے پیا - تعلق به التحریم - تو رضاعت کی تحریم متعلق ہوگی ف۔ جیسے غیر مخلوط میں وان غلب الماء لم یتعلق به التحریم - اور اگر پانی غالب ہو تو تحریم متعلق نہوگی ف۔ یعنی رضاعت کے احکام متعلق ہونگے اگرچہ بغیر ضرورت اسکا پینا حرام ہو - خلافا للشافعی هو یقول انه موجود فیه حقیقة - برخلاف قول شافعی رح کے وہ فرماتے ہیں کہ عورت کا دودھ اس پانی میں درحقیقت موجود ہو ف۔ اگرچہ پانی غالب ہو پس اگر بچے میں اسقدر آگیا جو پانچ رضعات تک پہونچے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگی - ونحن نقول المغلوب غیر موجود حکما - اور ہم کہتے ہیں کہ جو دودھ مغلوب ہو وہ از راہ حکم کے موجود نہیں ہو ف۔ اگرچہ حقیقت میں موجود ہو - حتی لا یظهر بمقابلة الغالب - حتی کہ غالب چیز کے مقابلہ میں وہ ظاہر نہیں ہوتا ف۔ بلکہ غالب کا حکم رہتا ہو اور مغلوب کا حکم نہیں رہتا - کما فی الیمین - جیسے قسم میں ہو ف۔ مثلاً قسم کھائی کہ اس بکری کا دودھ نہیں پیونگا پھر کسی نے اسکے دودھ میں اس سے زیادہ پانی خلط کر دیا اسکو حالف پی گیا تو بالاتفاق حانث نہیں ہوتا تو معلوم ہو گیا کہ حکماً مغلوب مثل معدوم کے ہو - وان اختلط بالطعام - اور اگر دودھ طعام کے ساتھ مخلوط ہو گیا - لم یتعلق به التحریم - تو اس مخلوط کے کھانے سے تحریم رضاعت متعلق نہوگی - وان کان اللبن غالبا عند ابی حنیفة - اگرچہ طعام میں دودھ غالب ہو یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہو - وقالا اذا کان اللبن غالبا تعلق به التحریم - اور صاحبین نے کہا کہ اگر دودھ غالب ہو تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہو جائیگی

قال قولہما فیما اذا لم تمسہ النار۔ مصنف رح نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ اختلافی قول اس صورت میں ہے کہ طعام سے مخلوط کر آگ سے مس نہوا ہو۔ حتی لو طبخ بہا لا یتعلق بہ التحریم فی قولہم جمیعا۔ حتی کہ اگر دودھ مخلوط الطعام کو آگ سے پکایا گیا ہو تو امام و صاحبین سب کے قول میں تحریم متعلق نہوگی ف اگرچہ دودھ غالب ہو۔ کیونکہ اب دودھ متغیر ہو کر پختہ طعام ہو گیا لہما ان العبرۃ للغالب کما فی الماء اذا لم یغیرہ شئی عن حالہ۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ غالب کا اعتبار ہے جیسے پانی میں جبکہ دودھ کو اپنے حال سے کسی چیز نے متغیر نکیا ہو ف یعنی جیسے پانی کے ساتھ خلط ہونے میں زائد کے موافق حکم ہوتا ہے اسی طرح طعام سے خلط میں اگر دودھ زائد ہو تو اسی کے موافق حکم ہوگا یعنی حرمت رضاعت ثبوت ہوگی بشرطیکہ دودھ اپنی حالت پر ہو کسی چیز آگ وغیرہ نے اسکو متغیر نکیا ہو۔ دلیل مشعر ہے کہ کچھ آگ سے پختہ کرنے کی خصوصیت نہیں بلکہ تغیر معتبر ہے لہذا بدائع میں کہا کہ اگر دودھ کو جمیض یا رائب یا خیراز یا جبن یا اقط یا مصل بنا دیا تو اسکے کھانے سے تحریم نہیں۔ م۔ ولابی حنیفۃ ان الطعام اصل اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ طعام اصل ہے ف یعنی غذا ہو کر جزو بدن ہونے میں طعام اصل ہے بخلاف پانی کے۔ واللبن تابع لہ فی حق المقصود فصار کالمغلوب۔ اور دودھ اس طعام کا تابع درباره مقصود یعنے غذائیت کے ہے تو دودھ مانند مغلوب کے ہو گیا ف گویا حقیقۃ مغلوب ہے۔ پھر کہا گیا کہ اگر لقمہ اٹھانے پر دودھ ٹپکتا ہو تو امام رح کے نزدیک بھی حرمت ثبوت ہوگی کیونکہ ایک قطرہ اسکے لیے کافی ہے۔ اور اصح یہ کہ امام رح کے نزدیک کسی حال میں تحریم ثبوت نہوگی۔ الکافی م۔ ولا معتبر بتقاطر اللبن من الطعام عندہ ہو الصحیح لان التغذی بالطعام اذ ہو الاصل۔ اور امام کے نزدیک طعام سے قطرہ ٹپکنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے یہی صحیح ہے کیونکہ غذا کھانا تو طعام کے ساتھ ہے کیونکہ طعام ہی اصل ہے ف خلاصہ یہ کہ دودھ موجب تحریم جبھی تھا کہ وہ جزو بدن ہوتا حالانکہ غذا یہاں طعام سے ہوگی تو دودھ خواہ ٹپکتا ہو یا نہو محض بیکار رہوا۔ اور کافی میں ہے کہ مشائخ نے کہا کہ اگر طعام قلیل ہو اور دودھ پینے کو رہجاوے تو حرمت رضاع ثبوت ہوگی ھ۔ اور یون ہی قاضیخان میں ہے کہ اگر دودھ میں روٹی چوری وہ دودھ کو چوس گئی یا اسمین ستو لتھ کیے پس اگر دودھ کا مزہ معلوم ہوتا ہو تو حرمت ثبوت ہوگی ھ۔ یہ قول صاحبین ہے۔ اجناس ناطفی ع۔ اور یہ اسوقت کہ طعام کو لقمہ لقمہ کھایا اور اگر گھونٹ گھونٹ کرکے پیا تو بالاجماع حرمت ثبوت ہوگی ھ۔ اور شاید وجہ اس قول کی یہ ہے کہ بچہ کی غذا طعام سے اسوقت ہو کہ جب اسکی غذائے طعام کی عادت ہو گئی ہو ورنہ غذا دودھ سے ہوگی اور طعام اسکے واسطے مفسدات میں سے ہو جائیگا۔ پھر میں نے فتح القدیر میں دیکھا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرض مسئلہ ایسی صورت میں ہے کہ جب بچہ کی عادت طعام کی ہو چکی ہو چنانچہ لکھا کہ تغذی میں طعام اصل ہے اور دودھ تابع ہے اور یہ اسوجہ سے کہ طعام میں دودھ کا خلط کرنا رضیع کے واسطے ہمی وقت ہوتا ہے کہ اسکی عادت طعام ہو چکی ہو تو ایسی حالت میں دودھ سے اسکی غذاء قلیل ہوگی۔ مف۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ اگر ایسا ہو تو رہا یہ مسئلہ کہ بچہ بغیر عادت طعام کے دودھ پیتا ہے اور اور اسکو طعام ملا کر دودھ دیا گیا۔ اور ظاہر یہ کہ حکم اس صورت میں بھی وہی ہے جو مذکور ہوا۔ ہاں اگر کوئی توفیق دے کہ تحریم کی روایت جبکہ اسکی عادت طعام نہو اور عدم تحریم کی روایت جبکہ عادت طعام ہو تو یہ اوجہ تھا لیکن میں نے اسکو نہیں پایا فتدبر م۔ وان اختلط بالدواء واللبن غالب تعلق بہ التحریم۔ اور اگر دواء کے ساتھ دودھ خلط کیا گیا اور دودھ زائد ہے تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہوگی ف اور دودھ کا غالب ہونا دلیل ہے کہ دواء صرف اسکی تقویت کے واسطے ملائی گئی ہے۔ لان اللبن یبقی مقصودا فیہ۔ اسواسطے کہ اس خلط میں دودھ ہی مقصود رہا۔ اذ الدواء لتقویتہ علی الوصول۔ اسواسطے کہ دواء تو دودھ کو پہونچانے میں تقویت دینے کے لیے ہے ف اور معنی میرے نزدیک یہ ہین کہ معالج کا قصد خواہ دودھ ہو یا دواء ہو فقیہ کی نظر اسمین حکم کی طرف ہے اور حکم اس دودھ کے پہونچنے پر متعلق ہے خواہ منہ سے ہو یا ناک سے اور دواء کچھ غذاء نہیں تو یہان دودھ اپنے اثر کے ساتھ مفید تحریم ہے لیکن جبھی وہ غذاء ہوگا کہ دواء سے غالب ہو ورنہ دواء اسکو مانع ہوگی۔ یہ معنی دقیق و لطیف

ہین واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م - **واذا اختلط اللبن بلبن الشاة وهو الغالب تعلق به التحريم وان غلب لبن الشاة**
لم يتعلق به التحريم - اور جب آدمیہ کا دودھ بکری کے دودھ سے مختلط ہوا اور آدمیہ کا دودھ غالب ہو تو اس سے تحریم رضاعت
متعلق ہوگی اور اگر بکری کا دودھ غالب ہو تو تحریم نہین متعلق ہوگی - **اعتبارًا للغالب كما في الماء** - بوجہ زائد کو اعتبار کرنے کے
جیسے پانی مین خلط کا حکم گزرا - **واذا اختلط لبن امرأتين** - اور جب دو عورتون کا دودھ مختلط ہوجاوے **ف** اور اس سے
کوئی بچہ پیے تو کیا رضاعت دونون سے ہوگی یا کسی ایک سے - اسمین اختلاف ہے - **تعلق التحريم باغلبهما عند ابي يوسف**
ابو یوسف رح کے نزدیک تحریم اس دودھ سے متعلق ہوگی جو دونون مین سے زائد ہے **ف** یہی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے -
لان الكل صار شيئًا واحدًا فيجعل الاقل تابعًا للاكثر في بناء الحكم عليه - کیونکہ کل ملکر ایک چیز ہوگیا تو اسپر حکم رضاعت
مبنی کرنے مین کمتر کو زائد کے تابع کیا جائیگا **ف** یہ قول اگرچہ متن مین مختار ہے لیکن مشکل یہ کہ تابع کرنے کی ضرورت نہین جبکہ رضاعی
والدہ کئی ہوسکتی ہین اگرچہ ایک کا زائد اور دوسرے کا کم پیا ہو - م - **وقال محمد وزفر يتعلق التحريم بهما لان الجنس لا يغلب**
الجنس - اور امام محمد و زفر نے کہا کہ تحریم رضاعت کی دونون عورتون سے متعلق ہوگی کیونکہ جنس اپنی جنس پر غالب نہین ہوتی **ف**
اسطرح کہ ایک بنزلہ معدوم ہوجاوے - **فان الشيء لا يصير مستهلكًا في جنسه لاتحاد المقصود** - کیونکہ کوئی چیز اپنی جنس کے اندر
نیست نہین ہوجاتی کیونکہ مقصود متحد ہے **ف** بلکہ کثرت سے قوت ہوجاتی ہے - اور یہی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے - **وعن ابي**
حنيفة في هذا روايتان - اور ابو حنیفہ رح سے اسمین دو روایتین ہین **ف** جیسے مذکور ہوا - **واصل المسألة في الايمان**
اور اصل یہ مسئلہ باب قسم مین ہے **ف** مثلاً کہا کہ اس گاے کا دودھ نہین پیونگا پھر اسکے دودھ مین دوسری گاے کا دودھ مختلط کرکے
پیا پس اگر دوسری گاے کا دودھ غالب ہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک حانث نہوگا کیونکہ کمتر اسمین گویا نیست ہوگیا اور امام محمد کے نزدیک
نہین بلکہ بڑھ گیا تو حانث ہوگا اسی طرح یہان بھی امام محمد کے نزدیک دونون کا اعتبار اور دونون سے رضاعت متحقق ہوگی - م - یہی قول
اوجہ و اظہر ہے الزیلعی اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے شرح ابن الملک ء ف ع - اور اگر دونون کا دودھ برابر ہو تو بالاتفاق دونون سے تحریم ہوگی
النہر - اسی طرح پانی و دوا و چوپایہ کے دودھ مین عورت کا دودھ مساوی مختلط ہونے پر تحریم رضاع واجب ہے البحر م - بلکہ بالاتفاق رضاعت
متحقق ہے الجوہرۃ د - **واذا نزل للبكر لبن فارضعت صبيًا تعلق به التحريم** - اور اگر باکرہ کے دودھ اُترا اسنے کسی بچہ کو پلایا
تو رضاعت متحقق ہوگی **ف** یہی قول ائمہ اربعہ و عامہ علماء ہے بشرطیکہ نو برس سے کم نہو الجوہرہ ء - پس فقط یہ باکرہ اس رضیع کی
رضاعی مان ہوجائیگی لیکن دودھ ہو ورنہ زرد پانی سے تحریم نہوگی **ف** - اور بیاہی مین احتیاطًا ہوگی - الخزانہ ء - **لاطلاق النص**
دلیل اسپر اطلاق نص ہے **ف** یعنی نص تو رضاعت والی عورت کو مطلقًا خواہ بیاہی ہو یا باکرہ ہو شامل ہے - **ولانه سبب النشو فيثبت**
به شبهة البعضية - اور اسلیے کہ باکرہ کا دودھ بھی بڑھاؤ کا سبب ہے تو جزو ہوجانے کی شابہت ثابت ہوجائیگی **ف** اور اسی سے
تحریم رضاعت ثبوت ہوتی ہے - **واذا حلب لبن المرأة بعد موتها** - اور اگر عورت کا دودھ اسکے مرنے کے بعد دوہا گیا - **فاوجر الصبي**
پس وہ بچہ کے منہ مین ٹپکایا گیا - **تعلق به التحريم** - تو تحریم رضاعت متعلق ہوگی - **خلافًا للشافعي** - بر خلاف قول شافعی کے - **هو**
يقول الاصل في ثبوت الحرمة انما هو المرأة - شافعی کہتے ہین کہ ثبوت حرمت مین اصل تو عورت ہے **ف** پس پہلے حرمت کا تعلق
عورت کے ساتھ ہوتا ہے - **ثم يتعدى الى غيرها بواسطتها** - پھر عورت کے واسطہ سے یہ حرمت غیر کیطرف متعدی ہوتی ہے **ف** یعنی
بچہ وغیرہ کی طرف عورت سے آتی ہے - **وبالموت لم تبق محلا لها** - اور موت کی وجہ سے یہ عورت محل حرمت نہین رہی **ف** تو حرمت
اس عورت کے ساتھ ثبوت نہوگی تو غیر کی طرف بھی متعدی نہوگی - **ولهذا لا يوجب وطيها حرمة المصاهرة** - اور اسی جہت سے
کہ مردہ عورت محل حرمت نہین رہی اس عورت سے وطی کرنے سے حرمت مصاہرہ ثبوت نہین ہوتی ہے **ف** حتیٰ کہ اگر مردہ عورت سے
وطی کی تو جایز ہے اسکی زندہ بیٹی یا مان سے نکاح کرے - ہر چند کہ زنا انکے نزدیک موجب مصاہرہ نہین ہوتا - **ولنا ان السبب هو شبهة**

الجزئیۃ - اور ہماری دلیل یہ کہ سبب حرمت تو جزو ہو جانے کا شبہہ ہے - وذلک فی اللبن لمعنی الانشاز والانبات - اور یہ بات دودھ میں موجود ہے بوجہ اسکے کہ دودھ مین گوشت جمانے و ہڈی اُگانے کے معنی موجود ہین ف اور اسکو عورت کی زندگی سے تعلق نہین وہو قائم باللبن - اور یہ معنی دودھ کے ساتھ قائم ہین ف رہا یہ کہ عورت کی موت سے حرمت متعدی نہین تو یہ خیال قاصر ہے وہذہ الحرمۃ تظہر فی حق المیتۃ دفنا وتیمیما - اور یہ حرمت اس مردہ عورت کے حق مین ازراہ دفن کرنے اور تیمم کرانے کے ظاہر ہوگی ف یعنی جو معنی موجب حرمت ہین وہ دودھ کے ساتھ قائم ہین اور عورت کی موت سے اسکا متعدی ہونا خارج نہین ہوا اور متعدی ہونے کا فائدہ عورت کی زندگی تک منحصر نہین بلکہ مردگی مین بھی ظاہر ہوتا ہے مثلاً مردہ عورت کا دودھ جس لڑکی کے منھ مین ٹپکایا گیا اسکا شوہر موجود ہے اور اس عورت کا کوئی محرم نہین اور بدون غسل کے اسکو تیمم کرانے کی ضرورت ہے تو رضیعہ مذکورہ کا شوہر اس مردہ عورت کو تیمم کراوے اور دفن کرے کیونکہ وہ اسکی رضاعی ساس ہوگئی - العنایہ وغیرہ - الحاصل رضاعت کی جزئیت تو گوشت وہڈی بڑھنے کی وجہ سے ہے بخلاف حرمت مصاہرہ کے جو وطی واقع ہونے کی جزئیت سے ثابت ہوا کرتی ہے - اما الجزئیۃ فی الوطی لکونہ ملاقیا محل الحرث - اور وطی مین جزء ہونا اسوجہ سے کہ وطی ایسے محل سے مل جاتی ہے جو کھیتی کا محل ہے - وقد زال بالموت - اور وہ محل بوجہ موت کے زائل ہوگیا ف تو مردہ کے وطی سے جزئیت نہوئی تو حرمت مصاہرت بھی نہوئی - فافترقا - پس رضاعت و وطی مین فرق ظاہر ہوگیا ف پھر یہ سب اسوقت کہ منھ یا ناک کی طرف دودھ پہونچا - واذا احتقن الصبی باللبن لم یتعلق بہ التحریم - اور اگر بچہ کو کسی عورت کے دودھ سے حقنہ دیا گیا تو حرمت رضاعت متعلق نہوگی ف یہی ظاہر الروایۃ ہے - وعن محمد - اور امام محمد سے ف نوادر مین روایت ہے کہ انہ یثبت بہ الحرمۃ کما یفسد بالصوم - ایسے حقنہ کرنے سے حرمت ثابت ہو جائیگی جیسے وہ روزہ کو فاسد کرتا ہے ف توضیح یہ کہ صوم کا فساد تو غذائیت کی چیز جوف مین پہونچنے سے ہوتا ہے اور معلوم کہ حقنہ سے صوم فاسد ہوتا ہے تو اس سے غذا پہونچنا معتبر ہوا پس دودھ کا حقنہ کرنے مین دودھ بطور غذا کے پہونچا تو اس سے تحریم رضاعت ثبوت ہوگی - لیکن ظاہر الروایۃ مین رضاعت وصوم مین فرق ہے - وجہ الفرق علی الظاہر ان المفسد فی الصوم اصلاح البدن ویوجد ذلک فی الدواء - اور ظاہر الروایۃ پر فرق کی وجہ یہ ہے کہ صوم مین فاسد کرنے والا بدن کی اصلاح ہے اور یہ بات دوا مین پائی جاتی ہے ف حتی کہ دوا سے روزہ فاسد ہوتا ہے - فاما المحرم فی الرضاع معنی النشو ولا یوجد ذلک فی الاحتقان - رہا رضاعت مین حرام کرنے والی چیز تو بڑھاور کے معنی ہین اور حقنہ کرنے مین یہ معنی نہین پائے جاتے ہین - لان المغذی وصولہ من الاعلی - کیونکہ غذا دینے والی چیز تو وہ ہے جسکا پہونچنا اوپر سے ہوا کرتا ہے ف منھ یا ناک سے اور وہ اسفل سے نہین پہونچتی تو حقنہ سے غذائیت کا وصول نہین ہے - حاصل جواب یہ ہوا کہ صوم کا فساد بوجہ دوا کے ہوا اور دوا سے رضاعت ثبوت نہین ہوتی ہے - م - حقنہ کے مانند دودھ کا کان مین یا سوراخ ذکر مین ٹپکانا اور زخم جائفہ یا آمہ مین پہونچانا موجب حرمت رضاعت نہین ہے - ہ ف د - جائفہ وہ زخم کہ توڑکر جوف دماغ تک پہونچا ہو اور آمہ جو دماغ کی کری ہڈی تک رہا - اور باب جروح مین آویگا انشاء اللہ تعالے - م - واذا نزل للرجل لبن - اور اگر کسی مرد کے دودھ اُترآیا ف یعنی درحقیقت مرد کی چھاتیون مین دودھ آگیا - فارضع صبیا - پس مرد نے کسی بچہ کو پلایا - لم یتعلق بہ التحریم - تو اسکی وجہ سے تحریم متعلق نہوگی ف اور اسپر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے - ع - لانہ لیس بلبن علی التحقیق فلا یتعلق بہ النشو والنمو - کیونکہ یہ درحقیقت دودھ نہین ہے تو اس دودھ سے پیدا ہونا اور بڑھنا متعلق نہین ہوگا - وہذا لان اللبن انما یتصور ممن یتصور منہ الولادۃ - اور درحقیقت اسکا دودھ نہونا اسوجہ سے معلوم ہوا کہ دودھ تو اسی جسم سے متصور ہے جس سے جننا متصور ہے ف یعنی عورت سے اگرچہ کنواری ہو - پھر یہ رضاعت کا احترام صرف انسان کی تکریم ہے - واذا شرب صبیان من لبن شاۃ لم یتعلق بہ التحریم - اگر دو بچون نے یعنی لڑکا و لڑکی نے ایک بکری سے دودھ پیا تو اس سے حرمت رضاعت متعلق نہوگی ف اور یہ جو مبسوط وغیرہ مین مذکور ہے کہ شیخ امام محمد بن اسمٰعیل صاحب الصحیح نے شیخ امام ابو حفص الکبیر کے زمانہ مین جو امام شافعی رح کے ہم عمر ہین یعنی سنہ ۱۵۰ ہجری کے

پیدا ہوئے ہیں بخارا میں آکر اس مسئلہ میں ثبوت رضاعت کا فتوی دینا شروع کیا تھا اور باوجود ممانعت شیخ ابو حفص کے نہ مانا لہذا لوگوں نے جمع ہو کر انکو بخارا سے نکال دیا۔ مترجم کے نزدیک بہت بعید اور شاید کہ اسمیں عصبیت کو دخل ہے واللہ سبحانہ تعالے اعلم۔ م۔ بالاجماع خلاف نہیں کہ بکری انکی رضاعی ماں نہیں ہوسکتی اور نہ بکرا انکا باپ۔ **لانہ لاجزئیۃ بین الآدمی والبہائم**۔ کیونکہ آدمی و جانوروں میں کوئی جزئیت نہیں۔ **والحرمۃ باعتبارہا**۔ حالانکہ حرمت تو باعتبار جزئیت ہے۔ **واذا تزوج الرجل صغیرۃ وکبیرۃ**۔ اور اگر ایک مرد نے دو عورتوں کو اپنے نکاح میں لیا ایک صغیرہ ہے یعنی دودھ پیتی بچہ ہے اور دوسری بالغہ ہے۔ **فارضعت الکبیرۃ الصغیرۃ**۔ پس بالغہ نے صغیرہ کو دودھ پلا دیا ف۔ حالانکہ وہ دو برس کے اندر ہے۔ **حرمتا علی الزوج**۔ تو دونوں اپنے شوہر پر حرام ہو جاوینگی۔ **لانہ یصیر جامعا بین الام والبنت رضاعا وذلک حرام کالجمع بینہما نسبا**۔ کیونکہ یہ شخص ایسی دو عورتوں کو جمع کرنے والا ہوا جو رضاعت سے ماں و بیٹی ہیں اور یہ حرام ہے جیسے نسبی ماں و بیٹی کا جمع کرنا حرام ہے ف۔ اور اگر اس کبیرہ کو طلاق بائن دیدی پھر اسنے ایسا کیا یا کبیرہ کا دودھ لیکر کسی غیر نے صغیرہ کے منہ میں ٹپکا دیا تو دونوں حرام ہوگئیں پھر واضح ہو کہ دونوں کو جمع کرنا تو دائمی حرام ہے۔ اور اگر کبیرہ کا دودھ اسی شوہر سے ہو یا کبیرہ کے ساتھ دخول کر چکا ہو تو ہر ایک بھی اسپر دائمی حرام ہوگئی ورنہ صغیرہ سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے کیونکہ بیٹی کے خالی نکاح کرنے سے اسکی ماں دائمی حرام ہو جاتی ہے اور ماں کے خالی نکاح سے بیٹی دائمی حرام نہیں ہوتی جبتک کہ ماں کے ساتھ دخول نہو جاوے۔ ع م د۔ **ثم ان لم یدخل بالکبیرۃ فلا مہر لہا**۔ پھر دیکھا جاوے کہ اگر کبیرہ کے ساتھ دخول نہیں کیا ہے تو کبیرہ کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا ف۔ خواہ اسنے یہ حرکت عمداً کی ہو یا نہیں۔ ع۔ **لان الفرقۃ جاءت من قبلہا قبل الدخول بہا**۔ کیونکہ جدائی اسی کیطرف سے آئی قبل اسکے کہ اسکے ساتھ دخول واقع ہو۔ ف۔ اور اگر بعد دخول ہو تو اسکے واسطے پورا مہر ہے۔ **وللصغیرۃ نصف المہر**۔ اور صغیرہ کے واسطے نصف المہر ہے **لان الفرقۃ وقعت لا من جہتہا**۔ کیونکہ جدائی کا وقوع اسکی جہت سے نہیں ہوا ف۔ اور یہ وہم نہو کہ اسنے دودھ چوس لیا یہ اسکی فعل ہے۔ **والارتضاع وان کان فعلا منہا لکن فعلہا غیر معتبر فی اسقاط حقہا**۔ دودھ چوس لینا اگرچہ صغیرہ کا فعل ہے لیکن اسکا فعل اسکے حق ساقط کرنے میں معتبر نہیں ہے ف۔ کیونکہ وہ محض صغیرہ ہے۔ **کما اذا قتلت مورثہا**۔ جیسے وہ اپنے مورث کو قتل کر ڈالے ف۔ تو میراث سے محروم نہوگی حالانکہ قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے۔ قتل کی یہ صورت کہ مثلاً وہ اونچے پر سوتی تھی وہاں سے گری تو نیچے اپنی ماں پر گری جس سے وہ مر گئی حالانکہ بالغ سے ایسا ہوتا بمنزلہ قتل عمد ہے یا جیسے اسنے کوئی پتھر پھینکا جس سے اسکی ماں وغیرہ مر گئی۔ الحاصل وہ نصف مہر اپنے شوہر سے پاویگی۔ پھر دیکھا جاوے کہ کبیرہ نے عمداً فساد ڈالا ہے یا نہیں۔ **ویرجع بہ الزوج علی الکبیرۃ ان کانت تعمدت الفساد**۔ اگر کبیرہ نے عمداً فساد کا تعمد کیا تو شوہر اس نصف مہر کو کبیرہ سے واپس لیگا ف۔ یوں ہی اجنبی متعمد سے واپس لیگا۔ اور تعمد سے یہ مراد ہے کہ عقل کی حالت میں اپنی خوشی خاطر سے بدون جبر و اکراہ کے جاننے میں یہ جانکر کہ صغیرہ اسکی منکوحہ ہے اور یہ کہ رضاعت سے فساد ہوگا اسکو پلا دے درحالیکہ صغیرہ کی بھوک یا ہلاکت دور کرنا مقصود نہیں ہے **وان لم تتعمد فلا شیء علیہا وان علمت بان الصغیرۃ امرأتہ**۔ اور اگر کبیرہ نے تعمد نہیں کیا تو کبیرہ پر کچھ لازم نہیں اگرچہ اسکو یہ معلوم ہو کہ صغیرہ بھی شوہر کی جورو ہے ف۔ پس اگر بحالت جنون یا اکراہ یا خواب ہو یا نکاح نجانتی ہو یا رضاعت کو مفسد نجانتی یا جانتی ہو مگر اسنے صغیرہ کی بھوک دور کرنے یا ہلاکت دفع کرنے کا قصد کیا تو شوہر اس سے نصف مہر واپس نہیں لے سکتا اور تعمد نہونے میں قسم کے ساتھ کبیرہ کا قول قبول ہوگا۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف ہ۔ **وعن محمد انہ یرجع فی الوجہین**۔ اور امام محمد سے (نوادر میں) روایت ہے کہ شوہر دونوں صورتوں میں کبیرہ سے واپس لیگا ف۔ یعنی خواہ اسنے عمداً ایسا کیا ہو یا نہیں۔ **والصحیح ظاہر الروایۃ**۔ اور صحیح ظاہر الروایۃ ہی ہے۔ **لانہا وان اکدت ما کان علی شرف السقوط وہو نصف المہر وذلک یجری مجری الاتلاف لکنہا مسببۃ فیہ**۔ اسواسطے کہ کبیرہ نے اگرچہ ایسے مال کو موکد کر دیا جو ساقط ہونے کے کنارہ لگا تھا اور

سو نصف مہر ہی اور ایسا کرنا بجائے مال تلف کرنے کے ہی لیکن وہ اس فعل مین مسبب ہی ف۔ فاعل نہین ہی اور سبب و فاعل
مین اصطلاح فرق ہی کہ مثلاً غلام کا بھاگنا جرم ہی تو بھاگنے کا فاعل درحقیقت خود غلام ہی اور جسنے غلام کی بیڑیان کھولدین وہ سبب
ہی اور جسنے مثلاً غلام کو قتل کرڈالا وہ فاعل تلف کرنے والا اور ضامن قیمت ہی تو سبب بھی بمنزلہ تلف کرنے والے کے ضامن ہوتا ہی
لیکن دونون مین فرق ظاہر ہی تو کبیرہ عورت بھی یہان مسببہ ہی۔ اما لان الارضاع لیس بافساد النکاح وضعا وانما
یثبت ذلک باتفاق الحال۔ یا تو اسوجہ سے مسببہ ٹھہرا کہ دودھ پلادینا کچھ نکاح فاسد کرنے کے لیے موضوع نہین ہی اور فساد
نکاح ہوجانا صرف اتفاقی حال کی جہت سے ثابت ہوا ف۔ حتی کہ اگر کبیرہ اسکے نکاح مین نہوتی تو دودھ پلانے سے صغیرہ کا نکاح
کچھ بھی فاسد نہوتا تو معلوم ہوا کہ کبیرہ نے جو فعل کیا اسکا ذاتی اثر یہ نہین کہ نکاح فاسد کیا کرے تو وہ فاعلہ نہین ٹھہر سکتی بلکہ
اتفاقاً اسکے فعل کے سبب سے ایسا ہوگیا تو وہ مسببہ ٹھہری۔ او لان فساد النکاح لیس بسبب لالزام المہر۔ یا اس جہت سے
مسببہ ٹھہری کہ نکاح فاسد ہونا کچھ مہر لازم ہوجانے کا سبب نہین ہی ف۔ حتی کہ خود کبیرہ غیر مدخولہ کا نکاح فاسد ہوا اور کچھ بھی مہر
لازم نہ آیا تو کبیرہ کا فعل فساد کچھ حقیقی علت اس امر کی نہین کہ مال لازم آوے۔ بل ہو سبب لسقوطہ۔ بلکہ فساد نکاح تو مہر ساقط
ہوجانے کا سبب ہی ف۔ تو کبیرہ ایسے فعل کی فاعل نہوئی جو تاوان کا موجب ہو بلکہ اسکا فعل ایک ذریعہ ہوگیا کہ مال شوہر کے ذمہ
لازم آوے بلکہ ہم کہتے ہین کہ اسکا فعل دراصل علت اس امر کی ہوئی کہ شوہر کے ذمہ سے مہر ساقط ہوجاوے۔ بہرحال اسمین تو
شک نہین کہ وہ فاعل نہوئی بلکہ کچھ ذریعہ و سبب ہوئی ہی تو معلوم ہوا کہ دونون جہت سے جسطرح چاہو نظر کرو یہی ثابت ہوتا ہی کہ
کبیرہ کا فعل خود علت فاعلہ نہین ہی بلکہ صرف سبب ہی تو وہ مسببہ ٹھہری۔ اگر کہو کہ جب اسکے فعل سے سقوط مہر تھا تو نصف مہر کیون
لازم آیا جواب دیا کہ کبیرہ کا فعل تو سقوط مہر ہی کا سبب ہی۔ الا ان نصف المہر یجب بطریق المتعۃ علی ما عرف لکن من
شرط ابطال النکاح۔ لیکن نصف مہر کا واجب ہونا بطور متعہ کے ہی چنانچہ سابق مین معلوم ہوچکا ہاں نکاح باطل ہونا اسکے واجب
ہونے کی شرط ہی ف۔ یعنی نصف مہر تو بطور متعہ کے بحکم النص واجب ہوا کچھ اس کبیرہ کے کرنے سے نہین ہوا ہاں واجب ہونے
کی شرط یہ کہ نکاح باطل ہو تو شرط کی موجود کرنے والی یہ کبیرہ البتہ ہوئی اور جو کوئی شرط کا فاعل ہو وہ مشروط کے واسطے سبب ہوتا ہی
تو کبیرہ صرف مسببہ ہوئی۔ پھر واضح ہو کہ فاعل و سبب مین فرق یہ کہ فاعل مثلاً کسی کا مال تلف کرنے والا تو ضامن ہی خواہ عمداً کرے
یا بغیر عمد اور سبب مین تعمد شرط ہی چنانچہ اصول مین محقق ہوا۔ واذا کانت مسببۃ یشترط فیہ التعدی۔ اور کبیرہ بھی جب
سبب ٹھہری تو اسمین عمداً بیجا کام کرنا شرط ہوگا ف۔ یعنی مسببہ کے ضامن ہونے کے لیے یہ شرط ہی کہ اسنے بیجا تعدی کی ہو
کحفر البیر۔ جیسے گڑھا کھودنے کے مسئلہ مین ہی ف۔ کہ جسنے گڑھا یا کنوان کھودا اور اسمین کوئی گرکر مرا تو اسکا سبب وہی
جسنے کھودا پس دیکھا جاوے کہ اگر اسنے اپنی ملکی زمین مین کھودا تو اسنے کوئی تعدی بیجا نہین کی پس ضامن نہوگا اور اگر مثلاً
عام راستہ پر کھودا تو ضامن ہوگا پس سبب مین تعدی شرط ہی تو کبیرہ مسببہ کی ضامنہ ہونے مین بھی اسکی تعدی شرط ہوگی
تب شوہر اس سے نصف مہر واپس لے سکیگا ورنہ نہین۔ ثم انما تکون متعدیۃ اذا علمت بالنکاح وقصدت بالارضاع
الفساد۔ پھر کبیرہ تو تعدی کرنے والی جبھی ہوگی کہ وہ نکاح صغیرہ کے ساتھ جانتی ہو اور دودھ پلانے مین اسنے فساد کرنے کا
قصد کیا ہو ف۔ لہذا ہمنے کہا کہ اگر کبیرہ نے عمداً فساد کا قصد کیا ہو تو صغیرہ کو جو نصف مہر کہ شوہر کو دینا پڑا ہی کبیرہ مفسدہ سے
واپس لے۔ اما اذا لم تعلم بالنکاح۔ رہا جب کہ کبیرہ کو نکاح ہی معلوم نہوا ف۔ کہ اس صغیرہ کے ساتھ شوہر نے نکاح کیا ہی
او علمت بالنکاح ولکنہا قصدت دفع الجوع والہلاک من الصغیرۃ دون الافساد لا تکون متعدیۃ لانہا مامورۃ
بذلک۔ یا اسنے نکاح تو جانا تھا لیکن دودھ پلانے مین اسنے صغیرہ کی بھوک و ہلاکت دور کرنے کا قصد کیا تھا نہ فساد ڈالنے کا
تو وہ متعدیہ نہوگی کیونکہ اسکو شرعاً ایسا کرنے کا حکم ہی ف۔ حتی کہ اگر وہ مرجانے کا خوف کرکے نہ پلاوے حتی کہ مرجاوے تو [illegible]

فاعلہ کے گنہگار ہی تو ایسی حالت مین جب متعدیہ نہوئی تو شوہر اس سے کچھ واپس نہین لے سکتا۔ **ولو علمت بالنکاح ولم تعلم بالفساد لا یکون متعدیۃ ایضاً**۔ اور اگر کبیرہ نے نکاح جانا تھا مگر رضاعت سے نکاح فاسد ہونا نہین جانا تو بھی متعدیہ نہوگی ف۔ اگر کہا جاوے کہ دار الاسلام مین حکم نجاننا کچھ معتبر نہین تم نے اسکی جہالت کا اعتبار کر لیا جواب یہ کہ ہمنے اسکو اعتبار نہین کیا **وہذا انما اعتبار الجہل لدفع قصد الفساد لا لدفع الحکم**۔ اور ایسا کرنا ہماری طرف سے جہل کا اعتبار واسطے دفع کرنے قصد فساد کے ہی نہ واسطے دفع کرنے حکم کے ف۔ یعنی فساد کا قصد جبھی ہوگا کہ اسکو رضاعت سے نکاح فاسد ہوجانا معلوم ہو تو جب فساد کا علم ہی نہو تو فساد کا قصد بھی نہوگا تو ہمنے کہا کہ جب وہ عورت کہے کہ مین اس سے نکاح فاسد ہونا نجانتی تھی تو ہمنے اسکا نجاننا اس سلسلہ مین اعتبار کیا کہ اسکا قصد فساد کرنے کا نہین تھا اور اسواسطے اعتبار نہین کیا کہ اُسپر سے ضمان دفع کرین تاکہ کہا جاوے کہ دار الاسلام مین اسکا نجاننا عذر نہین ہی۔ اگر کہو کہ جب تمنے اسکا نجاننا اس غرض سے معتبر کیا کہ اسکا فساد کا قصد نہین تھا تو لازم آگیا کہ وہ ضامن نہوگی۔ جواب یہ کہ ہان یہ لازم آگیا لیکن ہمنے ایسا لازم کرنے کا قصد نہین کیا تو اس لازم آنے کا کچھ اعتبار نہین ہی۔ النہایۃ ف ع۔ اگر شوہر کی نسبی یا رضاعی مان یا بہن یا بیٹی نے اسکی صغیرہ جورو کو دودھ پلا دیا تو شوہر پر حرام ہوگئی اور نصف مہر دیکر مرضعہ سے بشرط التعمد فساد واپس لے۔ السراج۔ اگر مرد کی دو صغیرہ جوروؤن کو ایسی اجنبیہ دو عورتون نے جنکا دودھ ایک ہی مرد سے ہی دودھ پلا دیا تو دونون شوہر پر حرام ہوگئین اور شوہر دونون مرضعہ سے کچھ نہین لے سکتا اگرچہ دونون نے عمداً فساد کا قصد کیا ہو۔ معت۔ اور اگر کبیرہ و صغیرہ کے مسئلہ مین کبیرہ مجنونہ ہو۔ ق۔ یا معتوہہ ہو۔ المحیط۔ یا اکراہ مجبور کی گئی۔ ف۔ یا صغیرہ نے خود کبیرہ کا سوتے مین دودھ پی لیا۔ السراج۔ تو کسی صورت مین کبیرہ سے نصف مہر کو شوہر واپس نہین لے سکتا۔ القاضیخان۔ اور اگر کبیرہ کی مان یا بہن نے صغیرہ کو دودھ پلا دیا تو بھی دونون بائنہ ہوگئین المحیط۔ لیکن شوہر جس ایک سے چاہے نکاح کرلے اور اگر کبیرہ غیر مدخولہ ہو تو ہر ایک کو نصف مہر دیکر جس مرضعہ نے فساد کیا واپس لے بشرطیکہ تعمد کیا ہو۔ م۔ اور اگر کبیرہ کی پھوپھی یا خالہ نے صغیرہ کو پلایا تو دونون مین سے کوئی بائنہ نہوگی المحیط۔ اور اگر دونون صغیرہ ہون اور ایک اجنبی نے کسی کبیرہ کا دودھ لیکر دونون کے منہ مین ڈال دیا تو شوہر ہر ایک کو نصف مہر دیکر اجنبی سے واپس لے بشرطیکہ عمداً فساد کیا ہو کذا صحیح ہی القاضیخان۔ پھر کسی ایک صغیرہ سے چاہے دوبارہ نکاح کرلے بشرطیکہ کبیرہ اسکی مدخولہ نہو۔ م۔ پھر واضح ہو کہ رضاعت کا ظاہر ہونا دو بار مین سے ایک پر ہوتا ہی یا تو اقرار ہو یا گواہ ہون۔ البدائع۔ **ولا یقبل فی الرضاع شہادۃ النساء منفردات** اور نہین قبول ہوگی رضاعت مین عورتون کی گواہی درحالیکہ عورتین تنہا ہون ف۔ اگرچہ وہ چار عورتین ملکر گواہی دین جبتک انکے ساتھ کوئی مرد نہو۔ **وانما یثبت بشہادۃ رجلین او رجل وامرأتین**۔ اور رضاع کا ثبوت فقط دو مردون یا ایک مرد و دو عورتون کی گواہی سے ہوتا ہی ف۔ بشرطیکہ سب عادل ہون المحیط۔ لیکن جدائی واقع نہین ہوگی مگر جبکہ قاضی دونون مین جدائی کردے النہر۔ اور ظاہر یہ کہ اسمین عورت کا دعوی شرط نہین ہی کیونکہ حق شرعی ہی۔ ت د۔ پھر مصنف رح نے جو ثبوت کا انحصار کیا وہ صرف گواہی کی صورت مین ہی یعنی جب گواہی سے رضاع ثبوت ہو تو یہی صورت ہی کہ کمتر دو مرد یا دو عورتون کے ساتھ ایک مرد ہو اور سب عادل ہون پس اگر فقط ایک مرد ہو یا فقط دو عورتین ہون تو ثبوت نہوگا اگرچہ عادل ہون۔ م۔ اور امام مالک کے نزدیک بھی دو گواہ ضرور ہین ع۔ **وقال مالک یثبت بشہادۃ امرأۃ واحدۃ اذا کانت موصوفۃ بالعدالۃ**۔ اور امام مالک (نہین بلکہ شافعی و احمد) نے کہا کہ رضاع ایک عورت کی گواہی پر ثبوت ہو جائیگا جبکہ وہ عادلہ ہو۔ **لان الحرمۃ حق من حقوق الشرع فیثبت بخبر الواحد**۔ کیونکہ حرام ہونا تو حقوق شرع مین سے ایک حق ہی تو وہ ایک شخص کی گواہی سے ثبوت ہو جائیگا۔ **کمن اشتری لحماً** جیسے ایک شخص نے گوشت خریدا۔ **فاخبرہ واحد انہ ذبیحۃ المجوسی**۔ پس خریدار کو ایک شخص نے خبر دی کہ یہ مجوسی کا گلا کاٹا ہوا ہی ف۔ تو اس عادل کے کہنے پر مسلمان اسکو نہین کھا سکتا ہی اور حرمت ثبوت ہو جائیگی۔ اسی طرح یہان ایک کے کہنے پر عورت کا حرام

ہوتا ثبوت ہو جائیگا اس سے وطی نہین کرسکتا۔ یہ امام شافعی و احمد کا قول ہی اور شافعی نے کہا کہ مرضعہ کی اکیلی گواہی مقبول ہی اسکی
حجت انکی حدیث ابو سروعہ جنکا نام عقبہ بن الحارث ہی کہ ابو سروعہ نے ام یحیی بنت ابی اہاب سے نکاح کیا پس ایک حبشی لونڈی نے آکر
کہا کہ مین نے تو تم دونون کو دودھ پلایا ہی۔ کہا کہ مین نے حاضر ہو کر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے حال عرض کیا کہ مین نے فلانہ بنت
فلان سے تزویج کیا تھا پس ایک حبشیہ لونڈی نے آکر کہا کہ مین نے تم دونون کو دودھ پلایا ہی حالانکہ وہ جھوٹی ہی (الترمذی) پس رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم نے منھ پھیر لیا پس مین نے ادھر آکر یہ عرض کیا (کہ وہ تو جھوٹی ہی ت) آپ نے فرمایا کیسے حالانکہ وہ کہتی ہی کہ اسنے
تم دونون کو دودھ پلایا (تو عورت کو اپنے سے الگ کر دے ت) رواہ البخاری ومسلم۔ پس دلیل ہی کہ مرضعہ واحدہ کی گواہی قبول ہی جواب
یہ کہ حدیث ہرگز دلالت نہین کرتی کہ آپ نے گواہی مذکورہ پر حرمت رضاع ثابت کر دی مگر بطریق تنزہ و تورع کے اسواسطے کہ اول ابو سروعہ
نے یہ حال کہا اور جزم کیا کہ وہ عورت جھوٹی ہی تو آپ نے منھ موڑ لیا۔ پس اگر حرمت رضاع ثبوت ہو جاتی تو فوراً جواب دیتے کہ حرام ہی اسکو
چھوڑ دے۔ کیا تم تجویز کرتے ہو کہ آپ فعل حرام دیکھکر اعراض کرتے ہرگز نہین تو پھر بھلا یہان تو ابو سروعہ نے آپ سے پوچھا تھا بلکہ منقول
ہی کہ تیسری مرتبہ مین جواب دیا ہی پس اعراض یہی تھا کہ مت پوچھے کیونکہ ابو سروعہ کے بیان سے ثبوت ہو چکا تھا کہ ابو سروعہ رضی اللہ
عنہ نے حبشیہ کو جھوٹا جانا تھا پس حکماً کچھ ثبوت نہین ہوا غیر ازینکہ ایسے موقع پر تورع و تنزہ یہی ہی کہ ترک کرے اور یہی ہمارا قول ہی
م ت۔ ولنا ان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح۔ اور ہماری دلیل یہ کہ حرمت ثابت
ہونا تو باب نکاح مین ملک زائل ہونے سے جدائی نہین قبول کرتا ف۔ پس اگر حرمت رضاع ثابت ہو تو معاً ملک نکاح زائل ہو جاتی
پس حرمت فرج تو حق شرعی ہوتا ہی اور ملک ہونا حق العبد ہی تو اسمین دونون جمع ہین اور اسطرح جمع ہین کہ حرمت ثبوت ہوتے ہی ملک بعینہ
زائل ہوئی جاتی ہی۔ وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين۔ اور ملک زائل کرنا نہین ثابت ہوتا
مگر گواہی سے دو مردون یا ایک مرد و دو عورتون کے ف۔ جبکہ یہ سب عادل ہون۔ لہذا نکاح کے اندر رضاعت ثابت کرنے مین یہ
نصاب گواہی کا شرط ہی۔ بخلاف اللحم۔ برخلاف گوشت کے ف۔ کہ گوشت اگر حرام ثابت ہو تو اس سے ملک زائل ہونا ضرور نہین
ہی جیسے کسی کی ملک مین سنکھیا ہو جسکو فروخت کرسکتا ہی یا چوہے مارنے مین کام آوے۔ لان حرمة التناول ينفك عن زوال
الملك۔ کیونکہ تناول حرام ہونا ملک زائل ہونے سے جدا ہو سکتا ہی ف۔ یعنی ممکن ہی کہ ایک چیز ملک مین ہو اور اسکو تناول کرنا
حرام ہو تو مجوسی کا ذبیحہ گوشت اگر ایک کے خبر سے ظاہر ہوا تو صرف تناول حرام ہوا اور ملک زائل نہین ہوئی۔ تاکہ دو گواہ کی ضرورت
ہوتی۔ فاعتبر امرا دينيا۔ تو وہ محض امر دینی ٹھہرا ف۔ پس حرمت رضاع اور حرمت گوشت مین فرق ظاہر ہو گیا تو ایک پر دوسرے
کا قیاس باطل ہی۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ جس صورت مین رضاعت ثبوت ہو جاوے تو تفریق کے بعد غیر مدخولہ کو کچھ بھی نہین اور مدخولہ کو
مہر مسمی و مہر المثل مین سے کم ملیگا اور نفقہ و سکنی کچھ نہین البدائع اور اگر عورت کے سامنے گواہی کامل گذرے تو اسکو مرد کے ساتھ رہنے
کی گنجایش نہین رہی القاضیخان۔ اور اگر رضاعت کی خبر دینے والا ایک ہی شخص ہو اور اسکے دلمین پڑ گیا کہ یہ شخص سچا ہی تو تنزہ و تورع
اولی ہی کہ عورت کو جدا کر دے اگر نکاح ہو چکا ہو ورنہ نکاح نکرے لیکن ایسا کرنا واجب نہین ہی المحیط۔ اور اگر دونون نے مرضعہ کی خبر
کی تصدیق کی تو نکاح فاسد ہو گیا ورنہ نہین۔ اسی طرح اگر گواہ غیر عادل ہون یا عادل صرف دو عورتین یا ایک مرد و ایک عورت ہو تو بھی
فساد نہین التہذیب م۔ اگر بعد نکاح کہا کہ یہ میری رضاعی بہن یا مانند اسکے اور اسی پر اڑا رہا تو تفریق کیجاوے اور اگر کہا کہ مجھے
وہم ہوا تھا ایسا نہین ہی تو نہین۔ اور اگر قبل نکاح اصرار کرے تو تزویج نہین کرسکتا حتی کہ تزویج کرے تو تفریق کیجاوے اور اگر کہا کہ
مجھے وہم ہوا تھا ایسا نہین ہی تو تزویج جائز ہی بخلاف اسکے اگر عورت نے کہا کہ یہ میرا رضاعی بھائی ہی تو تزویج بہرحال جائز ہی۔ مشائخ
نے کہا کہ اسی پر عورت کے قول مین سب صورتون مین فتوی دیا جاوے المحیط والبحر وغیرہما۔ اگر کہا کہ یہ میری نسبی بیٹی ہی حالانکہ اس
عورت کا نسب معروف ہی تو باطل ہی المحیط۔ اور اگر نسب معروف نہین پس اگر عمر محتمل ہو کہ اسکی بیٹی ہو سکے تو مکرر پوچھا جاوے اگر

کہے کہ ہان یہی ہی تو تفریق کیجاوے اور اگر کہے کہ مجھے وہم ہوا تو نہیں - اور اگر عدم تحمل ہو تو بھی باطل ہی المبسوط - گواہون عادل نے عورت کے سامنے اسکے شوہر کے ساتھ رضاعت کی گواہی دی پھر قاضی کے سامنے ادا کرنے سے پہلے مرگئے تو عورت کو شوہر کے ساتھ رہنے کی گنجایش نہین لیکن شوہر نہ چھوڑے تو اسکو قتل نہین کرسکتی مگر بھاگ جاوے لیکن دوسرے شوہر سے نکاح نہین کرسکتی اور کہا گیا کہ دیانت کی راہ سے دوسرے سے نکاح کرلے شرح الوہبانیہ - د - یہی اصح ہی - م - درمختار مین کہا کہ دو عورتون کی رضاعت کی گواہی پر قاضی نے تفریق کی تو اسکا حکم قضاء نافذ نہوگا - مین کہتا ہون کہ بنظر صحیح یہ مسئلہ اجتہادی ہی تو حکم قاضی نافذ ہوگا جبکہ وہ مفتی ہو - م - مرد نے جورو کی چھاتی سے چوس لیا تو رضاعت نہین مگر فعل حرام ہی - م ھ د -

کتاب الطلاق

یہ کتاب طلاق کے بیان مین ہی - اول خوب سمجھ لو تاکہ سب مسائل آسان ہوجاوین کہ لغت مین طلاق بمعنی بیڑی کھولنا لہذا عورت کو اطلاق کرنا یہ کنایۂ طلاق ہی اور شرعًا نکاح کی بندش دور کرنا خواہ فی الحال بذریعہ طلاق بائن کے یا انجام مین بذریعہ طلاق رجعی کے درحالیکہ یہ دور کرنا خاص لفظ سے ہو - ت - مراد خاص لفظ سے یہ کہ طلاق کے مادۂ ط ل ق کو شتمل ہو خواہ صریح شلًا تو طالق یا طالقہ یا مطلقہ یا طلاق ہی خواہ کنایہ مثلًا اطلاق یا ہجے کرکے تو ط ا ل ق ہی یا ان دونون کے سوائے جیسے شوہر نے اسلام لانے سے انکار کیا یا عنین تھا یا دونون نے لعان کیا پس قاضی نے کہا کہ مین نے تم دونون مین تفریق کردی تو یہ تفریق طلاق ہی یا جیسے الفاظ کنایہ جو آوینگے اور لفظ خلع پس ان الفاظ سے جو نکاح دور کیا جاوے وہ طلاق ہی تو مصنف کنز وغیرہ کا مطلق رفع نکاح کو لینا فسخ عقد کو بھی شامل ہی حالانکہ شوہر مسلمان ہوا اور عورت نے اسلام سے انکار کیا اور قاضی نے عقد فسخ کیا تو یہ طلاق نہین ہوتا رکن طلاق فقط لفظ مذکور ہی - سبب طلاق وہ حاجت جس سے جدائی مصلحت ہی مثلًا عورت کی بدخلقی وغیرہ لہذا اللہ تعالے نے آسانی کے لیے اسکو مشروع کردیا - شرط یہ کہ شوہر عاقل بالغ بیدار ہو مین کہتا ہون کہ نشہ کا مست بمنزلہ عاقل ہی - اور زوجہ کو چاہیے کہ منکوحہ یا ایسی عدت مین کہ لائق طلاق ہی - محیط مین کہا کہ جو منکوحہ کہ طلاق کی عدت مین ہو اسپر تین طلقات مین سے جو باقی ہو واقع ہوسکتی ہی اور جو وطی کی عدت مین ہو اسپر نہین پڑتی - اس کلمہ مین حصر پورا نہین ہی - حقیقت طلاق یہ کہ گو مباح ہی مگر اللہ تعالے کے نزدیک سب مباحات مین سے زیادہ مبغوض ہی - چنانچہ حدیث ہی کہ اللہ تعالے کے نزدیک طلاق سب مباحات سے زیادہ مبغوض مباح ہی - رواہ ابوداؤد وابن ماجہ - اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مباح ہی اور قال تعالے لاجناح علیکم ان طلقتم النساء الآیۃ تو گناہ نہین ہی اور آنحضرت صلعم نے حفصہ رض کو طلاق دیکر بحکم الٰہی رجعت کرلی - اور طلاق دینے پر جو لعنت مروی ہی وہ محمول ہی کہ بغیر ضرورت ہو جیسے حدیث کہ جس عورت نے بغیر نشوز کے مرد سے خلع لیا اسپر اللہ تعالی وملائکہ وتمام لوگون کی لعنت ہی - مف - اور مذہب یہ کہ طلاق دینا مباح ہی الاکمل - اور ظاہر کلام فقہاء یہ کہ طلاق دینا کفران نعمت کی وجہ سے ممنوع ہی اور اباحت صرف ضرورت وحاجت سے ہی اور یہی اصح ہی - مف - بحرالرائق وغیرہ مین کہا کہ معنی کلام فقہاء یہ کہ اصل مین ممنوع تھا اسکو شارع نے مباح کردیا بلکہ جب عورت موذی یا بے نمازی ہو تو طلاق دینا مستحب ہی - الغایۃ - مین کہتا ہون کہ شارع کا مباح کرنا مطلقًا ثبوت نہین ہوا بلکہ بضرورت تو وہ اصل پر باقی ہی صرف ضرورت مستثنی ہی پھر ضرورت کبھی یہ کہ عورت کے بوڑھی یا بدشکل ہولے سے ہی تو اسمین اگر وہ اپنی باری چھوڑے تو ممکن ہی کہ اسکو طلاق نہ دے اور کبھی وہ بے نمازی بدخصلت ہوتی ہی تو مستحب ہی فی الحاصل جس صورت کو استثناء کیا ہی اسمین اباحت واستحباب ہی ورنہ وہ اپنی اصل پر ممنوع ہی - واللہ تعالی اعلم - م - حدیث ثوبان رض مین ہی کہ عورتین خلع لینے والیان پوری منافقات ہین اور ایک روایت مین ہی کہ جس عورت نے بغیر مضائقہ کے خلع لیا اسپر جنت کی خوشبو حرام ہی - رواہما الترمذی - اور صحیح حدیث مین ہی کہ ایک صحابی کی جورو نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مین اپنے فلان شوہر کے دین مین تعریف کرتی ہون لیکن مجھے

دل سے الفت نہیں اور میں اسلام میں نفاق کو نہیں چاہتی تو آپ مجھے خلع کی اجازت دیں چنانچہ خلع واقع ہوا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت اپنے خاوند کے ساتھ دل میں نفاق رکھے وہ منافقہ ہے۔ م۔ واضح ہو کہ طلاق دینا دو طرح ہے ایک بدعی ہے یعنی اگرچہ ضرورت سے اس موقع پر طلاق دینا مباح بلکہ مستحب ہو لیکن اسنے جس طریقہ سے طلاق دی وہ طریقہ بدعت و معصیت ہے۔ دوم طلاق سنی ہے اور یعنی سنت کے یہ کہ شرع میں قرآن کے اشارہ اور حدیث کی تصریح سے وہ طریقہ معلوم ہوا ہے۔ پھر بدعی دو طرح بدعت ہوتا ہے ایک یہ کہ طلاق کے عدد میں بدعت کی دوم یہ کہ طلاق کے وقت میں بدعت کی۔ اور طلاق سنی میں بلحاظ عدد طلاق یعنی تین طلاق کی بھی دو قسم ہیں ایک سنی حسن اور دوم سنی احسن ہے۔ پس سنی کا طریقہ تو اچھا ہے لیکن دو طریقہ میں ایک سے دوسرا بہتر ہے علی مافی المبسوط۔ ع۔ امام مصنف رح نے ان سب کو متفرق بیان فرمایا ہے۔

باب طلاق السنۃ

یہ باب طلاق سنت کے بیان میں ہے۔ قال الطلاق علی ثلثۃ اوجہ حسن واحسن وبدعی۔ فرمایا کہ طلاق تین طرح پر ہے ایک حسن دوم احسن و سوم بدعی۔ فالاحسن ان یطلق الرجل امراتہ تطلیقۃ واحدۃ فی طہر لم یجامعہا فیہ ویترکہا حتے تنقضی عدتہا۔ پس طلاق احسن یہ ہے کہ مرد اپنی منکوحہ کو طلاق دے ایسے طہر میں جسمیں جماع نہیں کیا اور عورت کو چھوڑے یہانتک کہ اسکی عدت گزر جاوے ف پس اسمیں ملحوظ چار امور ہیں اول تو طہر میں ہو بشرطیکہ مدخولہ ہو ورنہ نہیں۔ دوم اس طہر میں جماع نکیا ہو بعد حیض کے سوائے صغیرہ حاملہ کے۔ ت۔ سوم طلاق ایک رجعی دے۔ چہارم اسی ایک پر چھوڑ دے حتی کہ عدت گزر جاوے تو بائنہ ہو جائیگی۔ ایسا کرنے میں اگر اب دونوں پھر راضی ہوں تو نکاح کر لیں مگر اب مرد کو اس عورت پر صرف دو طلاق کا اختیار رہا اور اسکی توضیح یہ ہے کہ آزاد منکوحہ پر مرد کو تین طلاق کا اختیار حاصل ہوتا ہے جب تک وہ عورت کسی دوسرے مرد کے نکاح میں نجاوے پس اگر تین طلاق دیدیں تو فرض ہو گیا کہ یہ عورت دوسرے خاوند کے نکاح و جماع میں جاوے اور اگر ایک طلاق یا دو طلاق دیں تو ابھی نکاح کرے کیونکہ تیسری طلاق باقی ہے لہذا جب احسن طلاق دی کہ صرف ایک طلاق رجعی دی تو مرد کو روا ہے کہ عدت کے اندر رجوع کرے اور اگر عدت گزری تو روا ہے کہ دوبارہ نکاح کرے مگر ہر صورت میں اب صرف دو طلاق کا مالک رہا حتی کہ اگر کبھی دو طلاق دیں تو عورت بدون حلالہ کے اسکے نکاح میں نہیں مل سکتی ہے پس جہانتک کہ عدد کم ہو اور جماع سے حمل کا شبہہ نہو وہی احسن و بہتر ہے۔ لان الصحابۃ رضی اللہ عنہم کانوا یستحبون ان لا یزیدوا فی الطلاق علی واحدۃ حتی تنقضی العدۃ۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم پسند کرتے یہ بات کہ طلاق میں ایک سے زیادہ نکریں یہانتک کہ عدت گزر جاوے ف اسکے معنی یہ ہیں کہ۔ وان ہذا افضل عندہم من ان یطلق الرجل ثلثا عند کل طہر واحدۃ۔ اور یہ بات کہ انکے نزدیک ایسا کرنا افضل تھا بہ نسبت اسکے کہ مرد تین طلاق اسطرح دیدے کہ ہر طہر پر ایک ایک دیدے ف چنانچہ ابن ابی شیبہ نے وکیع عن سفیان عن المغیرہ عن ابراہیم النخعی تابعی یہ استحباب صحابہ رضی اللہ عنہم روایت کیا اور یہ اسناد صحیح ہے اور مغیرہ بن مقسم الکوفی ثقہ متقن ہے۔ پس یہ بمنزلہ اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم اور افضل ہے۔ ولانہ ابعد من الندامۃ۔ اور اسلیے کہ یہ طلاق ندامت سے بہت دور ہے ف پس اگر مرد نادم ہوا تو کچھ پرواہ نہیں کیونکہ وہ دوبارہ اس سے نکاح کرے۔ واقل ضررا بالمرأۃ۔ اور عورت کے حق میں ضرر میں بہت کمی ہے ف یعنی عورت کو دوسرے مرد کا منہ دیکھنا نہیں پڑیگا اور نہ دوسرے کی طلاق کے بعد تین حیض تک عدت گزارنی پڑیگی جبکہ مرد نادم ہو۔ ولا خلاف لاحد فی الکراہۃ۔ اور اسمیں کراہت کا کسی نے اختلاف نہیں کیا ف یعنی ایسی طلاق کو کسی عالم نے بھی مکروہ نہیں کہا۔ بخلاف دوسری صورت کے تو معلوم ہوا کہ یہ صورت بلاشبہہ احسن و افضل طریقہ طلاق سنت ہے۔ والحسن ہو طلاق السنۃ وہو ان یطلق المدخول بہا ثلثا فی ثلثۃ اطہار۔ اور طلاق حسن وہ طلاق

سنت ہے اور وہ یہ کہ مدخولہ عورت کو تین طلاق تین طہر میں دے ف کسی طہر میں یا اسکے قبل حیض میں وطی یا طلاق نہو۔ اور حائضہ
نہو تو تین ماہ میں۔ اور معنی سنت یہ کہ شرعی طریقہ ہے پس طلاق تو فعل مباح ہے اور جب اسکے نفس کو مخالفت طریقہ کا غلبہ ہوا اور وہ اسکو
روک کر شریعت کے طریقہ پر قائم رہے تو ثواب ہوگا جبکہ نیت ہو کما افادہ الشیخ المحقق اور مراد سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں
جیسا کہ شرح قاضی وغیرہ میں زعم کیا پس اعلیٰ طریقہ سنت تو اول مذکور ہے اور یہ بھی طریقہ سنت ہے۔ **وقال مالک انہ
بدعة ولا یباح الا واحدة**۔ اور امام مالک نے فرمایا کہ یہ بدعت ہے اور نہیں مباح مگر ایک طلاق۔ **لان الاصل فی الطلاق
ہو الحظر**۔ کیونکہ اصل طلاق میں منع ہے۔ **والاباحة لحاجة الخلاص وقد اندفعت بالواحدة**۔ اور مباح ہونا بوجہ چھٹکارے
کے ضرورت کے ہے اور وہ ایک طلاق سے دفع ہوگئی ف تو زیادہ ممنوع ہے۔ **ولنا قولہ علیہ السلام فی حدیث ابن عمر رضی اللہ
عنهما**۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو ابن عمر رضی اللہ عنہما کے معاملہ میں ہے ف وہ معاملہ یہ کہ ابن عمر رضی اللہ
عنہ نے اپنی جورو کو حیض میں طلاق دی پھر آئندہ دو قرء میں دو طلاق دینی چاہیں۔ یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پہونچی تو
فرمایا کہ اے ابن عمر تجھے ایسے عمل کرنے کا اللہ تعالے نے حکم نہیں دیا ہے تو سنت کو چوک گیا۔ **ان السنة ان تستقبل الطہر
استقبالا**۔ سنت یہ کہ تو طہر کا استقبال کرے۔ **فتطلقها لکل قرء تطلیقة**۔ پس ہر ایک طہر پر عورت کو ایک طلاق دے ف
پھر مجھے حکم دیا تو میں نے عورت سے رجعت کرلی پس فرمایا کہ جب یہ عورت طاہر ہو تو اسوقت چاہے طلاق دے اور چاہے رکھ
میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ بھلا اگر میں نے عورت کو تین طلاق دیدیں تو کیا مجھے حلال ہوگا کہ اب بھی میں عورت سے
رجوع کروں تو فرمایا کہ نہیں وہ تجھ سے بائنہ ہوگئی اور گناہ ہوگیا۔ رواہ الدارقطنی والطبرانی۔ اسکی اسناد میں سب راوی
ثقہ ہیں سوائے عطاء الخراسانی رح کے تو ابن حبان نے کہا کہ عطاء خراسانی مرد صالح صدوق ہے صرف حافظہ کی خرابی سے
اسکو وہم بہت ہوتا ہے اور اصل حدیث صحیحین میں مختصر ہے۔ اور نسائی رح نے ابن عمر رضہ سے روایت کی کہ طلاق السنة یہ کہ
عورت کو ایک طلاق دے درحالیکہ وہ طہر میں بغیر جماع ہو پھر جب اسکو حیض ہوکر پاک ہو تو دوسری طلاق دے پھر دوسرا ایک
حیض تک عدت لاوے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ عطاء خراسانی کی متابعت ہوگئی تو حدیث حجت ہوگئی۔ میں کہتا ہوں کہ
فوائد حدیث میں سے ایک یہ کہ عدت کا شمار حیض سے ہے نہ طہر سے اور دوم یہ کہ یکبارگی تین طلاق واقع ہوتی ہیں سوم
یہ حدیث حسن بصری نے ابن عمر رضہ سے سنی اور روایت کی کہ یہ طلاق سنت ہے۔ م (**ولان الحکم یدار علی دلیل الحاجة وہو
الاقدام علی الطلاق فی زمان تجدد الرغبة وہو الطہر فالحاجة کالمتکررة نظرا الی دلیلہا**) اور اس دلیل سے کہ
حکم کا مدار تو حاجت طلاق کی دلیل پر ہے اور دلیل یہ کہ طلاق پر اقدام کیا ایسے زمانہ میں جسمیں رغبت نئے سرے سے پیدا ہوتی ہے اور
وہ زمانہ طہر ہے تو دلیل حاجت دیکھکر حاجت مکررہ کے مانند ثابت ہوتی ہے ف تو باوجود نئی رغبت کے جب طلاق پر اقدام
کیا تو حاجت طلاق کی مکرر ثابت ہوئی پس ایک دفعہ کی طلاق سے دفع نہیں ہوتی جیسا تمنے زعم کیا۔ (مسئلہ) اگر حیض میں
مدخلی ایک طلاق دے تو اصح قول پر رجعت کرنا واجب ہے۔ م ف ت۔ **ثم قیل الاولی ان یؤخر الایقاع الی آخر الطہر
احترازا عن تطویل العدة**۔ پھر کہا گیا کہ بہتر یہ ہے کہ طلاق واقع کرنا (ابتداء میں) اخیر طہر تک تاخیر کرے تاکہ عدت کو طول
دینے سے بچاؤ ہو جاوے ف کیونکہ شروع طہر سے طلاق دینے میں اسی وقت سے حالت عدت ہوگی اگرچہ عدت کا شمار
حیض سے ہو اور اسی کو ابن ہمام نے ترجیح دی۔ **والاظہر ان یطلقها کما طہرت**۔ اور قول اظہر یہ ہے کہ جیسے ہی عورت پاک
ہو اسکو طلاق دیدے ف تاخیر نکرے۔ **لانہ لو اخر ربما یجامعها ومن قصده التطلیق فیبتلی بالایقاع عقیب الوقاع**
کیونکہ اگر اسنے تاخیر کی تو بسا اوقات یہ ہوگا کہ عورت سے مجامعت کرے حالانکہ قصد اسکو طلاق دینے کا ہے تو جماع کے بعد طلاق دینے
میں مبتلا ہوجائیگا ف کیونکہ طلاق دینے کی تو ضرورت پیش ہے۔ **وطلاق البدعة**۔ اور قسم سوم طلاق بدعت ف وہ یہ ہو کہ طلاق

احسن و طلاق سنت کے علاوہ ہے خواہ کسی طور پر ہو جسکی بہت صورتین ہین ازانجملہ ان یطلقہا ثلثا بکلمۃ واحدۃ۔ عورت کو ایک کلمہ سے تین طلاق دیدے ف۔ مثلاً تجھے تین طلاق ہین یا مین نے تجھکو تین طلاق دین یا تو تین طلاق سے طالقہ ہے۔ او ثلثا فی طہر واحد۔ یا ایک طہر مین تین طلاق دے ف۔ ایک کسی روز اور دوسری کسی روز اور تیسری کسی تیسرے وقت مین سا گرچہ متفرق ہین مگر سب ایک ہی طہر مین ہین یا ایک طہر مین دو طلاق یکبارگی یا متفرق کرکے حالانکہ رجعت نہین۔ یا وہ طہر خالی از جماع نہو یا طہر نہین بلکہ حیض مین اگرچہ ایک طلاق ہو لیکن واضح ہو کہ غیر مدخولہ پر ایک کے سوائے نہین پڑیگی۔ فاذا فعل ذلک وقع الطلاق وکان عاصیا۔ پس اگر ایسا کیا یعنی بدعی طلاق دی تو واقع ہو جائیگی اور وہ گنہگار ہوگا۔ وقال الشافعی کل طلاق مباح لانہ تصرف مشروع حتی یستفاد بہ الحکم والمشروعیۃ لایجامع الحظر۔ اور شافعی رح نے کہا کہ ہر ایک طلاق مباح ہے کیونکہ وہ مشروع تصرف ہے حتی کہ اس سے حکم مستفاد ہوتا ہے اور مشروع ہونا منع ہونے کے ساتھ جمع نہین ہوتا ف۔ یعنی طلاق احسن و طلاق سنت کیطرح سے طلاق بدعت بھی مباح ہے کیونکہ اگر یہ فعل بعینہ مشروع نہوتا تو حکم طلاق یعنی جدائی و خلاصی کیونکر ثابت ہوتی اور جب مشروع ہوا تو ممنوع نہوگا۔ بخلاف الطلاق فی حالۃ الحیض۔ برخلاف حالت حیض مین طلاق کے ف۔ جسکو ہم حرام کہتے ہین تو طلاق کی جہت سے نہین۔ لان المحرم تطویل العدۃ علیہا لا الطلاق۔ کیونکہ عورت پر عدت کو طول دینا حرام کنندہ طلاق ہے نہ طلاق ف۔ کیونکہ حیض کے ایام اسکی عدت مین محسوب نہونے سے عدت بڑھی پس اسی نے حالت حیض مین طلاق کو حرام کیا جیسے جس طہر مین جماع کیا ہو تو معلوم نہوگا کہ حاملہ ہے یا نہین پس عدت بڑھ جانے سے حرام نہ نفس طلاق کما فی الکافی۔ ولنا ان الاصل فی الطلاق ہو الحظر لما فیہ من قطع النکاح الذی تعلقت بہ المصالح الدینیۃ والدنیویۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ طلاق مین اصل تو حرمت ہے کیونکہ طلاق مین اس نکاح کا قطع کرنا ہوتا ہے جسکے ساتھ دین و دنیا کی مصلحتین متعلق تھین ف۔ لیکن کبھی آدمی کو عورت سے چھٹکارے کی ضرورت پڑتی ہے والاباحۃ للحاجۃ الی الخلاص۔ اور مباح کیا جانا بوجہ چھٹکارے کی ضرورت کے ہے ف۔ تو طلاق مباح ہونے کا مدار صرف ضرورت پر رہا اور ضرورت کا ثبوت اسکی دلیل پر ہے کہ بعد طہر مین وطی نکی او طلاق دی۔ ولا حاجۃ الی الجمع بین الثلث وہی فی المفرق علی الاطہار ثابتۃ نظرا الی دلیلہا۔ اور تینون طلاق جمع کرنے کی حاجت نہین اور ان سب طلاقون کو تین طہرون پر متفرق کرنے مین حاجت بنظر اپنی دلیل کے موجود ہے ف۔ دلیل یہ کہ طہر کے وقت جماع کو چھوڑکر طلاق کیون دیتا اور اگر کہو کہ حاجت کی دلیل کو حاجت کی جگہ قائم کرنا اسوقت ممکن ہے کہ وہان حاجت بھی ہو سکے حالانکہ حاجت تو اول مرتبہ ایک طلاق دینے سے جاتی رہی۔ جواب دیا کہ۔ والحاجۃ فی نفسہا باقیۃ۔ اور حاجت بذات خود باقی ہے ف۔ کیونکہ ہنوز جدائی نہین ہوئی۔ فامکن تصویر الدلیل علیہا۔ تو دلیل کو حاجت پر تصور کرنا ممکن ہے ف۔ یعنی دلیل حاجت کو قائم مقام حاجت کے کرنا ممکن ہے توضیح مقام یہ ہے کہ شافعی رح کے نزدیک طلاق ہر طرح جائز ہے کیونکہ حکم خلاصی ثبوت ہو جاتا ہے اور ممانعت بنظر تطویل عدت وغیرہ کے ہوتی ہے۔ اسکا جواب دیا کہ نہین در اصل طلاق امر ممنوع ہے چنانچہ بنصوص حدیث سابق مین گذرین علاوہ برین طلاق سے مصالح نکاح منقطع ہوتے ہین تو ایسی چیز ممنوع ہوگی نہ مباح لیکن کبھی عورت کی خرابی وغیرہ سے جدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے لہذا بقدر ضرورت مباح ہوا لہذا ایک ہی طلاق پر اکتفا کرنا زمانۂ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم و زمانہ ابو بکر الصدیق و صدر خلافت عمر رضی اللہ عنہ مین ثابت تھا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ پھر اس سے زیادہ کرنا ممنوع ہوگا جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے تو جواب دیا کہ شرع نے ایک طلاق پر عدت رکھی تاکہ شاید خلاف مصلحت سمجھکر نادم ہو تو رجعت کرلے اور یہ بھی ظاہر ہو جاوے کہ عورت کو حمل نہین ہے تو ایک طلاق پر انقطاع نہین ہوا علاوہ برین عورت بدزبان شاید ابھی نہ مانے تو ضرورت درحقیقت بھی باقی اور بنظر دلیل بھی باقی ہے اور شرعاً بھی باقی ہے تو دوسرے طہر مین اور تیسرے طہر مین محل طلاق تین تک ہے لہذا عویمر رضی اللہ عنہ نے جب اپنی جورو کے ساتھ لعان کیا تو بعد اسکے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر مین اسکو رکھون تو مین نے اسپر جھوٹ باندھا پس یہ مطلقہ ثلاث ہے۔ کما فی الصحیحین۔ یون ہی رجاء

قرظی کی جورو نے کہا تھا کہ رفاعہ نے مجھے طلاق دی اور طلاق بتہ ہوگئی یعنی تین طلاق حتی کہ آپ نے حلالہ کا حکم دیا فی الصحیح وغیرہ اور یونہی
فاطمہ بنت قیس کے شوہر نے تین طلاقین بھیجدین۔ کما فی الصحیح ایضاً اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاق پر انکار نہین فرمایا تو
مذہب مالک منتفی ہوا اور امام شافعی رح کا یہ قول وارد ہوا کہ تین طلاق ایکبارگی بھی ممنوع نہین حالانکہ تم اسکو طلاق بدعت و مذموم
کہتے ہو۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ان احادیث مین یہ ثبوت نہین ہوتا کہ یہ تینون طلاقین ایکبارگی تھین کیونکہ مطلقہ ثلاث سے یہ غرض کہ سنت
طور پر اسکو ہر طہر پر ایک طلاق ہے اور حدیث فاطمہ بنت قیس مین جو آیا کہ تین طلاق بھیجدین وہ بظاہر شعبہ ہے لیکن اسمین بھی مراد
یہی ہے کیونکہ صحیح مسلم مین نہ ہے کہ ابوعمرو بن حفص نکلکر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ یمن کو گیا اور وہان سے اپنی جورو فاطمہ بنت قیس
کو ایک طلاق تیسری بھیج دے جو اُسکے طلقات مین سے باقی رہگئی تھی۔ رواہ مسلم۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث ابن عباس سے یہ مراد کہ
احسن الطلاق زمانہ آنحضرت صلعم سے صدر خلافت عمر رضی اللہ عنہ تک ایک تھی۔ اور طلاق بطریقہ سنت پر بھی عویمر و رفاعہ و ابوعمرو بن
حفص نے طلاقین دین اور آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ بحث یکبارگی تین طلاق کی آتی ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب تین طلاق پر ایکبارگی
دینے مین مطلقہ ہوجاتی ہے تو مشروع ہوا پھر ممنوع کیون ہوگا جواب دیا۔ **والمشروعیۃ فی ذاتہ من حیث انہ ازالۃ الرق**۔ اور مشروع
ہونا (طلاق بدعی کا) اس راہ سے کہ وہ رقیت کا ازالہ ہے **ف** عورت کے پانون کی بیڑی اس سے کٹ جاتی ہے تو ایسی طلاق اپنی
ذات کے لحاظ سے یہ حکم رکھتی ہے۔ **لا ینافی الحظر لمعنی فی غیرہ**۔ یہ نہین منافی ہے اپنے محظور ہونے کو کسی ایسے معنی کے جہت سے جو اسکی
ذات سے باہر ہون۔ **وہو ما ذکرناہ**۔ اور یہ معنی وہ ہین جو ہم نے اوپر ذکر کیے **ف** یعنی بغیر حاجت کے اس سے دینی و دنیاوی مصلحت
زائل ہوتی ہے۔ کیونکہ تین طلاق جمع کرنے کی کوئی حاجت نہین ہے۔ خلاصہ یہ کہ ایکبارگی تین طلاق دینا بنظر اسکے کہ اصل کے خلاف امر ممنوع
کا بغیر ضرورت ارتکاب ہے فعل ممنوع ہے لیکن جب اس امر ممنوع کا وجود ہوا تو اسکا ذاتی اثر ضرور پیدا ہوگا کہ قطعی جدائی ہوجائیگی۔
اسکے نظائر شرع وغیر شرع مین بہت موجود ہین جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع ممنوع حالانکہ بذات خود بیع کا اثر ہے اور غصب کی زمین مین
نماز مکروہ مگر ادا ہے اور وہان آم کا درخت لگانا مکروہ لیکن لگایا تو اسمین پھل آوینگے۔ یون ہی تین طلاق یکبارگی دینا بدعت اور معصیت لیکن دیدی
تو مطلقہ ہوجائیگی اور یہی قصہ طلاق ابن عمر رضی اللہ عنہ مین صحیح ہے۔ م۔ **وکذا ایقاع الثنتین فی الطہر الواحد بدعۃ لما قلنا**۔ اور
یون ہی ایک طہر مین دو طلاق دینا بدعت ہے بوجہ مذکورہ بالا **ف** کہ اس طہر مین ایک طلاق سے زیادہ حاجت نہین ہے۔ **واختلفت الروایۃ
فی الواحدۃ البائنۃ**۔ اور رہا ایک طلاق بصفت بائنہ دینے مین اختلاف الروایۃ ہے **ف** ایک روایت مین مکروہ اور دوسری مین
نہین۔ **قال فی الاصل انہ اخطأ السنۃ لانہ لا حاجۃ الی اثبات صفۃ زائدۃ فی الخلاص وہی البینونۃ**۔ امام محمد نے
اصل مین کہا کہ اسنے سنت سے خطا کی کیونکہ خلاص کرنے مین (طلاق پر) ایک صفت بڑھانے کی حاجت نہین اور وہ صفت بینونت
ہے **ف** یعنی بائنہ کہنے کی ضرورت نہین صرف طلاق کہنا کافی تھا تو مکروہ فعل ہوا اور مراد اصل سے اصل مبسوط یعنی کافی حاکم ابی الفضل
ہے اور وہ ظاہر الروایۃ ہے۔ ع۔ **وفی روایۃ الزیادات انہ لا یکرہ للحاجۃ الی الخلاص ناجزا**۔ اور زیادات (یعنی زیادات از امام
محمد ع) کی روایت مین ہے کہ وہ مکروہ نہین کیونکہ بالفعل خلاص کی حاجت ہے **ف** یعنی صرف طلاق سے خلاص کامل نہین چاہے رجعت
کرلے۔ لہٰذا بائنہ سے انقطاع کامل ہے۔ **والسنۃ فی الطلاق من وجہین**۔ اور طلاق مین سنت دو طریقہ سے ہے **سنۃ فی الوقت**
ایک وقت مین سنت۔ **وسنۃ فی العدد**۔ اور ایک عدد مین سنت **ف**۔ اور عورتین بھی دو طرح کی ایک مدخولہ اور ایک غیر مدخولہ
فالسنۃ فی العدد یستوی فیہا المدخول بہا وغیر المدخول بہا۔ پس عدد کی سنت یعنی شمار طلاق مین تو عورت مدخولہ
وغیر مدخولہ دونون برابر ہین۔ **وقد ذکرناہا**۔ اور ہم اسکو ذکر کر چکے **ف** اسطرح کہ ایک طہر مین ایک ہی طلاق ہے نہ زیادہ خواہ
کسی قسم کی عورت ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب غیر مدخولہ کو تین طلاق دینے مین معصیت ہو تو مدخولہ مین بدرجہ اولیٰ عاصی ہوگا۔ ہان یہ فرق
البتہ ہے کہ مدخولہ کو عورت مین پیچھے دو طہرون مین باقی دو طلاقین دے سکتا ہے اور غیر مدخولہ مین نہین کیونکہ اسکے لیے عدت نہین ہے

والسنۃ فی الوقت تثبت فی المدخول بہا خاصۃ - اور وقت کی سنت تو صرف عورت مدخولہ کی صورت میں ثابت ہوگی - وہو ان یطلقہا فی طہر لم یجامعہا فیہ - اور وقت سنت یہ کہ عورت کو ایسے طہر کے زمانہ میں طلاق دے جسمین اس سے جماع نکیا ہو ف اور غیر مدخولہ کے حق مین زمانۂ طہر کی رعایت نہین بلکہ زمانۂ حیض مین بھی اسکا وقت سنت ہے - لان المراعی دلیل الحاجۃ - کیونکہ (طلاق حلال ہونے مین) جس چیز کی رعایت کی گئی ہے وہ حاجت طلاق کی دلیل ہے ف جو باطنی حاجت کے قائم مقام کی گئی ہے - وہو الاقدام علی الطلاق فی زمان تجدد الرغبۃ - اور دلیل حاجت کی یہ کہ طلاق دینے پر اقدام کرے ایسے زمانہ مین کہ اسوقت رغبت نئی پیدا ہوتی ہے - وہو الطہر الخالی عن الجماع - اور یہ زمانہ طہر کا جو جماع سے خالی ہے - اما زمان الحیض فزمان النفرۃ - اور رہا حیض کا زمانہ تو وہ طبعی سے نفرت کا وقت ہے ف اسوقت اگر طلاق کا اقدام کرے تو اس سے یہ دلیل نہین ملتی کہ اسکو طلاق کی حاجت ہے - جبکہ اگر زمانہ طہر مین اگر ایک مرتبہ جماع کر لیا پھر طلاق کا اقدام کیا تو بھی حاجت طلاق کی دلیل نہین - وبالجماع مرۃ فی الطہر تفتر الرغبۃ - اور طہر مین ایک بار جماع کرنے سے رغبت سست ہو جاتی ہے ف تو شاید اسی سستی کیوجہ سے طلاق پر آمادہ ہوا ہو کچھ بھی ثابت نہین ہوتا کہ باہمی مصالح کی خرابی سے اسکو طلاق کی حاجت ہے - خلاصہ یہ کہ نکاح شرعاً عقد مصلحت ہے اور اسکا قطع یعنی طلاق امر فساد ہے پس جائز نہین سوائے ایسی حالت کے کہ جب طلاق کی حاجت ہو اور حاجت کی پہچان خود آدمی کو نہین ہوتی کیونکہ کبھی آدمی کو جماع کی رغبت نہونے سے عورت کو رکھنا گران ہوتا ہے تو وہ طلاق دیدیتا ہے پس حاجت کی پہچان کے لیے دلیل چاہیے پھر جب وہ دلیل موجود ہوگی طلاق دینا مباح ہوگا پس زمانہ حیض مین نفرت ہوتی ہے اور زمانہ طہر مین ایک دفع جماع کرکے آسودہ ہو گیا تو بھی رغبت کم ہوئی پس ایسی حالت مین اگر طلاق پر آمادہ ہوا تو حاجت ثابت نہین ہوتی پس پورا مباح نہین ہوگا ہان اگر حیض سے پاک ہوئی اور اسنے کوئی مرتبہ جماع نہین کیا پھر بھی طلاق پر آمادہ ہوا تو باوجود رغبت کے زمانہ کے جب طلاق پر آمادہ ہوا تو معلوم ہوا کہ ان دونون مین منافرت ہے اور اسکی ضرورت ہے کہ دونون سے جدائی ہو ورنہ نکاح کے مصالح پورے نہونگی تو شرع نے ایسی حالت مین طلاق کو مباح کیا ہے پس مدخولہ کے حق مین وقت طلاق سنت یہ کہ ایسے طہر کے زمانہ مین ہو کہ اسمین جماع نکیا ہو - م - وغیر المدخول بہا یطلقہا فی حالۃ الطہر والحیض - اور جو عورت مدخولہ نہین اسکو زمانہ طہر و زمانۂ حیض مین طلاق دے ف کیونکہ اسکے ساتھ کبھی جماع نہین کیا تو ہر وقت اسکی طرف پوری رغبت ہے پھر بھی جب طلاق پر آمادہ ہوا تو دلیل مل گئی کہ عورت کی بدخلقی وغیرہ سے اسکو حاجت و ضرورت پیش آئی کہ اسکو طلاق دے پس حاجت کی وجہ سے شرع نے اسکو مباح کر دیا اور طلاق سنت اسی کو کہتے ہین جو حاجت طلاق کے وقت واقع کی جاوے - م - خلافا لزفرح وہو یقیسہا علی المدخول بہا - برخلاف قول زفر رح کے اور زفر رح غیر مدخولہ کو مدخولہ پر قیاس کرتے ہین ف تو جیسے مدخولہ مین زمانہ حیض کی طلاق سنت نہین بلکہ بدعت ہے - اسی طرح غیر مدخولہ مین بھی بدعت ہوگی - ولنا ان الرغبۃ فی غیر المدخول بہا صادقۃ - لا تقل بالحیض ما لم یحصل مقصودہ منہا - اور ہماری حجت یہ کہ غیر مدخولہ مین مرد کی رغبت سچی پوری موجود ہے وہ حیض کی وجہ سے کم نہوگی جب تک کہ اس عورت سے مرد کا مقصود حاصل نہو جاوے ف باوجود ایسی رغبت کے جب اسنے طلاق پر اقدام کیا تو دلیل سے معلوم ہو گیا کہ اسکو طلاق کی حاجت ہے - اور مدخولہ مین یہ بات نہین - وفی المدخول بہا تتجدد بالطہر - اور مدخولہ عورت مین حیض سے پاک ہونے پر نئی رغبت پیدا ہوتی ہے ف پھر اگر جماع کرکے طلاق چاہی تو دلیل مٹ گئی اسواسطے کہ شاید آسودہ ہو کر اسکا نفس آمادہ ہوا اور اگر جماع سے پہلے آمادہ ہوا تو دلیل ہے کہ اسکو طلاق دینے کی ضرورت ہے - اگر کہو کہ یہ تعلیل تو بہت معقول ہے لیکن نص حدیث کے مقابلہ مین مقبول نہین کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے قصۂ مذکورہ مین کوئی تفصیل غیر مدخولہ کی نہین ہے - جواب یہ کہ نہین بلکہ حدیث مذکور مین آخر مین مذکور ہے کہ فتلک العدۃ التی امر اللہ تعالے ان تطلق لہا النساء - یعنی فرمایا کہ یہ وہ عدت ہے جسکا اللہ تعالی نے حکم دیا کہ اسوقت پر عورتین طلاق دیجاوین - یہ صریح ہے کہ عدت مذکورہ ان عورتون کے لیے ہے جنکے واسطے عدت ہوا اور وہ صرف مدخولہ عورتین ہین کیونکہ غیر مدخولہ

کے واسطے بالاجماع کچھ مدت نہین ہے۔م۔ قال واذا کانت المرأۃ لاتحیض۔ قدوری نے کہا اور اگر عورت ایسی ہو کہ جسکو حیض نہین ہوتا ہے۔ من صغر۔ خواہ بوجہ صغیرہ ہونے کے ف امام سرخسی نے کہا کہ قابل حمل بھی نہو۔ او کبر۔ یا بوجہ بڑھاپے کے ف اور ظاہر ہے کہ اسکے طلاق کا وقت بوجہ طہر و حیض کے نہین ہوسکتا۔ فاراد ان یطلقہا ثلثا للسنۃ۔ پس شوہر نے چاہا کہ اسکو سنت وقت پر تین طلاق دے۔ طلقہا واحدۃ۔ تو اسکو ایک طلاق دے ف جس وقت ارادہ کیا پھر شمار رکھے۔ فاذا مضی شہر طلقہا اخری۔ پھر جب ایک مہینہ گزر جاوے تو اسکو دوسری طلاق دیوے ف یون ہی پھر جب مہینہ گزرے تو تیسری طلاق دیدے لان الشہر فی حقہما قائم مقام الحیض۔ کیونکہ صغیرہ وکبیرہ مایوسہ کے حق مین مہینہ بجاے حیض کے قائم ہوا ہے ف حتی کہ اگر اول ایک طلاق کے بعد چھوڑ رہے حتی کہ تین ماہ گزر جاوین تو وہ احسن الطلاق پر بائنہ ہوجائیگی۔ قال اللہ تعالی واللائی یئسن من المحیض الی ان قال واللائی لم یحضن۔ یعنی اللہ تعالی نے نص قرآن مین حیض سے مایوسہ عورتون کی عدت اور انکے سواے صغیرہ کی بھی عدت منصوص فرمائی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ مہینے تو قائمقام طہرون کے ہین اور طہرون سے عدت قول شافعی رح ہے حالانکہ ہمارے نزدیک عدت حیض سے ہوتی ہے اور حیضون کا قائمقام ہوتا تو دس دس روز ہوتے جواب یہ کہ حیض اگرچہ دس روز ہین لیکن تین حیض کا وجود تین ماہ مین ہوگا۔ تو باقی ایام طہر کا لحاظ نہین ہے۔ والاقامۃ فی الحیض خاصۃ۔ اور قائم کرنا خاصکر حیض مین ہے ف بدین معنی کہ حیض اس مدت مین ایک مرتبہ ہوسکتا ہے۔ تو ہر مہینہ بجاے ایک مرتبہ حیض کے ٹھہرا۔ حتی یقدر الاستبراء فی حقہما بالاشہر۔ حتی کہ صغیرہ و مایوس بڑھیا کے حق مین استبراء بذریعہ مہینون کے ہے ف یعنی مثلاً کوئی باندی صغیرہ یا بڑھیا خریدی جسکو حیض نہین ہوتا اور بطور واجب یا مستحب اسکا استبراء چاہا یعنی معلوم کرنا کہ اسکا رحم غیر کے حمل سے پاک ہے۔ اور یہ پاکی بالاتفاق اسی طرح معلوم ہوتی ہے کہ حیض آجاوے۔ اور جب صغیرہ یا بوڑھیا ہو تو مہینون سے استبراء کرے۔ وہو بالحیض لا بالطہر۔ حالانکہ استبراء بذریعہ حیض کے ہے نہ بذریعہ طہر کے ف تو معلوم ہوا کہ مہینے قائمقام حیض کے ہوئے اسی طرح طلاق کی عدت مین صغیرہ و بوڑھیا کی عدت مین مہینے قائمقام حیضون کے ہین۔ ثم ان کان الطلاق فی اول الشہر۔ پھر اگر طلاق واقع کرنا شروع ماہ مین ہوا ف یعنی چاند رات کو طلاق دی۔ یعتبر الشہور بالاہلۃ۔ تو مہینون کا شمار چاندون سے ہوگا ف اسمین امام و صاحبین کا اتفاق ہے کہ تینون طلاقون کو متفرق کرنے مین اور عدت شمار کرنے مین دونون طرح چاند سے اعتبار ہوگا۔ ف۔ وان کان فی وسطہ۔ اور اگر طلاق واقع کرنا درمیان مہینہ کے ہوا۔ فبالایام فی حق التفریق۔ تو طلاقون کو متفرق کرنے مین ایام سے اعتبار ہوگا ف بلاخلاف۔ حتی کہ طلاق کے روز سے (۳۰) دن شمار کرنے کے بعد دوسری طلاق پھر (۳۰) کے بعد تیسری طلاق دے۔ وفی حق العدۃ۔ اور رہا عدت شمار کرنے کے حق مین ف اختلاف ہے۔ کذلک عند ابی حنیفۃ رح۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہی حکم ہے ف حتی کہ یوم طلاق سے (۳۰) دن تین مرتبہ شمار کرکے ختم کرنے پر عدت ختم ہوگی۔ وعندہما یکمل الاول بالاخیر والمتوسطان بالاہلۃ۔ اور صاحبین کے نزدیک اول کو اخیر کے ساتھ پورا کیا جاوے اور درمیانی دونون کا اعتبار چاندون سے ہو ف پس اگر فرض کرو کہ ۱۵۔ تاریخ کو طلاق دی اور ۲۹۔ کا چاند ہوا تو ۱۴۔ روز اور درمیان مین دو ماہ چاند کے اور تیسرے مہینہ مین سے ۱۶۔ روز لیکر عدت ختم ہوئی پس تو (۳۰) دن ہوئے اور درمیانی دونون چاند اگرچہ ۲۹ کے ہوجاوین جائز ہے۔ وہی مسألۃ الاجارات۔ اور یہ اجارات کا مسئلہ ہے۔ ف مثلاً تین ماہ کے لیے مکان کرایہ لیا پس اگر شروع چاند سے ہو تو چاندون کا اعتبار ہے خواہ ۳۰۔ کے ہون یا ۲۹ کے بالاتفاق اور اگر درمیان ماہ سے ہو تو امام رح کے نزدیک (۹۰) دن سے اور صاحبین کے نزدیک اول کے دن اخیر سے لیکر ۳۰ پورے کیے جاوین اور درمیانی دونون مہینہ چاند سے لیے جاوین ف لکھا گیا کہ آسانی کیوجہ سے صاحبین کے قول پر فتوی ہے اور اسمین کلام فتح القدیر مین ہے۔م۔ قال ویجوز ان یطلقہا ولا یفصل بین وطیہا وطلاقہا بزمان۔ قدوری نے کہا اور جائز ہے کہ صغیرہ یا بڑھیا بغیر حیض والی کو اس حالت سے طلاق دے کہ اسکی وطی و طلاق مین کچھ زمانہ کا فصل نکرے ف یہی ائمہ ثلثہ کا بھی قول ہے۔ محیط مین شمس الائمہ سے نقل کیا کہ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ شاید اسکو حمل رہ جاوے

وطی سے طلاق میں ایک ماہ کا فرق افضل ہے ورنہ نہیں۔ سنت۔ وقال زفر رحمہ یفصل بینہما بشہر لقیامہ مقام الحیض۔ اور
زفر رحمہ نے کہا کہ وطی و طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کرے کیونکہ مہینہ بجائے حیض کے ہے ف۔ وگویا حیض سے استبراء اور حمل نہ ہونا
معلوم کرکے طلاق دے۔ ولان بالجماع تفتر الرغبۃ۔ اور اسلئے کہ جماع سے رغبت سست ہو جائیگی ف۔ تو ظاہر ہوگا کہ طلاق بوجہ
ضرورت کے دیگئی۔ وانما تتجدد بزمان وہو الشہر۔ اور نئی رغبت کا ہونا تو ایک زمانہ بعد ہوگا اور وہ زمانہ ایک ماہ ہے ف۔ تو بعد اس
کے جب وطی کو چھوڑ کر طلاق پر اقدام کیا تو یہ دلیل ہے کہ اسکو جدا کرنے کی حاجت ہے پس طلاق جائز ہوگی۔ ولنا انہ لا یتوہم الحبل فیہا
اور ہماری دلیل یہ کہ صغیرہ و بوڑھیا میں حمل کا توہم نہیں ہوتا ف۔ تو وطی کے بعد ہی طلاق دینے میں مضائقہ نہیں۔ والکراہۃ فی
ذوات الحیض باعتبارہ۔ اور حیض ہونے والی عورتوں میں طلاق بعد وطی کے کراہیت صرف اسی لحاظ سے ہے ف۔ کہ شاید حاملہ
ہوگئی ہو۔ لان عند ذلک یشتبہ وجہ العدۃ۔ کیونکہ ایسا ہونے میں عدت کا طریقہ مشتبہ ہو جاتا ہے ف۔ کیونکہ حاملہ کی عدت
وضع حمل ہے اور غیر حاملہ کی تین حیض۔ رہا یہ کہ وطی کے بعد رغبت میں فتور ہو جانا البتہ قابل لحاظ ہے لیکن ایسی صورت میں اس نظر سے
فتور اور دوسری نظر سے وفور بھی ہوتا ہے تو فتور کا اعتبار نہ رہا چنانچہ فرمایا۔ والرغبۃ وان کانت تفتر من الوجہ الذی ذکر لکن
تکثر من وجہ آخر۔ اور رغبت اگرچہ اس جہت سے جسکا ذکر کیا سست و کم ہو جاتی ہے لیکن دوسری جہت سے بہت ہو جاتی ہے۔ لانہ
یرغب فی وطی غیر معلق فرارا عن مئون الولد۔ کیونکہ مرد ایسے وطی میں رغبت کرتا ہے جو حمل رکھنے والی نہو تاکہ بچہ کے بار خرچ سے بچا
رہے ف۔ تو اسنے ایسے وقت میں طلاق دی کہ اسکو ایسے وطی کا موقع حاصل تھا۔ فکان الزمان زمان الرغبۃ فصار کزمان
الحبل۔ تو یہ زمانہ ایسا وقت تھا کہ اسمیں رغبت تھی تو ایسا وقت ہوگیا جیسے حمل کا زمانہ ہوتا ہے ف۔ کیونکہ اس وطی میں اسی طرح بچہ
رہ جانے کا خوف نہیں جیسے حاملہ کو وطی کرنے میں اس وطی سے حمل رہ جانے کا خوف نہیں۔ وطلاق الحامل یجوز عقیب الجماع۔ اور
حاملہ کو طلاق دینا جماع کرنے کے پیچھے ہی جائز ہے۔ لانہ لا یؤدی الی اشتباہ وجہ العدۃ۔ کیونکہ یہ وطی کچھ طریقہ عدت کا اشتباہ میں
نہیں ڈالتی ف۔ اور وطی کر کے اگر رغبت کم ہوگئی تو وقت و زمانہ کی راہ سے بڑھی ہوئی ہے۔ وزمان الحبل زمان الرغبۃ فی الوطی
لکونہ غیر معلق او فیہا لمکان ولدہ منہا فلا تقل الرغبۃ بالجماع۔ اور حمل کا زمانہ یا تو وطی میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ یہ وطی کچھ حمل
رکھنے والی نہیں ہے یا عورت میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ مرد کا بچہ اسی عورت سے ہے تو رغبت جماع کچھ کم نہوگی ف۔ تو طلاق دینا مباح ہونے کی
وجہ موجود ہے۔ اگر کہو کہ حاملہ کو طلاق سنت کیونکر دے جواب دیا کہ۔ یطلقہا للسنۃ ثلثا یفصل بین کل تطلیقتین بشہر۔ اسکو طلاق
وقت سنت کے تین طلاقیں دے کہ ہر دو طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کرے۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و
ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد وزفر لا یطلقہا للسنۃ الا واحدۃ۔ اور امام محمد و زفر نے کہا کہ اسکو طلاق سنت نہیں دیسکتا
سوائے ایک کے ف۔ اور یہی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہے۔ ت۔ لان الاصل فی الطلاق الحظر۔ کیونکہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے۔ وقد
ورد الشرع بالتفریق علی فصول العدۃ۔ اور شرع وارد ہوئی کہ طلاق کو عدت کی فصلوں پر متفرق کرے۔ والشہر فی حق الحامل
لیس من فصولہا فصار کالممتدۃ طہرہا۔ اور حاملہ کے حق میں مہینہ کچھ عدت کی فصلوں سے نہیں ہے تو وہ ایسی عورت کے مانند ہوئی
جسکا طہر مدت دراز تک رہتا ہے ف۔ چنانچہ حاملہ کی عدت بھی وضع حمل پر ختم ہوتی ہے پس اگر شروع حمل پر طلاق دے تو چھ ماہ سے دو برس
تک مدت ہے اور اگر فرض کرو کہ نویں مہینہ طلاق دے اور چار روز کے بعد وضع حمل ہوا تو عدت پوری ہوگئی۔ ولہما ان الاباحۃ بعلۃ
الحاجۃ۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ طلاق مباح ہونا بوجہ حاجت کے ہے۔ والشہر دلیلہا۔ اور مہینہ اس حاجت کی دلیل ہے
ف۔ یعنی مہینہ بھر کے بعد اشتیاق و رغبت وطی ہوتی ہے پھر بھی اسنے وطی سے منھ موڑا اور طلاق دی تو یہ دلیل ہے کہ اسمیں نفسانیت
کو دخل نہیں بلکہ اسکو طلاق سے جدا کرنے کی ضرورت ہے پس مباح ہوا اور یہ حاملہ میں بھی موجود ہے۔ کما فی حق الآئسۃ والصغیرۃ
جیسا کہ حمل سے مایوس عورت اور چھوٹی صغیرہ کے حق میں موجود ہے۔ وہذا لانہ زمان تجدد الرغبۃ علی ما علیہ الجبلۃ السلیمۃ۔ اور مہینہ کو

دلیل ہونا اسواسطے کہ یہ زمانہ نئی رغبت پیدا ہونے کا بنا بر اسکے ہی کہ جس جبلت پر سلیم طبیعتین مخلوق ہوئی ہین ف پس اگر جبلی سلامتی موجود ہو تو ایک ماہ مین اسکو جدید رغبت ہوگی - فیصلح علما و دلیلا - و یہ مقدار ایک علامت اور دلیل ہوسکتی ہی ف کہ رغبت کے باوجود اسنے طلاق پر آمادگی کی تو اسکو طلاق کی حاجت ہیں مباح ہی - اگرچہ حاملہ کی عدت کی نفس یہ مقدار نہو بخلاف الممتد طہرہا - برخلاف ایسی عورت سے جسکا طہر زمانہ دراز تک رہتا ہی ف کہ اسکے حق مین یہ مقدار مقرر کرنے کی حاجت نہین - لان العلم فی حقہا انما ہو الطہر و ہو مرجو فیہا فی کل زمان فلا یرجی مع الحبل - کیونکہ ایسی عورت کے حق مین علامت دلیل تو فقط طہر ہی (جیسے دوسری طہر والیوں مین ہی) اور طہر ایسی عورت کے حق مین ہمیشہ ممکن خیال کیا جاتا ہی اور حمل ہونے کے ساتھ مین طہر ہونا نہین امید کیا جاتا ف لہذا حاملہ کے حق مین ایک مہینہ کی مقدار جدید رغبت ہونے کی طبع سلیم کے اندازہ پر مقرر ہوئی - و اذا طلق الرجل امرأتہ فی حالۃ الحیض وقع الطلاق - اور جب مرد نے اپنی جورو کو حیض کی حالت مین طلاق دی تو طلاق واقع ہو جائیگی - ف لیکن بالاجماع گنہگار ہوگا - اور بعض کے نزدیک نہین واقع ہوگی لہذا اسئلہ صریح کر دیا کہ واقع نہونے کی کوئی وجہ نہین ہی - لان النہی عنہ لمعنی فی غیرہ - کیونکہ حالت حیض مین طلاق سے جو ممانعت فرمائی گئی وہ ایسے معنی کی وجہ سے ہی جو اس سے خارج ہین ف یعنی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنے پسر کو حکم دو کہ اپنی جورو سے جسکو حالت حیض مین طلاق دی تھی مراجعت کرے تو حالت حیض مین طلاق دینے سے ممانعت نکلی کما فی النہایۃ - پھر ممانعت کچھ ذات طلاق کی جہت سے نہین بلکہ خارجی معنی سے ہی - و ہو ما ذکرنا - اور یہ معنی وہ جو ہم بیان کر چکے ف کہ عدت دراز ہو جائیگی کیونکہ جس حیض مین طلاق دی وہ عدت مین شمار نہوگا - اور یہ معنی ذات طلاق سے علیحدہ ہین - فلا ینعدم مشروعیتہ - تو طلاق کی مشروعیت باطل نہوگی ف بلکہ طلاق تو موجود ہوگی لیکن یہ مرد بوجہ ممنوع معنی کے گنہگار ہوگا - و یستحب لہ ان یراجعہا - اور مرد کو مستحب ہی کہ عورت سے مراجعت کر لے ف پھر جب پاک ہو تب چاہے طلاق دے - اور امام محمد نے کہا کہ اسکو چاہیے کہ مراجعت کرے - لقولہ علیہ السلام لعمر مر ابنک فلیراجعہا و قد طلقہا فی حالۃ الحیض - کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ اپنی جورو سے مراجعت کرے حالانکہ عبد اللہ بن عمر نے جورو کو حالت حیض مین طلاق دی تھی ف رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح - و ہذا یفید الوقوع و الحث علی الرجعۃ - اور یہ حدیث افادہ فرماتی ہی کہ طلاق واقع ہوگئی پھر رجعت کرنے پر آمادہ کیا گیا ف ورنہ رجعت کے کچھ معنے نہوتے - اسی سے ہمارے اصول مین قرار پایا کہ جو چیز اپنی ذات سے ممنوع نہو بلکہ کسی خارجی وجہ سے ممنوع ہو تو اسکا مرتکب گنہگار ہوگا مگر وہ چیز مشروع رہیگی - ثم الاستحباب قول بعض المشائخ - پھر رجعت مستحب ہونا بعض مشائخ کا قول ہی - و الاصح انہ واجب عملا بحقیقۃ الامر و رفعا للمعصیۃ بالقدر الممکن برفع اثرہ و دفعا لضرر تطویل العدۃ - اور اصح یہ کہ رجعت کر لینا واجب ہی تاکہ حکم کے حقیقی معنی پر عمل ہو جاوے اور تاکہ طلاق کا اثر دور کر کے جہانتک ممکن ہی گناہ اٹھایا جاوے اور تاکہ عدت کو طول دینے کا ضرر دور کیا جاوے ف اور جبکہ نص ظاہر پر عمل واجب اور گناہ کو تا امکان دور کرنا اور ضرر دور کرنا واجب تو رجعت بھی واجب ہی - یہی کافی مین مختار ہی - الحاصل جب حالت حیض مین طلاق دی تو ایک طلاق واقع ہوگئی مگر رجوع کرے - فاذا طہرت و حاضت ثم طہرت فان شاء طلقہا و ان شاء امسکہا - پھر جب حیض سے پاک ہو جاوے پھر وہ حائضہ ہو پھر پاک ہو تو اب اسکو اختیار ہی چاہے اسکو طلاق دے اور چاہے رہنے دے ف خلاصہ یہ کہ جس حیض مین طلاق دے اسکے بعد پاک ہونے کا طہر اس قابل نہین رہا کہ اسمین چاہے طلاق دے کیونکہ یہی تو زمانہ رجعت ہی اسلیے کہ اصل رجعت تو وطی سے ہی جسکا زمانہ بھی طہر کا ہوگا - قال و ہکذا ذکر فی الاصل - امام مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ یون ہی امام محمد نے مبسوط مین ذکر کیا ہی - و ذکر الطحاوی انہ یطلقہا فی الطہر الذی یلی الحیضۃ الاولی - اور شیخ طحاوی رح نے ذکر کیا کہ وہ عورت کو اسی طہر مین طلاق دے سکتا ہی جو اول حیض کے پیچھے آیا ف جس حیض مین طلاق دی تھی - قال ابو الحسن الکرخی ما ذکر الطحاوی قول ابی حنیفۃ و ما ذکر فی الاصل قولہما - شیخ ابو الحسن الکرخی نے کہا کہ جو قول امام طحاوی نے ذکر کیا یہ

امام ابوحنیفہ رح کا قول ہی اور جو مبسوط مین مذکور ہی وہ صاحبین کا قول ہو ف لیکن کرخی کا کلام خلاف الظاہر ہی کیونکہ مبسوط تو مذہب
ابوحنیفہ نقل کرنے کے لیے موضوع ہی مگر جہان کچھ اختلاف ذکر ہو حالانکہ اس مسئلہ مین کچھ اختلاف ذکر نہین کیا تو ظاہر یہ کہ یہی ابوحنیفہ و
صاحبین کا قول ہی اسی واسطے کافی مین کہا کہ یہی امام رح سے ظاہر الروایۃ ہی یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہی اور یہی حضرت عمر رضی اللہ
عنہ کو حکم دینے کی حدیث مین صریح منصوص ہی کما فی الصحیحین وغیرہما ف۔ وجہ المذکور فی الاصل ان السنۃ ان یفصل بین
کل طلاقین بحیضۃ والفاصل ھٰھنا بعض الحیضۃ فتکمل بالثانیۃ ولا تتجزی فتتکامل۔ جو روایت مبسوط مین مذکور ہی اسکی وجہ
یہ ہی کہ سنت تو یہ ٹھہری کہ ہر دو طلاق کے درمیان مین ایک حیض کا فرق کرے حالانکہ یہان حیض کا کچھ حصہ فاصل پڑتا ہی تو اس کو دوسرے
حیض سے پورا کیا جاوے اور دوسرا حیض بھی ٹکڑے نہوگا تو وہ پورا لیا جائیگا ف۔ علاوہ اسکے دوسرے حیض سے اگر کچھ دن پورے
کرکے طلاق دے تو پھر حیض کے اندر طلاق پڑے لہذا بعد دوسرے حیض کے موقع آیا۔ واذا تکاملت الحیضۃ الثانیۃ فالطہر
الذی یلیہ زمان السنۃ۔ اور جب دوسرا حیض پورا ہوگیا تو جو طہر اسکے بعد آیا وہ طلاق سنت کا وقت آیا۔ فامکن تطلیقہا
علی وجہ السنۃ۔ تو اس عورت کو سنت طریقہ پر طلاق دینا ممکن ہوا ف۔ تو طلاق بدعت کا ارتکاب حرام ہوا لہذا رجوع کرکے
دوسرے حیض کے بعد جو طہر آوے اسمین قبل وطی کے طلاق دے اگر چاہے۔ اور طحاوی کی روایت مذکور ہوئی کہ جس حیض مین طلاق
و رجعت کی اسکے بعد والے طہر مین چاہے طلاق دے یہ دوسرا قول ہوا۔ وجہ القول الآخر ان اثر الطلاق قد انعدم بالمراجعۃ
فصار کانہ لم یطلقہا فی الحیض۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہی کہ رجعت کرنے سے طلاق کا اثر مٹ گیا تو گویا اسنے حیض مین طلاق
ہی نہین دی تھی۔ فیسن تطلیقہا فی الطہر الذی یلیہ۔ تو اس حیض کے پیچھے آنے والے طہر مین اس عورت کو طلاق دینا سنت
طریقہ پر رہا ف۔ اور حدیث مذکور کی ایک روایت مین بعد حکم رجعت کے فرمایا کہ پھر اس عورت کو حالت طہارت یا حمل مین طلاق
دے۔ رواہ مسلم و اصحاب السنن۔ یہ عام ہی کہ جس سے اس قول کی دلیل ہو سکتی ہی لیکن روایت اول جسمین دوسرے حیض کے
بعد طہر مین اختیار دیا ہی اصح و اقوی ہی۔ اگرچہ احتمال ہی کہ شاید اول روایت مین اولی طریقہ تبلایا ہو اور دوسری روایت مین جواز
کا طریقہ ہو۔ فافہم واللہ تعالےٰ اعلم م۔ ومن قال لامرأتہ وہی من ذوات الحیض وقد دخل بہا انت طالق ثلثا
للسنۃ ولا نیۃ لہ فہی طالق عند کل طہر تطلیقۃ۔ اور اگر مرد نے اپنی جورو کو جو حیض والیون مین سے ہی اور اسکے ساتھ دخول
بھی کرچکا ہی یون کہا کہ انت طالق ثلثا للسنۃ۔ یعنی تو بطور سنت کے تین طلاق سے طالقہ ہی اور حال یہ کہ مرد کی کچھ نیت نہین تو
یہ عورت ہر طہر پر ایک طلاق کے ساتھ طالقہ ہوگی ف۔ حتی کہ تین طہر پر تین طلاق ہوجاوین۔ لان اللام فیہ للوقت۔ کیونکہ
للسنۃ کی لفظ مین لام بمعنی وقت ہی ف۔ گویا کہا کہ تو وقت سنت پر طالقہ بسہ طلاق ہی۔ و وقت السنۃ طہر لا جماع فیہ اور
وقت سنت وہ طہر ہی جسمین جماع نہوا ہو ف۔ اور مترجم نے بر وجہ سنت کے معنی اس سے بھی اچھے لیے تاکہ طہر کے وقت اسپر تینون
طلاق مجموعی نہ واقع ہون۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ تحقیق یہ ہی کہ لام بمعنی اختصاص ہی یعنی وہ طلاق جو سنت طریقہ کے ساتھ مختص ہی
تو اسمین عدد اور وقت دونون آگئے تو اب وقت طہر پر تینون یکبارگی نہین واقع ہوسکتے۔ وان نوی ان یقع الثلث الساعۃ
او عند راس کل شہر واحدۃ فہو علی ما نوی۔ اور اگر اسنے یہ نیت کی کہ تینون طلاقین اسی دم واقع ہون یا ہر مہینہ کے شروع پر
ایک واقع ہو تو یہ کلام اسکی نیت پر ہوگا ف۔ پس اسی دم سب یا ہر سرماہ ایک ایک نیت کے موافق طلاق واقع ہوجائیگی۔ وقال
زفر لا تصح نیۃ الجمع لانہ بدعۃ وہی ضد السنۃ۔ اور زفر رح نے کہا کہ مجموعہ تینون طلاقین واقع ہونے کی نیت نہین صحیح ہی کیونکہ
یہ تو طلاق بدعت ہی اور بدعت ضد سنت ہوتی ہی ف۔ حالانکہ اسنے اپنے کلام مین للسنۃ کہا ہی۔ مخفی نہین کہ ہر سرماہ اگر حالت
حیض مین ہو تو بھی زفر رح کے نزدیک اسی دلیل سے واقع نہونی چاہیے اور ہمارے نزدیک طلاق واقع ہونے اور واقع کرنے مین
فرق ہی چنانچہ مصنف رح نے کہا۔ ولنا انہ محتمل لفظہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مجموعی تین طلاق واقع ہونا اسکے لفظ کا محتمل ہی ف

اور سنت کے معنی یہ کہ سنت سے تینون طلاق واقع ہونا ثبوت ہے - **لانہ سنی وقوعا من حیث ان وقوعہ بالسنۃ** - کیونکہ تینون طلاقین اندازہ وقوع کے سنی طلاق ہین اس راہ سے کہ اسکا وقوع بطریق سنت ہے - **لا ایقاعا** - ہان واقع کرنے مین سنی نہین ہے **فلم یتناولہ مطلق کلامہ** تو اسکا کلام مطلق اسکو شامل نہین **ف** یعنی جب بدون اسکے نیت کے اسنے کلام کیا تو ہمنے اسکو شامل نہین لیا - **وینتظمہ عند نیتہ** - اور نیت کے وقت اسکو شامل کیا **ف** کیونکہ وہ بتلاتا ہے کہ میرے کلام سے یہ میری مراد ہے کہ تینون طلاقین بالفعل واقع ہون تو ہمنے جانا کہ للسنۃ کہنے سے اسکی یہ مراد کہ تینون طلاقین جنکا واقع ہونا سنت سے ثابت ہے وہ مینے بالفعل واقع کردین تو اسنے واقع کرنا بطور سنت مراد ہی نہین لیا ہے - یہ تفصیل تو ایسی عورت مین جسکو حیض آتا ہو - **وان کانت الآئسۃ** - اور اگر عورت مایوسہ ہو **ف** حیض و فرزند سے مایوس ہو چکی بوجہ بڑھاپے کے - **او من ذوات الاشہر** - یا وہ عورت ایسی عورتون مین سے ہو جنکی عدت مہینون سے ہوتی ہے **ف** نہ حیض سے - مراد صغیرہ جسکو حیض نہ آتا ہو - اور اسنے کہا کہ تو تین طلاق سے للسنۃ طالقہ ہے - اور کچھ نیت نہین - **وقعت الساعۃ واحدۃ** - تو اسی وقت ایک طلاق واقع ہوگی - **وبعد شہر اخری** **وبعد شہر اخری** - اور ایک ماہ کے بعد دوسری طلاق اور پھر ایک ماہ کے بعد تیسری طلاق واقع ہوگی - **لان الشہر فی حقہا دلیل الحاجۃ** - کیونکہ ایسی عورت کے حق مین طلاق کی حاجت پیدا ہونے کی دلیل ایک مہینہ ہے - **کالطہر فی حق ذوات الاقراء علی ما بینا** - جیسے حیض والیون کے حق مین طہر دلیل حاجت ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے **ف** اور ہم اسکو مکرر توضیح کر چکے - یہ اسوقت کہ کچھ نیت نکی ہو - **وان نوی ان یقع الثلث الساعۃ وقعن عندنا** - اور اگر اسنے یہ نیت کی ہو کہ تینون اسی دم واقع ہون تو ہمارے نزدیک واقع ہو جاوینگی **لما قلنا** - بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے - **ف** کہ جو نیت بیان کرتا ہے وہ بھی اسکے کلام سے بن سکتی ہے اور زفر رح کے نزدیک نہین واقع ہونگی چنانچہ گزرا - **بخلاف ما اذا قال انت طالق للسنۃ** - بخلاف اسکے اگر اسنے اپنے کلام کو اتنا کہا کہ تو طالقہ للسنۃ ہے یعنی - **ولم ینص علی الثلث** - اور تنصیص تین طلاق کی نہین کی - **حیث لا تصح نیۃ الجمع فیہ** - تو اس کلام مین تینون طلاقون کے جمع کی نیت نہین صحیح ہے - **ف** بالاتفاق - اور اسی کو فخر الاسلام و صدر شہید اور صاحب المختلفات نے اختیار کیا اور قاضی ابو زید و شمس الائمہ و شیخ الاسلام کے نزدیک صحیح ہے لیکن جو مصنف نے اختیار کیا ہے اوجہ ہے بعت - **لان نیۃ الثلث انما صحت فیہ من حیث ان اللام فیہ للوقت فیفید تعمیم الوقت** - کیونکہ کلام مین تینون طلاقون کی نیت اسی جہت سے صحیح ہوئی تھی کہ للسنۃ کا لام واسطے وقت کے لیا گیا تو اسنے ہر وقت کو عام ہونے کا فائدہ دیا - **ف** اور یہ معنی ہوئے کہ جو وقت طلاق سنت کا ہو اسوقت بتعبیر طلاق تین واقع ہین - **ومن ضرورتہ تعمیم الواقع** - اور وقت کی تعمیم بالضرور طلاق واقع ہونے کی تعمیم کو مفید ہے **ف** پس ہر وقت سنت پر طلاق سنت واقع ہوگی - تو ایک وقت پر ایک طلاق ہوئی - **فاذا نوی الجمع بطل تعمیم الوقت** - پھر جب اسنے تینون طلاق کا مجموعہ واقع ہونا مراد لیا تو وقت کی تعمیم باطل ہوگئی - **ف** کیونکہ صرف ایک ہی وقت سنت پر سب ختم ہوئین تو دوسرا کوئی وقت سنت واسطے طلاق کے نہین رہا حالانکہ کلام مین تعمیم موجود ہے تو کلام کے مخالف اپنی نیت کہتا ہے - **فلا تصح نیۃ الثلث** - تو تین طلاق جمع کرنے کی نیت نہین صحیح ہوگی **ف** یہان مترجم کو یہ مسئلہ بیان کرنا ضرور ہے کہ ایکبارگی تین طلاقین آیا واقع ہوتی ہین یا نہین - پس بعض کے نزدیک نہین واقع ہوتی ہین اور اسی پر بعض لوگون نے اسوقت عمل کیا اور حنفیون کو مورد طعن بنا لیا ہے اور تحقیق مقام یہ ہے کہ صحیحین مین ہے کہ ابو الصہباء نے ابن عباس رض سے کہا کہ کیا تم کو یہ نہین معلوم کہ رسول اللہ صلعم کے عہد مبارک و زمانہ خلافت ابو بکر صدیق اور ابتدائے خلافت عمر رضی اللہ عنہما مین تین طلاقین ایک ٹھہرائی جاتی تھین - ابن عباس رض نے کہا کہ ہان صحیح مسلم کی روایت مین ہے کہ ابن عباس رض نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم و ابو بکر الصدیق مین اور دو سال خلافت حضرت عمر رض مین تین طلاقین ایک ہوتی تھین پھر عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگون نے ایسے امر مین جلدی کی جسمین انکی یہ مہلت تھی

کی مہلت تھی تو لاؤ ہم لوگ انپر اسکو روان کرین پھر اسکو اُنپر روان کر دیا۔ اس حدیث کے یہ معنی کہ لوگون نے یکبارگی تینون طلاقین
دینی شروع کین تو صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشاورت سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انپر اسکا حکم روان کیا کہ وہ عورت مغلظہ تین طلاقون
سے بائنہ ہو گئی۔ ابو داؤد نے ابن عباس سے روایت کی کہ اگر عورت کو ایک کلمہ سے کہا کہ تو تین طلاق سے طالقہ ہی تو یہ ایک طلاق ہی
محمد بن اسحق نے عکرمہ عن ابن عباس سے روایت کی کہ رکانہ بن عبد یزید نے اپنی جورو کو ایک ہی مجلس مین تین طلاقین دین پھر
اسپر نہایت محزون و غمگین ہوا تو حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو نے کیونکر طلاقین دین کہا کہ عورت کو مجلس واحد مین تینون
طلاقین دین آپ نے فرمایا کہ تو مرف ایک طلاق کا مالک تھا پس تو اس سے رجعت کر لے۔ واضح ہو کہ بعضون نے کہا کہ
اگر عورت غیر مدخولہ ہو تو تین طلاقون کی ایک ہو گی اور مدخولہ مین سب واقع ہونگی۔ کیونکہ صحیح مسلم و ابو داؤد و نسائی کی حدیث
ابو الصہبا مین یون ہی کہ کیا آپکو یہ نہین معلوم کہ مرد نے اگر اپنی جورو کو تین طلاقین دین قبل اسکے ساتھ دخول کرنے کے تو اسکو ایک
ٹھہراتے تھے۔ ابن عباس رضہ نے کہا کہ مرد جب اپنی جورو کو قبل اسکے ساتھ دخول کرنے کے تین طلاقین دیتا تو زمانہ رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و ابتداے خلافت عمر رضہ مین اسکو ایک ٹھہراتے تھے پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگون نے اسمین
پے درپے کرنا شروع کیا تو فرمایا کہ ان لوگون پر تینون طلاقون کو جائز رکھو۔ کما فی سنن ابی داؤد۔ اب ہم کہتے ہین کہ دین و قرآن
ہمکو حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے پہونچا ہی اور سواے مبتدع فاسق کے کوئی یہ گمان نہین کریگا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم
نے کچھ تحریف و تبدیل کی بلکہ عین سنت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پر موافق علم و فقہ کے چلتے تھے اور بلاشبہہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
و سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ تینون طلاقین جب یکبارگی دین تو وہ واقع ہوئین تو کبھی یہ مخالف سنت نہین ہوگا
بلکہ حضرت عمر و علی و عثمان و دیگر صحابہ علماء فقہاء نے سنت پر اتفاق کیا اور انکا اجماع قطعی حجت ہی۔ ابن الہمام رح نے ذکر کیا کہ
جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالے و انکے بعد کے فقہاء و علماے مسلمین سب نے اتفاق کیا کہ تینون طلاقین واقع
ہونگی۔ منجملہ دلائل کے وہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ہی جو پہلے گذر چکی اور ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت مین یہ بھی مذکور ہی کہ
ابن عمر رضہ نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ مجھے آگاہ فرما دین کہ اگر مین نے عورت کو تین طلاقین دیدین تو کیا رجعت کر سکونگا فرمایا کہ
ایسی عورت مین تو اپنے رب عز و جل کا گنہگار ہوگا اور تیری عورت تجھسے بائنہ ہو گئی۔ اگر کہو کہ حدیث رکانہ بن عبد یزید جو اوپر گذری
اسکے معارض صریح ہی۔ جواب یہ کہ حدیث رکانہ نہین ثابت بلکہ منکر ہی اور صحیح روایت طلاق رکانہ کی یہ ہی کہ رکانہ نے اپنی جورو کو طلاق
البتہ دیدی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے قسم لی کہ اسنے نہین ارادہ کیا تھا اس لفظ سے مگر ایک طلاق کا۔ تب رکانہ
کو عورت سے رجعت دیدی پھر رکانہ نے عورت کو دوسری طلاق زمانۂ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ مین اور تیسری طلاق زمانۂ
خلافت عثمان رضی اللہ عنہ مین دی رواہ ابو داؤد والترمذی و ابن ماجہ اور ابو داؤد نے کہا کہ یہ حدیث اصح ہی یعنے پہلی روایت
صحیح نہین بلکہ صحیح قصہ یون ہی۔ اور رہا یہ کہ مذہب ابن عباس بھی جمہور کے موافق ہی چنانچہ مجاہد رح نے فرمایا کہ مین ابن
عباس رضہ کے پاس تھا کہ اتنے مین ایک مرد آیا اور عرض کیا کہ اسنے اپنی جورو کو تین طلاقین دیدین۔ مجاہد نے کہا کہ ابن عباس خاموش
ہوئے تو مین سمجھا کہ مرد کو اس سے رجعت کا اختیار دینگے پھر ابن عباس نے فرمایا کہ تم مین سے آدمی حماقت پر سوار ہو کر طلاق دیتا ہی
پھر کہتا ہی کہ اے ابن عباس حالانکہ اللہ تعالے عز و جل فرماتا ہی۔ ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا۔ تو نے تو اپنے رب عز و جل کی نافرمانی کی
پس تیری جورو تجھسے بائنہ ہو گئی۔ رواہ ابو داؤد۔ اور موطا مین مالک رح نے کہا کہ مجھے خبر پہونچی کہ ایک نے عبد اللہ بن عباس سے کہا
کہ مین نے اپنی جورو کو سو طلاقین دیدین پس آپ کیا حکم جانتے ہین آپ نے فرمایا کہ وہ تجھسے تین طلاقون سے بائنہ ہو گئی اور ۹۷
طلاقون سے تو نے اللہ تعالے کی آیات سے ٹھٹھول کیا۔ اور بھی موطا مین بلاغ ہی کہ ایک نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ مین نے
اپنی جورو کو آٹھ طلاقین دین تو فرمایا کہ پھر تجھے کیا حکم تبلایا گیا ہی اسنے عرض کیا کہ مجھسے فرمایا گیا کہ وہ عورت تجھسے بائنہ ہو گئی۔ ابن مسعود رضہ

نے فرمایا کہ جنہوں نے بتلایا سچ بتلایا یہ حکم یوں ہی ہے۔ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اتفاق کیا تھا بدون اختلاف کے اور نیز معتبر قول کو تین طلاق کے بعد ابوہریرہ و ابن عباس سے پوچھا تو دونوں نے جواب دیا کہ بغیر دوسرے شوہر سے حلالہ کیے تجھے نکاح کرنا روا نہیں ہے۔ رواہ ابوداؤد ومالک۔ اور بیان ہی ابن عمرؓ وغیرہم سے ثبوت ہے پس خوب واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کا رواں کرنا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا کچھ اختلاف نہ کرنا ضرور اسی وجہ سے ہے کہ ان کے نزدیک یہ حکم متحقق ہو گیا کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی قول پر متواتر اتفاق کیا ہے اور عبدالرزاق نے ابن مسعودؓ سے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اور حضرت عثمان سے یہی روایت کیا جو ہمنے اوپر ذکر کیا۔ بلکہ عبدالرزاق نے عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انکے باپ نے اپنی ایک جورو کو ہزار طلاقیں دیں پس عبادہ رضی اللہ عنہ نے جا کر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ وہ تین طلاقوں کے ساتھ اللہ تعالے کی نافرمانی میں بائنہ ہوئی اور ۹۹۷ طلاقیں اسکا ظلم و نافرمانی ہیں اللہ تعالیٰ چاہے بخشے اور چاہے عذاب کرے۔ واضح ہو کہ بعض نے زعم کیا کہ عشر عشیر صحابہ سے ایک کلمہ سے تین طلاق واقع ہونا ثبوت نہیں ہوا۔ ابن الہمام نے رد کر دیا کہ یہ قول باطل ہے اول اس وجہ سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع خود ظاہر ہے جبکہ عمر رضی اللہ عنہ کے رواں کرنے پر کسی ایک سے بھی مخالفت مروی نہیں ہے اور اجماع سکوتی میں ہر ایک سے نقل ضرور نہیں ہوتی ہے بلکہ اجماع قولی کی نقل میں نام بنام ایک دفتر ضخیم لکھنا کسی کا قول نہیں ہے۔ دوم اس وجہ سے کہ اجماع نقل کرنے میں قول مجتہدین کافی ہوتا ہے نہ قول عوام اور ظاہر ہے کہ عام صحابہ رضی اللہ عنہم ایک لاکھ میں سے مجتہدین تو قلیل ہیں جنکی تعداد بیس سے زیادہ نہیں ہو سکتی ہے جیسے خلفائے راشدین و چاروں عبداللہ و زید بن ثابت و معاذ بن جبل و انس بن مالک رضی اللہ عنہم و ابوہریرہ وغیرہم قلیل ہیں اور باقیوں کا مرجع انہیں کی طرف تھا اور ہمنے انہیں سے اکثروں سے صریح نقل ثابت کر دی کہ کہا گیا تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اور انکا مخالف کوئی بھی معلوم نہیں ہوا تو دلیل اجماع حق ہے اور حق کے بعد سوائے گمراہی کے کچھ نہیں رہا۔ اسی سے ہمنے کہا کہ اگر کوئی قاضی حکم کرے کہ ایک کلمہ سے تین طلاقیں ایک ہوئی تو اسکا حکم نافذ نہیں کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ نہیں بلکہ اجماعی ہے تو یہ اختلاف نہیں بلکہ مخالفت ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کو طحاوی نے اسناد کیا کہ تین طلاقیں بیک کلمہ واقع ہوتی ہیں اور رفع معارضہ کے لیے عمدہ تاویل اس قول کی کہ تین طلاقیں ایک شمار ہوا کرتی تھیں یہ ہے کہ مرد نے عورت سے یوں کہا کہ تجھے طلاق ہے تجھے طلاق ہے تجھے طلاق ہے تو محمول کیا جاتا تھا کہ اسنے ایک طلاق کے قصد سے اسکو مکرر سہ کرر کہا اور جب انکا قصد تین طلاق کا ظاہر ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اسکو تین طلاق جاری رکھا اسی واسطے رکانہ بن عبد یزید نے جب طلاق البتہ کا لفظ کہا اور وہ تاکید کو محتمل نہ تھا بلکہ تین کو یعنے گویا کہا کہ تجھپر تین طلاق ہیں لیکن اسکو محتمل تھا کہ تین طلاق بالفعل ہیں یا انجام کو تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے حلف لیا کہ بالفعل اسکی ایک ہی طلاق مراد تھی اور رجعت کی اجازت دی لیکن رکانہ کی عورت پر انجام کو تین طلاق ہونا ضرور تھا اسی واسطے رکانہ نے دوسری طلاق زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور تیسری زمانہ عثمان رضی اللہ عنہ میں پوری کردیں۔ اور پیشتر ہم ذکر کر چکے کہ عویمر العجلانی وغیرہ نے تین تین طلاقیں دیں اور وہ محمول ہے کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے انکو متفرق محمول فرمایا نہ مجموعہ پر۔ حالانکہ نسائی میں محمود بن لبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلعم کو خبر دی گئی کہ ایک مرد نے اپنی جورو کو تین طلاقیں مجموعہ دیں تو غضبناک ہو کر کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ کیا اللہ تعالے کی کتاب سے کھیل کیا جاتا ہے حالانکہ میں تمہارے درمیان موجود ہوں حتی کہ ایک مرد کھڑا ہوا اور عرض کرنے لگا کہ کیا ہم اس طلاق دہندہ کو قتل نکریں۔ بالجملہ امر حق واضح ہو گیا اور ابن عبدالبر رح نے کہا کہ اسپر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور فقہاء مسلمین کا اجماع بھی اور قول شاذ قابل التفات نہیں ہے۔ ملخص الفتح مع زیادات احسن التوضیح

(فروع) طلاق سنت کے الفاظ جو بغیر نیت کے عمل کرتے ہیں طلاق للسنۃ یا طلاق علی السنۃ یا طلاق فی السنۃ اور طلاق سنت و طلاق عدت اور تو طلاق کی عدت جمیلہ و طلاق عدل و طلاق دین و طلاق اسلام اور احسن الطلاق و طلاق حق یا طلاق قرآن یا طلاق کتاب اللہ یہ سب بغیر نیت کے طلاق سنت پر محمول ہیں۔ ع ت —

فصل - اسمین طلاق دہندہ کا بیان ہی۔ **ویقع طلاق کل زوج اذا کان عاقلا بالغا** - اور ہر شوہر کی طلاق پڑجاتی ہی
جبکہ وہ عاقل بالغ ہو **ف** عاقل سے مراد وہ کہ اسکی عقل کا اثر بطریق تمیز ظاہر ہو اور اللہ تعالی کی پیدائش سے وہ بے اختیاری
نہ رکھتا ہو تو سوتا ہوا نکل گیا۔ **فلا یقع طلاق الصبی** - پس نہین واقع ہوگی طلاق طفل کی **ف** جو بالغ نہین ہی۔ **والمجنون** -
اور مجنون کی **ف** کہ وہ عاقل نہین۔ **والنائم** - اور سوتے ہوئے کی **ف** کیونکہ اللہ تعالی نے آدمی کی جبلت رکھی کہ خواب
مین اختیار نہین رہتا تو مانند مجنون کے ہی۔ **لقولہ علیہ السلام کل طلاق جائز الا طلاق الصبی والمجنون** - مدلیل قول حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم کہ ہر طلاق جائز ہی سوائے طلاق طفل ومجنون کے **ف** رواہ الترمذی وضعفہ۔ لیکن ترمذی نے کہا کہ اسی پر علما
صحابہ وغیرہم کا عمل ہی۔ پس حدیث قوی ہوگئی اور اسی پر فقہاء کا اجماع ہی۔ **ولان الاہلیۃ بالعقل الممیز** - اور اس دلیل سے کہ
لیاقت کا مدار تو عقل ممیز پر ہی **ف** تو جب تک عقل ممیز نہو آدمی طلاق کے لائق نہین۔ **وہما عدیم العقل** - حالانکہ طفل و مجنون
تو عقل ہی نہین رکھتے ہین۔ **والنائم** - اور سوتا ہوا **ف** اگرچہ عقل والا ہو۔ **عدیم الاختیار** - وہ اختیار نہین رکھتا **ف**
حالانکہ اختیاری فعل پر حکم مترتب ہوتا ہی۔ (فروع) جس شخص کو برسام ہو یا اغماء طاری ہو یا مدہوش ہو یہی حکم ہی۔ شرح الطحاوی
معتوہ کی طلاق بھی واقع نہین۔ رواہ الترمذی عن ابی ہریرہ مرفوعًا۔ ذخیرہ مین ہی کہ معتوہ وہ کہ سمجھ تھوڑی و دیوانگی ملی ہوئی باتین
اور خراب ڈھنگ کے کام رکھتا ہو مگر کسی کو مار پیٹ وغیرہ نکرے۔ سع۔ اور حدیث ترمذی مین تفسیر یہ کہ اسکی عقل مغلوب ہو۔ ذکرہ البخاری
عن علی رض تعلیقًا۔ بالجملہ تصرفات نافذہ ہوتا دو قسم کے ایک وہ کہ محض خیر ہین دوم وہ کہ انمین ضرر و نفع مخلط ہی پس ایمان تو طفل ممیز سے
صحیح ہی لیکن زکوٰۃ وغیرہ اسپر لازم نہین اور مانند بیع کے جسمین ایک چیز دینا و ایک چیز لینا ہوتا ہی وہ طفل سے صحیح نہین اگرچہ بیع بذات
خود مباح فعل ہی تو طلاق جو بذات خود مباح نہین مگر ضرورت سے مباح ہوجاتا ہی تو طفل سے بدرجۂ اولی صحیح نہین۔ اور یہی ابن ابی شیبہ
نے ابن عباس کا قول روایت کیا۔ سہ اور وہ شخص جو اپنے فعل سے بے تمیز ہوگیا یعنی شراب وغیرہ سے مست ہوا یا وہ شخص جسپر دوسرے
نے اکراہ کرکے بے اختیار مجبور کیا تو انمین فقہاء کا اختلاف ہی قال المصنف رح۔ **وطلاق المکرہ واقع** - اور مکرہ کی طلاق واقع
ہوجاتی ہی **ف** باب الاکراہ مین آویگا کہ مکرہ وہ ہی جسکو جان یا عضو کا ضرر پہونچانے کی سلطان نے دھمکی دی یا ہر ایسے شخص نے
جسکی طرف سے ایسا کرنا متصور ہی۔ پس جسپر اکراہ کیا وہ مکرہ بفتح الراء ہی پس اگر مجبور کیا کہ اپنی جورو کو طلاق دے پس اسنے طلاق دی تو
ہمارے نزدیک واقع ہوگی۔ **خلافا للشافعی ہو یقول ان الاکراہ لا یجامع الاختیار وبہ یعتبر التصرف الشرعی بخلاف**
الہازل لانہ مختار فی التکلم بالطلاق - اسمین شافعی رح کا اختلاف ہی وہ فرماتے ہین کہ اکراہ کے ساتھ اختیار نہین رہتا اور
اختیار ہی کے ساتھ تصرف شرعی معتبر ہوتا ہی (تو مکرہ کا تصرف شرعًا معتبر نہوا) بخلاف اسکے جسنے ٹھٹھول سے طلاق دی کیونکہ اسکا
اختیار تو طلاق بولنے مین موجود ہی **ف** تو ہزل سے طلاق واقع ہوگی بالاتفاق اور مکرہ کی طلاق نہین اور یہی قول مالک و احمد ہی۔ **و**
لنا انہ قصد ایقاع الطلاق فی منکوحتہ فی حال اہلیتہ - اور ہماری حجت یہ کہ مکرہ نے طلاق واقع کرنے کا قصد کیا اپنی منکوحہ
مین درحالیکہ اسکو طلاق کی لیاقت حاصل ہی **ف** حتی کہ بدون اکراہ کے بالاتفاق اسکی طلاق واقع ہوتی۔ **فلا یعری عن قضیتہ**
دفعا لحاجتہ اعتبارا بالطائع - تو یہ قصد اپنی مقتضا سے خالی نجائیگا تاکہ اسکی ضرورت رفع ہو بر قیاس طائع کے **ف** جیسے بطوع
خود بدون اکراہ طلاق دے تو اسکی حاجت رفع کرنے کو واقع ہی یون ہی مکرہ کو اپنی جان بچانے کا قصد ہی تو طلاق واقع ہوگی کیونکہ اسنے
یہی قصد کیا۔ **وہذا لانہ عرف الشرین** - اور یہ قصد کرنا اس دلیل سے معلوم ہوا کہ اسنے دو برائیون کو پہچانا **ف** ایک اپنی جان
کا ضرر یا جورو سے جدائی کا ضرر۔ **واختار اہونہما** - اور ان دونون مین سے آسان کو اسنے اختیار کیا **ف** اپنی جان بچائی اور
جورو چھوڑی۔ **وہذا آیۃ القصد والاختیار** - اور یہ دلیل قصد و اختیار کی ہی **ف** پھر تم کیونکر کہتے ہو کہ مکرہ کو اختیار نہین
رہتا ہی بلکہ فرق یہ ہی کہ طائع نے جو طلاق کا قصد کیا تو مقصود دیگر اور باعث دیگر ہی اور مکرہ نے جو قصد کیا تو باعث دیگر اور مقصود

جان بچاتا اور بہر حال قصد طلاق دونوں سے ہے۔ **الا انہ غیر راض بحکمہ**۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ مکرہ اسکے حکم یعنی جدائی پر راضی نہیں ہے **ف** مجبوری ایسا کیا۔ **و ذلک غیر مخل کالہازل**۔ اور راضی نہونا کچھ واقع ہونے کو مضر نہیں جیسے ہزل کرنیوالا **ف** کہ اسنے جدائی کا قصد نکیا تھا مگر حکم لازم آیا۔ اگر اکراہ کرکے اقرار کرایا تو صحیح نہیں ہے۔ د۔ شیخ ابن الہمام نے اکراہ کے ساتھ دس احکام صحیح کیے۔ ۱۔ تصرفات نکاح۔ ۲۔ طلاق۔ ۳۔ رجعت۔ ۴۔ ایلاء۔ ۵۔ الفئ۔ ۶۔ ظہار۔ ۷۔ عتاق۔ ۸۔ عفو قصاص ۹۔ قسم۔ ۱۰۔ نذر۔ اور نہر الفائق میں اسپر نو بڑھائے ہیں۔ استیلاد و رضاعت و قبول ودیعت۔ وصلح قصاص وطلاق بمال وقسم طلاق و مملوک کو مدبر کرنا حفظ۔ م۔ د۔ **وطلاق السکران واقع**۔ اور مست نشکی طلاق واقع ہے **ف** اگرچہ بھنگ یا افیون سے نشہ میں ہو اسی پر فتوی ہوگا۔ کمافی الدر عن التصحیح اور مست وہ کہ مرد کو عورت سے اور آسمان کو زمین سے امتیاز نکرے **ف**۔ **واختیار الکرخی والطحاوی انہ لایقع وہو احد قولے الشافعی**۔ اور کرخی وطحاوی نے اختیار کیا کہ طلاق سکران نہیں واقع ہوگی اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک ہے **ف** اور یہی اختلاف آزاد کرنے وخلع کرنے وغیرہ میں ہے۔ **لان صحۃ القصد بالعقل وہو زائل العقل فصار کزوالہ بالبنج والدواء**۔ کیونکہ قصد صحیح ہونا تو عقل کے ساتھ ہی اور یہ شخص زائل العقل ہے تو ایسا ہوا جیسے اسکی عقل بنگ یا دوا سے زائل ہوگئی **ف** اگرچہ بنگ وغیرہ میں خود اختلاف ہے لیکن اگر مباح چیز کھانے یا درد سے عقل زائل ہوئی تو بالاتفاق اسکی طلاق نہیں واقع ہے جیسے اسنے نجانا کہ شراب وغیرہ ہے اور پی گیا پھر عقل زائل ہوکر طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی اور تاتارخانیہ میں تفریق سے نقل کیا کہ اسی پر فتوی ہے۔ اور بخاری نے حضرت عثمان رضہ سے روایت کی کہ مجنون وسکران کی طلاق نہیں ہے۔ اور اسمیں دوسرے آثار بھی ہیں۔ لیکن اصح یہ کہ سکران عاصی کی طلاق واقع ہے۔ **ولنا انہ زال بسبب ہو معصیۃ**۔ اور ہماری حجت یہ کہ اسکی عقل ایسے سبب سے زائل ہوئی جو معصیت ہے **ف** تو کیونکر ایسے شخص کے مانند ہوگا جسکی عقل بوجہ فطری جبلت کے بدون معصیت زائل ہو۔ حتی کہ جبلت میں عاصی کی عقل زائل نہیں۔ **فجعل باقیا حکما زجرا لہ**۔ تو اسکو زجر کرنے کیلیے اسکی عقل از راہ حکم کے باقی ٹھہرائی گئی **ف** کیونکہ اسمیں پیدائشی فطرت اور شرعی اجازت سے ایسی کوئی بات نہیں ہوئی جسکو شرع معتبر رکھے۔ **حتی لو شرب**۔ حتی کہ اگر اسنے شراب پی۔ **ف** جس سے عقل زائل نہوئی۔ **فصدع وزال عقلہ بالصداع**۔ پھر اسکو درد سر ہوا اور سبب درد سر کے عقل زائل ہوئی **ف** پھر اسنے طلاق دی۔ **نقول انہ لایقع طلاقہ**۔ تو ہم بھی کہتے ہیں کہ اسکی طلاق نہیں واقع ہوگی۔ **ف** پس کلام اسمیں ہے کہ جسکی عقل بوجہ نشہ کے زائل ہوئی جسکو اسنے جان بوجھکر عمدا پیا ہے یا استعمال کیا ہے تو صحیح ہمارے نزدیک یہ کہ اسکی طلاق واقع ہوگی اور یہی اصح قول شافعی اور قول ثوری و مالک اور ایک روایت احمد ہے اور یہی بڑے گروہ علماء کا قول ہے۔ مع۔ **وطلاق الاخرس واقع بالاشارۃ**۔ اور اشارہ کے ساتھ گونگے کی طلاق واقع ہے **ف** اور جسپر گنگ طاری ہوا اگر موت تک رہے تو وہ بھی مادرزاد گونگے کیطرح ہے اور اسی پر فتوی ہوگا۔ د۔ **لانہا صارت معہودۃ**۔ کیونکہ اسکا اشارہ معہود ہوگیا **ف** اسکی مراد پہچانی جاتی ہے۔ **فاقیمت مقام العبارۃ دفعا للحاجۃ**۔ پس یہ اشارہ بجائے عبارت کے ہوا تاکہ حاجت دور ہو۔ **وسیاتیک وجوہ فی آخر الکتاب ان شاء اللہ تعالی**۔ اور عنقریب اسکی وجہیں آخر کتاب میں انشاء اللہ تعالے آوینگی **ف** بالجملہ گونگے کا نکاح کرنا وبیع وخرید صحیح ہے خواہ لکھ سکتا ہو یا نہیں۔ اور بعض شافعیہ نے کہا کہ اگر کتابت اچھی طرح ادا کر سکتا ہو تو طلاق اشارہ سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ اعلی سے ضرورت دفع ہے اور یہ قول عمدہ ہے۔ مع۔ **وطلاق الامۃ ثنتان حرا کان زوجہا او عبدا**۔ اور باندی کی طلاقیں دو ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو **ف** یعنی یہ کہ اگر باندی کو دو طلاقیں دیدیں تو وہ مغلظہ ہوگئی حتی کہ بدون حلالہ کے اس سے نکاح نہیں کر سکتا۔ **وطلاق الحرۃ ثلث حرا کان زوجہا او عبدا**۔ اور آزادہ عورت کی طلاقیں تین ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو **ف** حتی کہ بعد تین طلاق کے

وہ مغلظہ ہوگی اور دو طلاق تک جاہے دوبارہ نکاح کرلے۔ پس طلاق ہمارے نزدیک عورتوں کے حال پر معتبر ہوئی۔ **وقال الشافعی**
عدد الطلاق معتبر بحال الرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ طلاق کا عدد مردوں کے حال پر معتبر ہے **ف** اگر آزاد مرد ہے تو تین
طلاق دے سکتا ہے اگرچہ جورو باندی ہو اور اگر شوہر غلام ہے تو دو اگرچہ جورو حرہ ہو۔ **لقولہ علیہ السلام الطلاق بالرجال
والعدۃ بالنساء**۔ کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ طلاق مردوں کے ساتھ ہے اور عدت عورتوں کے ساتھ ہے **ف** لیکن یہ حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہیں ثابت ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے قول ابن عباس رضہ کا اور طبرانی رحہ نے قول ابن مسعود رضہ اور
عبدالرزاق نے قول عثمان و زید بن ثابت روایت کیا۔ وعلی ہذا یہ حجت شافعی رح نہیں ہو سکتی کیونکہ انکے نزدیک اقوال صحابہ رضی اللہ
عنہم حجت نہیں ہیں۔ علاوہ ازین یہ حدیث جب حجت ہو کہ اسکے معنی یہ لیے جاویں کہ طلاق کی تعداد شوہر کے حال پر نظر کرکے ہوتی ہے
حتی کہ غلام دو طلاق اور آزاد تین طلاق دے سکتا ہے اور عدت عورت کی حالت پر ہے کہ آزاد عورت کی عدت تین اور مملوکہ کی دو ہیں۔ حالانکہ
ہم کہتے ہیں کہ اسکے معنی اصطلاح لینا تکلف ہے بلکہ یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ طلاق دینا مرد کے قبضہ میں اور عدت رکھنا عورت کے قول پر ہے اور
مانند اسکے۔ ہاں یہ قیاس رہا کہ۔ **ولان صفۃ المالکیۃ کرامۃ والآدمیۃ مستدعیۃ لہا**۔ اور اسوجہ سے کہ مالک ہونے کی صفت تو
ایک کرامت و نعمت الٰہی ہے اور اسکو مقتضی آدمیت ہے **ف** ولقد کرمنا بنی آدم۔ **ومعنی الآدمیۃ فی الحر اکمل**۔ اور آدمیت کے
معنی آزاد آدمی میں بہت کامل ہیں۔ **فکانت مالکیتہ ابلغ واکثر**۔ تو آزاد کا مالک ہونا بھی مملوک سے بڑھکر زیادہ ہوگا **ف**
تو مرد آزاد کو تین طلاق کا اور مملوک کو دو ہی طلاق کا اختیار ہوگا اگرچہ عورت آزاد ہو یا باندی ہو۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ روایت
ہے کہ عیسی بن ابان فقیہ حنفی نے امام شافعی سے کہا کہ جب مرد آزاد کو اپنی باندی جورو پر تین طلاق کا اختیار ہے تو وہ اسکو بطریق سنت کیونکر
طلاق دے۔ فرمایا کہ ایک طلاق دے جب طہر گزرے وحیض ہوکر طہر آوے تو دوسری طلاق دے۔ پھر جب الخ .... یہ کہنا چاہتے تھے کہ
عیسی بن ابان نے کہا کہ یا حضرت فقیہ بس کیجیے کہ اسکی عدت تو ہو چکی پس شافعی رح چپ ہوکر سوچنے لگے پھر کہا کہ یکبارگی سب طلاقین
دیدے کیونکہ جمع کرنے میں کچھ بدعت نہیں ہے تفرق کرنا کچھ سنت نہیں ہے **ف**۔ بالجملہ مخفی نہیں کہ شافعیہ کے لیے کوئی نقلی حجت قائم نہیں
سوائے قیاس عقلی کے اور وہ مخدوش صریح ہے۔ اور ہمارا قول اور یہی سفیان ثوری کا قول بلکہ ترمذی رحہ نے یہی قول شافعی رحہ
و اسحق کا نقل کیا ہے اور وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود کا قول ہے مؤید بنص صریح حتی کہ ترمذی رحہ نے کہا کہ اسی پر عمل اصحاب
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وغیرہم کا ہے۔ **ولنا قولہ علیہ السلام طلاق الامۃ ثنتان وعدتہا حیضتان**۔ اور ہماری حجت
قول آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ باندی کی طلاقین دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں **ف** رواہ ابوداود والترمذی و ابن ماجہ
عن عائشۃ مرفوعًا وروی نحوہ ابن ماجہ والبزار والطبرانی والدارقطنی عن ابن عمر مرفوعًا۔ ورواہ الحاکم عن ابن عباس مرفوعًا۔ پس
یہ حدیث تین صحابہ یعنی حضرت عائشہ و ابن عمر و ابن عباس سے مرفوع وارد ہوئی۔ رہا بیان اسکی صحت کا تو واضح ہو کہ حدیث
عائشہ رضہ کی اسناد میں مظاہر بن اسلم راوی ہے۔ ابوداؤد نے کہا کہ حدیث مجہول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث تو مشہور ہے چنانچہ آگے
آتا ہے پس مراد یہی ہوگی کہ راوی مظاہر بن اسلم مجہول ہے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور اسی پر علمائے صحابہ وغیرہم کا عمل ہے
اور مظاہر بن اسلم سوائے اس حدیث کے کہیں نہیں آیا۔ میں کہتا ہوں کہ ابن عدی نے مظاہر بن اسلم عن سعید المقبری
عن ابی ہریرہ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم انہ کان یقرأ کل لیلۃ عشر آیات من آخر آل عمران۔ روایت کی۔ پس معلوم ہوا کہ مظاہر بن اسلم
دوسری حدیث میں موجود ہے اور ذہبی نے ابن معین و بخاری و ابوحاتم سے مظاہر بن اسلم کا ضعیف ہونا نقل کیا اور کہا کہ ابن حبان
نے اسکو ثقہ کہا ہے اور حاکم نے اس حدیث کو مظاہر بن اسلم عن القاسم بن محمد عن ابن عباس رضہ روایت کیا۔ اور قاسم بن محمد فقہاء
سبعہ مدینہ میں ثقہ جلیل القدر معروف ہیں۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے حالانکہ بخاری و مسلم نے اسکو روایت نکیا۔ اور کہا
کہ مظاہر بن اسلم اہل بصرہ میں سے ایک شیخ ہے جسکو ہمارے متقدمین مشائخ میں سے کسی نے مجروح نہیں لکھا۔ اس کلام حاکم

سے ثبوت ہوا کہ ابن معین وبخاری وابوحاتم کی تضعیف کرنے کا قول حاکم کے نزدیک صحیح نہین ہوا اور ابن حبان کا ثقہ کہنا بھی دلیل ہے تو حدیث صحیح ہے اور اگر مان لیا جاوے تو بھی حدیث کا درجہ حسن ہوگا لیکن حسن جب متعدد صحابہ و متعدد طرق سے وارد ہو تو صحیح ہوجاتی ہے اور بیان کر اسی حدیث پر علمائے صحابہ وغیرہم کا عمل ہے جیسا کہ ترمذی نے کہا اور دارقطنی مین ہے کہ قاسم بن محمد و سالم بن عبداللہ نے فرمایا کہ اسی حدیث کے ساتھ تمام مسلمانون نے عمل کیا پھر کیونکر یہ حدیث درجہ صحیح پر نہوگی حالانکہ امام مالک نے کہا کہ جب حدیث مدینہ طیبہ مین مشتہر ہو تو اسکی صحت سند کی حاجت نہین ہے - اس سے معلوم ہوا کہ امام مالک کا اس مسئلہ مین یہی قول ہے جیسا کہ منقول ہوا ہے - اور رہی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ تو دارقطنی نے اسکے اسناد مین کلام کرکے کہا کہ صحیح یہ کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے - مین کہتا ہون کہ حدیث جب صحت کو پہونچی تو راوی ضعیف کا رفع موافق صحیح کے مقبول ہے اور کچھ مضائقہ نہین کہ وہ مرفوع و موقوف دونون طرح ثابت ہو علاوہ اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول خود حکم مین مرفوع کے ہے کیونکہ وہ نہایت متبع آثار تھے - پھر ہم بطور تنزل کہتے ہین کہ مقصود عمل تو موافقت جمیع صحابہ و تابعین مین ہے اور وہ اسی مین حاصل ہے پس اول تو حدیث صحیح - دوم اسی پر عمل صحابہ و تابعین - سوم موافق بقیاس تو یہی اصح و حق ہے - رہا بیان موافقت قیاس کا تو فرمایا - **ولان حل المحلیۃ نعمۃ فی حقہا** - اسوجہ سے کہ محلیت کا حلال ہونا عورت کے حق مین نعمت ہے **ف** کہ اسکو اللہ تعالی نے محل حلال ٹھہرایا - **وللرق اثر فی تنصیف النعمۃ** - اور مملوکیت کے پے نعمت ادھیا کرنے مین ایک اثر ہے **ف** حتی کہ جو حکم آزادہ کو اسکا آدھا لونڈی کو ہے تو جب تین طلاق آزادہ کو تو باندی کے لیے ڈیڑھ ہوئی - **الا ان العقدۃ لا تتجزی فتکامل العقدتان** - لیکن ایک عقد کا جزو نہین ہوتا تو دو عقد پورے ہونگے **ف** جیسے بالاجماع تین حیض کے ادھیا مین بھی دو حیض پورے رکھے گئے لہذا باندی کے لیے دو طلاق کی حلیت ہوئی - اگر کہو کہ شافعی نے جو قول بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کا روایت کیا اسکا بھی کوئی جواب ہے - کہا جاویگا کہ ہان کیون نہین - **وتاویل ماروی ان الایقاع بالرجال** - اور جو روایت ہے کی اسکی تاویل یہ کہ طلاق واقع کرنا مردون کے ساتھ ہے **ف** عورت کو اسمین دخل نہین بلکہ عورت کا کام عدت ہے لہذا اگر عورت دعوی کرے کہ میری عدت پوری ہوئی اور مرد منکر ہو تو قول عورت کا قبول ہوگا - اور وہ جو عبدالرزاق نے روایت کی کہ غلام نے حرہ عورت کو دو طلاق دیکر حضرت عثمان و زید بن ثابت سے جواب پایا کہ وہ حرام ہوگئی حرام ہوگئی - اس سے کچھ ثبوت نہین ہوتا کیونکہ یہ تو واقعہ فعلی ہے شاید اسلیے دو مرتبہ مین تینون طلاقین دین یا عدت گزر گئی یا وہان کچھ اسباب خاص ہون اسواسطے کہ یہ تو صاف مذکور ہے کہ صحابہ و تابعین کا عمل موافق حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے تھا بلکہ اجماع کا کلمہ دارقطنی سے ثابت ہے تو لامحالہ عبدالرزاق کی روایت ماؤل ہے تاکہ حدیث صحیح و عمل الصحابہ والتابعین کے مخالف نہو حتی کہ ترمذی نے یہی مذہب شافعی وغیرہم کا نقل کیا فاحفظہ فانہ حق - واللہ تعالی اعلم - م - **واذا تزوج العبد امراۃ باذن مولاہ** - اور اگر غلام نے اپنے مولی کی اجازت سے ایک عورت سے نکاح کیا - **وطلقہا** - پھر اسکو خود طلاق دی **ف** بدون اجازت مولی کے - **وقع طلاقہ** - تو غلام کی طلاق واقع ہوجائیگی **ف** غرضکہ نکاح مین اجازت مولی شرط ہے نہ طلاق مین بلکہ طلاق کا مختار یہی غلام ہے - **ولا یقع طلاق مولاہ علی امراتہ** - اور غلام کی جورو پر غلام کے مالک کی طلاق نہین واقع ہوگی - **لان ملک النکاح حق العبد فیکون الاسقاط الیہ دون المولی** - کیونکہ نکاح کی ملکیت تو غلام کا حق ہے پس اس ملک کو ساقط کرنا غلام کے اختیار مین ہے مولی کے قبضہ مین نہین ہے **ف** اور حدیث مین آیا کہ ایک غلام نے آکر آنحضرت صلعم سے عرض کیا کہ میرے سردار نے مجھے باندی بیاہ دی اب وہ چاہتا ہے مجھے جدا کردے یہ سنکر آپ نے منبر پر خطبہ پڑھا پس فرمایا کہ اے لوگو یہ کیا حال ہے کہ تم مین کا آدمی اپنے غلام کو اپنی باندی بیاہ دیتا ہے پھر دونون مین جدائی کرنا چاہتا ہے طلاق تو اسی کے قبضہ مین ہے جسنے ساق اٹھائی - رواہ ابن ماجہ والدارقطنی سعت - اگر مولی کو خوف ہو کہ غلام کا بیاہ کرنے مین وہ خودسر ولاپروا ہوجائیگا تو چاہیے کہ اسکو اسطرح اجازت دے کہ مین نے تجھے

نکاح کی اجازت اس شرط سے دی کہ تیری عورت کا طلاق دینا میرے قبضہ مین ہو جب مین چاہون اسکو تیری طرف سے طلاق دیدون یا غلام نے خود کہا پس جب غلام نے اسکو منظور کرلیا تو اسکی جورو کی طلاق کا اختیار مولی کے قبضہ مین آگیا کما فی الفتاوی ہ دفع۔ واللہ تعالے اعلم۔ م

باب ایقاع الطلاق

یہ باب طلاق واقع کرنے کے بیان مین ہے ف یعنی جس سے طلاق واقع ہوتی ہے نیت سے یا بغیر نیت اور اسکی تفاصیل مف۔ **الطلاق علی ضربین صریح وکنایۃ** ۔ طلاق دو قسم ہے صریح اور کنایہ۔ **فالصریح قولہ**۔ پس صریح یہ کہنا کہ ف یعنی صریح مانند اس قول کے کہ۔ **انت طالق**۔ تو طالقہ ہے۔ **ومطلقۃ** اور تو مطلقہ ہے۔ **وطلقتک**۔ اور مین نے تجھے طلاق دی۔ **فہذا یقع بہ الطلاق الرجعی**۔ پس ایسی ہر لفظ کے ساتھ رجعی طلاق واقع ہوتی ہے ف یعنی یہ صریح ہین اور صریح کے دو حکم ہین ایک یہ کہ رجعی طلاق واقع ہوتی ہے۔ **لان ہذہ الالفاظ تستعمل فی الطلاق ولا تستعمل فی غیرہ فکان صریحا**۔ کیونکہ ایسے الفاظ کا استعمال طلاق مین ہوتا اور غیر چیز مین نہین ہوتا تو طلاق صریح ٹھہری۔ **وانہ یعقب الرجعۃ بالنص**۔ اور صریح طلاق کے عقب مین رجعت لگی ہوتی ہے بدلیل نص ف یعنی قرآن مین منصوص ہے کہ طلاق صریح کے بعد رجعت کا اختیار ہے لہذا اگر کوئی نیت کرے کہ مین نے ایسی طلاق صریح دی جسکے پیچھے رجعت نہین ہے تو یہ نیت مہمل ہے کیونکہ اسکی نیت کسی حکم نصی کو منسوخ نہین کرسکتی ہے۔ م۔ پھر طلاق صریح کا دوسرا حکم بیان کیا۔ **ولا یفتقر الی النیۃ**۔ اور طلاق صریح کچھ محتاج نیت نہین ہے ف اسپر اجماع ہے۔ **لانہ صریح فیہ لغلبۃ الاستعمال**۔ کیونکہ استعمال غالب ہونے کی وجہ سے وہ طلاق مین صریح ہے ف بلکہ سوائے طلاق کے شرعی معاملات مین استعمال نہین رہا۔ تو معنی خود متعین ہین بخلاف لفظ تسریح اور فراق کے جنکو شافعیہ نے صریح کہا کیونکہ قرآن مین اگرچہ مستعمل لیکن عرف عام مین غلبہ نہین۔ مف۔ **وکذا اذا نوی الابانۃ**۔ اور یون ہی جب اسنے بائنہ کرنے کی نیت کی ف مگر لفظ مین صرف طلاق صریح کا لفظ کہا اور بائنہ نہین کہا تو بھی صرف رجعی واقع ہوگی اور نیت بائنہ کی لغو ہے۔ **لانہ قصد تنجیز ما علقہ الشرع بانقضاء العدۃ**۔ کیونکہ بائنہ ہونا جسکو شرع نے عدت گذرنے پر معلق کیا ہے اسکو اسنے بالفعل کردینا چاہا ف حالانکہ یہ کوئی نسخ کرنے والا نہین۔ **فیرد علیہ**۔ تو اسکا قصد اسی پر الٹا پھینک مارا جائیگا۔ ف پھر معلوم ہوا کہ طلاق کا جب قصد ہوا تو بگڑا لفظ مانند طلاغ وتلاغ وتلاک وطلاک وتلاگ اور طال اق سب مثل طلاق کے ہین۔ ہان اگر پہلے دو گواہ کرلیے کہ میرا قصد ڈرانے کا ہے تو حاکم بھی تصدیق کریگا اور اسی پر فتوی رہیگا۔ ہ ف د۔ اور یہ معلوم کہ لغت مین لفظ طلاق بمعنی قید سے رہائی بھی وارد ہے۔ لہذا فرمایا۔ **ولو نوی الطلاق عن وثاق**۔ اور اگر اسنے بیڑی سے رہائی کا قصد کیا ف اور ظاہر مین صرف یہ کہا کہ تو طالقہ ہے اور سابق سے گواہ نہین کرلیے تھے اب اپنی نیت بیان کرتا ہے کہ میری یہ مراد تھی کہ تو بندش و بیڑی سے چھوٹی ہوئی ہے۔ **لم یدین فی القضاء لانہ خلاف الظاہر**۔ تو حکم قضا مین اسکے قول کی تصدیق نہوگی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے ف ظاہر مراد یہی معلوم ہوتی ہے کہ اسنے طلاق سے جدائی کا قصد کیا تھا۔ ورنہ اس مطلب کے واسطے ایسی بولی کیون بولتا۔ اور حاکم پر فرض ہے کہ بحسب ظاہر حکم کرے اور باطن و دلی قصد علم اللہ تعالی پر چھوڑے۔ لیکن جب وہ اکراہ سے مجبور کرکے کہلایا گیا ہو تو قاضی تصدیق کرے جیسے جب صاف کہا ہو کہ تو قید و بند سے طالقہ ہے اور یون ہی جب اول شوہر سے طالقہ مراد لی ہو علی الصحیح کما فی قاضیخان۔ ہ ف د۔ **ویدین فیما بینہ وبین اللہ تعالی لانہ یحتملہ**۔ اور دیانۃ اسکے اور اللہ تعالی کے درمیان تصدیق ہوگی کیونکہ یہ معنی بھی محتمل ہین ف یعنی اگر درحقیقت اسکی یہ نیت ہوگی کہ قید سے تو آزاد ہے تو اللہ تعالی کے نزدیک سچا ہوگا حتی کہ یہ عورت اسکی جورو رہیگی لیکن ظاہر شرع کے حکم قاضی

مخالفت نہیں کر سکتا ہی۔ پھر مترجم کہتا ہی کہ یہ اسوقت ہی کہ کلام بزبان عربی بولا ہو اور ہماری زبان اُردو میں واجب ہی کہ دیانۃً بھی اسکی تصدیق نہو کیونکہ اسنے لغوی بیان بالکل محتمل نہیں ہیں جیسے اس مسئلہ میں کہ۔ **لو نوی به الطلاق عن العمل**۔ اگر اسنے کام سے چھوٹی ہوئی مراد لی ف یعنی کہا کہ تو طالقہ ہی اور دعوی کیا کہ میری یہ مراد کہ تو کام سے چھوٹی ہوئی ہی۔ **لم یدین فی القضاء ولا فیما بینه وبین الله تعالی**۔ تو وہ حکم قضاء میں متدین نہوگا اور نہ دیانۃً فیما بینہ وبین اللہ تعالی متدین ہوگا ف کیونکہ لغوی معنی ہی نہیں بنتے ہیں۔ **لان الطلاق لرفع القید وهی غیر مقیدة بالعمل**۔ کیونکہ طلاق تو بیڑی دور کرنے کے واسطے لغت ہی حالانکہ عورت کچھ عمل کی بیڑی میں نہیں ہی ف تو لغت بھی اس معنی کو محتمل نہیں۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہی۔ **وعن ابی حنیفة رح انه یدین فیما بینه وبین الله تعالی لانه یستعمل للتخلیص**۔ اور امام ابوحنیفہ سے (حسن رح کی) روایت ہی کہ دیانت میں اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ کلام چھٹکارے دینے میں بولا جاتا ہی ف یعنی تو کام کی مشقت سے چھوٹی ہوئی ہی اور حاصل یہ کہ حقیقی لغت تو محتمل نہیں مگر مجازی محاورہ محتمل ہی لیکن مخفی نہیں کہ پس مجاز کیطرف رجوع کرنا خلاف ظاہر ہی۔ اور اگر تعمیم کی کہ ہر کام سے طالقہ ہی تو دیانۃً تصدیق ہوگی نہ قضاءً اور پھر یہ کلام طلاق صریح میں تھا۔ **ولو قال انت مطلقة بتسکین الطاء**۔ اور اگر کہا کہ تو مطلقہ ہی طاء کو سکون دیکر ف اور لام کو فتحہ دیکر مصدر اِطلاق سے۔ جو ایسے موقع پر بولتے ہیں کہ مثلاً جانور کا راستہ چھوڑ دیا کہ جدھر چاہے جاوے پس اگر عورت کو یہ لفظ کہا۔ **لا یکون طلاقا الا بالنیة**۔ تو یہ طلاق نہیں ہوگا مگر نیت کے ساتھ ف یعنی یہ نیت ہو کہ میں نے تیری قید نکاح سے تجھے چھوڑا تو جہاں چاہے جا۔ تو یہ طلاق ہو جائیگی۔ ورنہ نہیں۔ **لانها غیر مستعملة فیه عرفا فلم یکن صریحا**۔ کیونکہ یہ لفظ معنی طلاق میں عرف میں مستعمل نہیں تو طلاق کا صریح لفظ نہوا لیکن ایسا لفظ ہی کہ اس سے طلاق کا مقصود ادا ہوتا ہی تو جب قصد ہو تو یہی معنی ہو جائینگے۔ بخلاف مطلقہ بفتح طاء و تشدید لام کے مصدر تطلیق سے بروزن مُزَوَّقہ۔ کہ یہ صریح طلاق میں مستعمل ہی۔ (فرع) کہا کہ او مطلقہ یا اے طالقہ یہ کام کر۔ تو طلاق پڑگئی اور انکار قبول نہوگا لیکن اگر اسکو کسی پہلے شوہر نے طلاق دی ہو اور دعوی کیا کہ میں نے اسی کا طعنہ دیا ہی تو بالاتفاق دیانۃً تصدیق ہوگی اور قضاءً بھی تصدیق ہونا مروی ہی اور یہی اچھی روایت ہی۔ مف صریح طلاق واقع ہو جاتی ہی خواہ جانتا ہو یا نجانتا ہو۔ ق۔ اور یہ جو ہمنے کہا کہ نیت پر موقوف نہیں تو یہ معنی کہ اسکی کچھ نیت نہو تو بھی طلاق واقع ہوگی اور یہ معنی نہیں کہ اگر کچھ دوسرا قصد ہو تو واقع ہو جاوے چنانچہ قید سے رہائی وغیرہ کی مراد بیان ہو چکی۔ اور واضح ہو کہ خطاب کا قصد بلفظ طلاق درحالیکہ اسکے معنی یا مفاد جانتا ہو ضرور ہی کیونکہ اگر عورت کے سامنے بار بار طلاق کے مسائل کو کہہ رہا کہ تو طالقہ ہی یا تم طالقہ ہو تو اس کچھ طلاق نہیں ہوتی۔ اور خلاصہ میں ہی کہ جسنے ہزل سے طلاق دی یا وہ کچھ کہنا چاہتا تھا اسکی زبان چل گئی کہ تو طالقہ ہی تو واقع ہو جائیگی یعنے قضاءً تو واقع ہوگی نہ عند اللہ تعالی۔ اور فتاوی منصوری میں ہی کہ کسی کو سکھایا کہ یہ وظیفہ ہی کہ امراتی طالق ثلثا۔ اسنے کہا تو طلاق نہیں واقع ہوگی خواہ اُسنے وظیفہ جانا ہو یا کچھ اور چیز سمجھا ہو۔ اور خلاصہ میں بھی ہی کہ عورت نے شوہر کو یہ کلمہ تلقین کیا اور اسنے کہا تو قضاءً طلاق ہوگی نہ دیانۃً۔ اور شرع سے یہی ظاہر ہوتا ہی کہ اللہ تعالی کے نزدیک بدون قصد لفظ طلاق کے نہیں واقع ہوگی اور جب لفظ طلاق قصد کر لیا تو اسکے معنی کا قصد اور نیت ضرور نہیں ہی۔ اور حاصل یہ ہوا کہ جب آدمی نے حکم کے سبب کا قصد کیا اسطرح کہ اسکو سبب جان لیا مثلاً لفظ طلاق کو مخاطب کرکے کہنا بحکم شرع عورت سے جدائی کا سبب ہی پس اس لفظ کو قصداً کہا تو شرع میں اسپر حکم یعنی جدائی مترتب ہوگا خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے سوا اسکے کہ جب اسنے اس لفظ سے ایسے معنی کا قصد کیا جو بن سکتے ہیں چنانچہ بیان ہو چکا۔ رہا یہ کہ جب اسنے اس لفظ کا قصد ہی نہیں کیا یا قصد کیا مگر یہ نہیں جانا کہ یہ کیا چیز ہی یعنی سبب نہیں جانا اور نہ وہ اسکے حکم پر راضی ہی اور نہ لفظ پر راضی ہوا تو پھر اسپر شرعی حکم ثابت کرنا قواعد شرع سے بہت بعید ہی اور اللہ تعالی نے فرمایا۔ **لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم الآیة**۔ اس سے بندوں کے واسطے شرع مقرر کر دی کہ وہ ایسے الفاظ اور ایسی چیزوں پر

احکام لازم و مترتب نکرین جکا کچھ قصد نہین کیا گیا - اور حکم طلاق وغیرہ کیونکر لازم آویگا حالانکہ ایسے شخص مین اور سوتے ہوئے مین کچھ فرق نہین کیونکہ خواب مین نہ اسنے لفظ کا قصد کیا اور نہ اسکے حکم کا - اسی طرح یہ شخص لفظ کو جانتا نہین یا اسکا قصد ہی نہین تھا تو کیونکر اسپر حکم لازم ہو اور حق تعالی عزوجل خوب جانتا ہے پس دیانۃً بالکل طلاق نہین واقع ہوگی ہاں - قاضی البتہ نہین جانتا ہے اور حادی مین جامع اصغر سے نقل کیا کہ اسد بن عمرو رح سے پوچھا گیا کہ کسی نے اپنی عمرہ جورو کو طلاق دینی چاہی تھی اسکی زبان پر زینب آگیا تو فرمایا کہ قاضی کے نزدیک وہی طالقہ ہوگی جسکا نام لیا لیکن اللہ تعالی کے نزدیک کوئی بھی طالقہ نہوگی کیونکہ زینب کا قصد نہ تھا یہ صحیح قول ہے اور وہ جو نصیر رح نے روایت کی کہ زینب قضاءً و دیانۃً طالقہ ہوجائیگی یہ قابل اعتماد نہین ہے کذا فی التمخیص مانی الفتح اور مین نے کلام اسواسطے بیان طول دیا کہ مترجم کے نزدیک یہی حق ہے اور لیسطے عوام لبعض غیر معتبر روایات پر جم جاتے ہین - ورد وکیع عن ابن ابی لیلے عن الحکم بن عتیبہ عن خثیمۃ بن عبدالرحمن ان امرأۃ قالت الخ یعنی خثیمہ نے کہا کہ ایک عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ میرا کچھ لقب رکھو اسنے طلیبہ نام رکھا تو کہنے لگی کہ یہ تو کچھ نہین ہے اسنے کہا کہ پھر تو ہی تبلا کہ تیرا کیا نام رکھون اسنے کہا کہ خلیہ طالق رکھو اسنے کہا کہ اچھا تیرا نام خلیہ طالق ہے - وہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور مین آئی اور کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دی پس اسکا شوہر آیا اور اسنے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے قصہ بیان کیا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عورت کے سر کو مارا اور اُسکے شوہر سے کہا کہ اسکا ہاتھ پکڑ کے اسکے سر پر سزا دے - (فروع) حروف کی تہجی سے طلاق واقع ہوتی ہے جیسے تو ط ا ل ق ہے یا پوچھا گیا کہ تونے اسکو طلاق دی اسنے کہا ہ ا ن - یا عربی مین ن ع م کہا بشرطیکہ نیت ہو - البدائع - اپنی طلاق لے اسنے کہا کہ مین نے لی تو بلا نیت طالقہ ہوگی ہو الصحیح - اگر گواہ کرلے کہ تہدید کیلیے کہونگا تو دیانۃً طلاق نہوگی اور عالم وجاہل مین فرق نہین ہے اسی پر فتوی ہے - دنیا کی عورتین یا سب عورتین یا اس شہر کی عورتین طالقہ ہین اور اسکی عورت بھی اسی شہر سے ہے تو طالقہ نہوگی مگر جبکہ نیت ہو اور اسی پر فتوی ہے - اگر اس کوچہ یا گھر کی عورتین یا سب عورتین طالقہ ہین اور اسکی عورت انھین مین ہے تو بغیر نیت طالقہ ہوگی - اگر کہا کہ مجھپر طلاق فرض یا واجب یا لازم یا ثابت ہے تو اختلاف ہے اور مختار یہ کہ واقع ہوگی مگر جبکہ عرف یہ ہو کہ ایسا کرنا مجھپر فرض یا لازم وغیرہ ہے تو بالفعل نہین واقع ہوگی مگر بالیقاع مقصود - اگر کہا کہ تو طالقہ ہو - یا مطلقہ ہو تو واقع ہوگی - مف - اور حق یہ ہے نزدیک تفصیل ہے کیونکہ اگر یہ مقصود ہو کہ جب یہی منظور ہے تو تو طالقہ ہو یعنی مجھسے درخواست کرتا کہ مین تجھے طلاق دیدون پس نیت ضرور ہے واللہ تعالی اعلم م - پھر صریح کا حکم دیگر بیان فرمایا بقولہ - ولا یقع بہ الا واحدۃ وان نوی اکثر من ذلک - اور لفظ صریح کے ساتھ طلاق نہین واقع ہوتی مگر ایک اگرچہ وہ اس سے زیادہ کی نیت کرے - وقال الشافعی - اور کہا شافعی ف - ومالک واحمد وزفر نے کہ یقع مانوی - وہی واقع ہوگی جو نیت ہے ف - خواہ تین ہون یا ایک - لانہ محتمل لفظہ - کیونکہ یہ اسکے لفظ کا محتمل ہے ف - جب اسنے کہا کہ تو طالقہ ہے تو طلاق تین تک محتمل ہے - فان ذکر الطالق ذکر للطلاق لغۃ - کیونکہ لغت مین طالقہ ذکر کرنا طلاق کا ذکر ہے - کذکر العالم ذکر للعلم - جیسے عالم کا لفظ بولنا علم کا ذکر ہے ف - اور تم بھی اتفاق کرتے ہو کہ طلاق مصدر ایک اور زیادہ سب کو محتمل ہے تو طالق بھی محتمل ہوا - ولہذا یصح قران العدد بہ - اور اسی جہت سے اسکے ساتھ عدد ملانا صحیح ہوتا ہے ف - مثلاً تو طالقہ تین طلاق سے ہے اور عربی مین انت طالق ثلثا - فیکون نصبا علی التفسیر - تو ثلثا کو نصب بنا بر تفسیر ہے ف - یعنی انت طالق مین طلاق اور تین ہین تو ثلثا سے اسکی تفسیر کردی - یہ تقریر مخدوش ہے اسواسطے کہ طلاق مفہوم ہے اور طالق مذکور ہے اور مذکور کی یہ تفسیر نہین ہوسکتی - ولنا انہ نعت فرد - اور ہماری دلیل یہ کہ طالق ایک فرد کی صفت ہے - حتی قیل للمثنی طالقان - حتی کہ دو عورتین ہون تو انکو طالقان کہا جاتا ہے - وللثلاث طوالق - اور تین ہون تو انکو طوالق ف - یا طالقات کہتے ہین پس طالق مفرد ان سب کو محتمل نہین - فلا یحتمل العدد لانہ ضدہ - تو وہ عدد کو محتمل نہوگا کیونکہ یہ اسکا ضد ہے ف - اور کوئی چیز اپنی ضد کو محتمل نہین ہوتی ورنہ اندھا اپنی ضد یعنی بینا کو محتمل ہو - پس لفظ طالق جو مذکور ہے وہ تو محتمل عدد نہوا رہا یہ خیال کہ طالق کے ذکر مین طلاق کا بھی ذکر

ہوا اور طلاق اسم مصدر جنس ہے تو وہ محتمل عدد ہے یہ خیال دھوکا ہو گیا اسواسطے کہ تو طالق کہنے میں ایک تو مرد کا طلاق دینا یعنے
تطلیق ہے اور تعداد اسی تطلیق کے لیے ہے کیونکہ مراد یہی کہ میں نے تجھے تین تطلیق دیں اور دوم جو تطلیق کا اثر عورت کو پہونچا - وذکر
الطالق ذکر لطلاق ہو صفة للمرأة - اور طالق ذکر کرنے میں وہ طلاق مذکور ہے جو عورت کی صفت ہے ف - یعنی یہ عورت
اس صفت کی ہو گئی کہ اسکے ساتھ طلاق لاحق ہے حالانکہ اسمیں تعداد کچھ معنی نہیں رکھتی - لا لطلاق ہو تطلیق - اور اس
طلاق کا ذکر نہیں جو تطلیق ہے ف - وہ ایک یا تین وغیرہ ہو سکتی ہے کیونکہ تو طالق ہے اسکے یہ معنی نہیں کہ تو تطلیق ہے کیونکہ تطلیق
یعنی طلاق عورت کو لاحق کرنا خواہ ایکبار یا زیادہ - اور اس تطلیق سے عورت میں طلاق کی صفت آجاتی ہے - اس صفت کا ضمیر یعنی
عدد کا محل نہیں ہے - والعدد الذی یقترن بہ - رہا وہ عدد جو اس لفظ طالق سے ملتا ہے ف - اور عربی میں طالق ثلثا -
یا اردو میں طالقہ سہ طلاق بولتے ہیں - نعت لمصدر محذوف - وہ مصدر محذوف کی صفت ہے ف - یعنی مفعول مطلق
کی صفت ہے - معناہ طلاقا ثلثا - اسکے معنی انت طالق طلاقاً ثلثاً - کقولک اعطیتہ جزیلا - میں نے اسکو دیا جزیل - ای
عطاء جزیلا - یعنی میں نے اسکو دیا دینا جزیل ف - بلکہ اولی یہ کہ معنی اسکے انت طالق تطلیقاً ثلثاً - یعنی تو طالقہ ہے کیونکہ میں نے
تجھے تطلیق تین مرتبہ دیدی - اور عورت تو صرف طلاق سے موصوف ہوتی ہے نہ آنکہ اسمیں تین کا وصف بھی ہو لہذا تین طلاق کے سبب
عورت کے حق میں ملامت نہیں بلکہ فرمایا - حتی تنکح زوجا غیرہ - وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور مرد کے حق میں فلا تحل لہ
ہے کیونکہ ناشکری مرد ہی کیطرف سے ہے - ہان یہ معلوم کہ عورت کی صفت جب طلاق ہو تو کبھی ایک تطلیق سے اور کبھی زیادہ سے
ہوتی ہے کیونکہ مصدر طلاق دونوں کو محتمل ہے لہذا فرمایا - ولو قال انت الطلاق - اور اگر کہا کہ تو طلاق ہے ف - یعنی عورت کا
وصف طلاق سے بیان کیا بخلاف طالق کے - او انت طالق الطلاق - یا تو طالق ہے طلاق کو ف - یعنی طالقہ ہونے میں
طلاق کو وصف لینے والی ہے - اور الطلاق کو معرفہ بیان کیا - او انت طالق طلاقا - یا تو طالق ہے طلاق کو ف - اور طلاق
کو نکرہ بیان کیا - فان لم یکن لہ نیۃ او نوی واحدۃ او ثنتین فہی واحدۃ رجعیۃ - پس اگر اسکی کچھ نیت نہ ہو یا اسنے ایک
یا دو طلاق کی نیت کی تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی - وان نوی ثلثا فثلث - اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقیں ہونگی
وقوع الطلاق باللفظۃ الثانیۃ والثالثۃ ظاہر - لفظ دوم اور سوم سے طلاق کا واقع ہونا ظاہر ہے - لانہ لو ذکر النعت وحدہ
کیونکہ اگر وہ خالی نعت کو ذکر کرتا ف - اسطرح کہ انت طالق - تو طالقہ ہے - لیقع بہ الطلاق - تو اسکے ساتھ طلاق واقع ہو جاتی -
ف - اور یہاں اسنے مصدر یعنی لفظ الطلاق یا طلاقا کو بڑھا دیا - فاذا ذکرہ - پس جب اسنے طلاق کو ذکر کیا - وذکر المصدر معہ - اور
اسکے ساتھ میں مصدر کو بھی ذکر کیا - وانہ یزیدہ وکادۃ - اور حال یہ کہ مصدر اسکو مضبوطی بڑھا دیتا ہے - اولی - تو بدرجہ اولی واقع ہوگی
اما وقوعہ باللفظۃ الاولی - رہا طلاق واقع اول لفظ کے ساتھ ف - جبکہ طالق ذکر نہیں کیا بلکہ فقط مصدر ذکر کیا اور کہا کہ انت الطلاق -
تو بھی حکم یہی کہ طلاق واقع ہوگی - فلان المصدر یذکر ویراد بہ الاسم - یہ اسلیے کہ مصدر ذکر کیا جاتا اور اس سے اسم مراد ہوتا ہے ف - یعنی
مصدر کا اسم فاعل مثلا - یقال رجل عدل - بولتے ہیں کہ مرد عدل - ای عادل - یعنی مرد عادل ف - کیونکہ عدل کے معنی دونوں پلہ
برابر کرنا اور یہ کسی صفت بے معنی ہے بلکہ مصدر سے اسم فاعل مراد ہے یعنی زید دو پلہ برابر کرنے والا ہے لیکن ایسا عادل ہے کہ گویا بالکل عدل ہے چنانچہ
علم بلاغت میں بیان ہے پس یہاں جب عورت کو الطلاق کہا تو بمعنے الطالق ہے - فصار بمنزلۃ قولہ انت طالق - تو بمنزلہ انت الطالق
کہنے کے ہو گیا ف - حتی کہ طلاق واقع ہوگی - وعلی ہذا لو قال انت طلاق - وعلی ہذا اگر کہا کہ انت طلاق یعنے بدون الف لام کے -
یقع الطلاق بہ ایضا - تو اس سے بھی طلاق واقع ہوگی ف - گویا انت طالق کہا لیکن واضح ہو کہ جب طلاق مصدر کہنے میں مبالغہ زیادہ
ہوتا ہے جیسا بلاغت میں مذکور ہے تو طالق کہنے سے طلاق کہنے میں کچھ زیادتی ہے لہذا فرق آویگا اور اسمیں شک نہیں کہ طالق کیطرح طلاق
کہنے میں بالضرور وہ طالقہ ہو جائیگی - ولا یحتاج فیہ الی النیۃ ویکون رجعیا لما بینا انہ صریح الطلاق لغلبۃ الاستعمال - اور طلاق کہنے میں

کچھ نیت کی حاجت نہوگی اور طلاق رجعی ہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ وہ صریح طلاق ہے اسلیے کہ طلاق ہی میں اسکا استعمال غالب ہوگیا ہے ف
رہا فرق کا بیان تو فرمایا۔ وتصح نیۃ الثلث۔ اور تین طلاقوں کی نیت صحیح ہے ف یعنی تینوں صورتوں میں جہاں طلاق مصدر ہے۔ لان المصدر
یحتمل العموم والکثرۃ۔ کیونکہ مصدر تو عموم اور کثرت کو محتمل ہے۔ لانہ اسم جنس فیعتبر بسائر اسماء الاجناس۔ کیونکہ مصدر طلاق اسم جنس ہے
پس اسکا اعتبار دیگر اسماء اجناس کے ساتھ ہے ف۔ کیونکہ سب اسماء جنس محتمل عموم وکثرت ہوتے ہیں۔ فیتناول الادنی مع احتمال
الکل۔ تو وہ کمتر کو مع احتمال کل کے شامل ہوگا۔ ف یعنی کمتر تو یقینی ہے اور کل یعنی تینوں طلاق بھی محتمل ہیں ف پس جب اسنے کہا کہ کل
میری مراد ہے تو اسنے اپنی لفظ سے یہ مراد لی جو محتمل ہے اور اسی کا حق پس موافق اسکے مراد کے ہوگا۔ ولا تصح نیۃ الثنتین فیہا خلافا لزفر رح
اور ان الفاظ میں دو طلاق کی نیت نہیں صحیح ہے بخلاف قول زفر ف کہ زفر رح کے نزدیک دو طلاق کی نیت بھی صحیح ہے۔ ہو یقول ان الثنتین بعض
الثلث فلما صحت نیۃ الثلث صحت نیۃ بعضہا ضرورۃ۔ زفر رح کہتے ہیں کہ دو ایک جزو تین کا ہے تو جب تین کی نیت صحیح ہوئی تو تین کے جزو
کی نیت بالضرور صحیح ہوئی۔ ونحن نقول نیۃ الثلث انما صحت لکونہا جنسا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ تین طلاق کی نیت فقط اسی جہت سے صحیح
ہوئی ہے کہ تین جنس ہے ف یعنی مرد کو کل اختیار جنس طلاق کا عورت پر تین عدد ہے اور لفظ طلاق بوجہ مصدر جنس ہونے کے تین کو شامل ہے
حتی لو کانت المرأۃ امۃ تصح نیۃ الثنتین باعتبار معنی الجنسیۃ۔ حتی کہ اگر اسکی جورو کسی کی باندی ہوتی تو باعتبار معنی جنسیت کے دو کی نیت صحیح ہوتی
ف کیونکہ باندی کی طلاق دو ہیں تو جنس طلاق کا فرد باندی کے حق میں دو ہے پس لفظ بلحاظ فرد جنسی کے دو کو شامل ہوگیا اور باعتبار لفظ
کے نہیں۔ اما الثنتان فی حق الحرۃ عدد۔ رہا آزادہ عورت کے حق میں دو طلاق تو عدد ہے ف اور جنس کا فرد حقیقی یا حکمی
کچھ نہیں ہے۔ واللفظ لا یحتمل العدد۔ اور لفظ طلاق کچھ عدد کو محتمل نہیں۔ وہذا لان معنی التوحد مراعی فی الفاظ
الوحدان۔ اور یہ جو مذکور ہوا اسواسطے کہ مفرد الفاظ میں معنی وحدانیت کے ملحوظ ہیں ف تو جب لفظ مفرد طلاق ہے تو معنی
میں بھی واحد ہونا کسی طرح چاہیے۔ وذلک بالفردیۃ او الجنسیۃ۔ اور واحد ہونا بطور مفرد ہونے کے یا بطور جنس ہونے
کے ہوگا۔ ف پس ایک طلاق بلحاظ اسکے کہ لفظ طلاق کے معنی ہیں واقع ہوگی اور باندی میں دو طلاق ایک فرد جنسی ہے
یعنی کل جنس یہی ہے جیسے آزادہ میں تین طلاق کل جنس ہے۔ والمثنی بمعزل منہما۔ اور دو طلاق جو تثنیہ ہے وہ ان دونوں سے
دور ہے ف کیونکہ نہ وہ فرد حقیقی اور نہ فرد حکمی۔ کیونکہ جنس تو ایک فرد ہو جاتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ ایک جنس کے جانور ہیں
حالانکہ بہت ہوتے ہیں اور تثنیہ یعنی دو طلاق آزادہ عورت کے حق میں جنس نہیں۔ بلکہ تین یا زیادہ لیکن زیادہ طلاق ہی مشروع
نہیں ہے۔ پھر یہ اسوقت کہ انت طالق الطلاق میں اسنے الطلاق کو بطور مصدر تاکید کے کہا ہو۔ ولو قال انت طالق الطلاق
وقال اردت بقولی طالق واحدۃ وبقولی الطلاق اخری یصدق۔ اور اگر اسنے انت طالق الطلاق کہا اور
بیان کیا کہ میں نے طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور الطلاق کہنے سے دوسری طلاق مراد لی ہے تو اسکا قول سچ مانا جائیگا ف
اور اسطرح دو طلاقیں اسی کلام سے واقع ہونگی۔ لان کل واحد منہما صالح للایقاع۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک
واسطے طلاق واقع کرنے کے لایق ہے ف حتی کہ انت طالق کی طرح انت طلاق سے بھی طلاق واقع ہوگی۔ فکانہ قال انت
طالق وطالق۔ گویا اسنے یوں کہا کہ تو طالقہ اور طالقہ ہے ف یا تو طالقہ اور طلاق ہے۔ فتقع رجعیتان۔ پس دونوں
طلاقیں رجعی واقع ہونگی۔ اذا کانت مدخولا بہا۔ بشرطیکہ یہ عورت مدخولہ ہو ف ورنہ غیر مدخولہ تو اول ہی طلاق سے
بائنہ ہوگئی پھر واضح ہو کہ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ جاہل کی خوب بولی پر لحاظ نہوگا کیونکہ اس عبارت میں انت طالق الطلاق۔ بلحاظ ترکیب
عربی کے الطلاق کو نصب ہے تو صرف تاکید واقع ہو سکتا ہے باوجود اسکے دوسری طلاق رکھی اور درمیان سے واو عطف نہ ارد ہے پھر
بھی انت طالق وطالق۔ تفسیر کی فاحفظہ م۔ یہ اسوقت تھا کہ عورت کو طالق یا طلاق کہا اور اگر عورت کے سر کو طالق کہا یا اسکے پیٹ
یا کمر یا ہاتھ یا آنکھ وغیرہ کو تو کیا حکم ہے جیسے پوری یا آدھی یا تہائی وغیرہ طالق کہا ہو۔ تو بیان فرمایا کہ۔ واذا اضاف الطلاق

الی جملتها او الی ما یعبر به عن الجملة وقع الطلاق - اور جب مرد نے طلاق کو نسبت کیا عورت کے کل کیطرف یا ایسے جزو کی طرف جس سے کل کی تعبیر کی جاتی ہے تو طلاق پڑجاویگی - لانه اضیف الی محله - کیونکہ طلاق اپنی جگہ کیطرف مضاف ہوئی - وذلک مثل ان یقول انت طالق - اور اسکی صورت یہ کہ مثلا کہے کہ تو طالقہ ہے - لان التاء ضمیر المرأة - کیونکہ تو ضمیر عورت کیطرف ہے ف جیسے کہے کہ تو پوری بالکل طالقہ ہے - او یقول رقبتک طالق - یا جیسے کہے کہ تیری گردن طالقہ ہے ف کیونکہ محاورہ میں گردن پوری ذات سے تعبیر ہوتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک رقبہ آزاد کیا یا ایک گردن آزاد کی جیسے ایک راس گھوڑا خریدا حالانکہ راس معنی سر ہے - او عنقک طالق - یا کہا کہ تیری عنق طالق ہے ف عنق بھی رقبہ کیطرح گردن ہے - او راسک طالق - یا تیرا راس یعنی سر طالق ہے - او روحک او بدنک او جسدک او فرجک او وجهک - یا تیری روح یا تیرا بدن یا تیرا جسم یا تیری فرج یا تیرا چہرہ طالق ہے ف ان ہر ایک میں طلاق پڑجاتی ہے اگرچہ یہ جزو ہی مگر جزو بمنزلہ کل کے ہے - لانه یعبر بها عن جمیع البدن - کیونکہ تمام بدن کو ان الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے ف یعنی یہ جزو بولا جاتا اور مراد تمام بدن ہوتی ہے - اما الجسد والبدن فظاہر چنانچہ جسم و بدن تو ظاہر ہے ف کیونکہ تیرا جسم یعنی کل اور تیرا بدن یعنی کل مراد ہوا کرتا ہے - وکذا غیرهما - اور یوں ہی ان دونوں کے ماسوائے میں ف جیسے رقبہ و عنق - قال الله تعالی فتحریر رقبة - الله تعالی نے فرمایا فتحریر رقبة ف یعنی آزاد کرنا ایک گردن یعنے پورا ایک غلام - وقال فظلت اعناقهم لها خاضعین - اور فرمایا فظلت اعناقهم الخ ف یعنی خاضعین وہ لوگ جو خضوع کرنے والے ہیں تو اعناق جمع عنق سے مراد خود لوگ ہیں ورنہ خاضعة ہوتا - یوں ہی فرج ہے - قال علیه السلام لعن الله الفروج علی السروج - آنحضرت علیه السلام نے فرمایا الله تعالی لعنت کرے فرجوں کو جو زینوں پر ہوں ف یعنی عورتیں جو گھوڑوں پر سوار ہوں - یہ حدیث تو موضوعات کے مانند ہے اور ثابت نہیں ہوئی بلکہ قریش کے اونٹ پر سوار ہونے والیوں کی مدح فرمائی ہے اور مصنف رح کے واسطے کلام عرب واطلاق شائع کافی ہے - یہی سر یعنی راس کا حال ہے - ویقال فلان راس القوم بولتے ہیں کہ فلان شخص راس القوم ہے ف یوں ہی ایک راس اسپ - اسی طرح روح - وهلک روحه بمعنی نفسه - اور بولتے ہیں کہ اسکی روح مری یعنی وہ خود مرا ف رہا لفظ خون - ومن هذا القبیل الدم فی روایة - اور ایک روایت میں خون اسی قبیل سے ہے ف کہ اسکو بولکر آدمی مراد ہوتا ہے - یقال دمه هدر - بولتے ہیں کہ اسکا خون رائگان ہے ف یہ روایت کفالت ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ دم کیطرف اضافت عتاق نہیں صحیح ہے چنانچہ اگر کہا کہ تیرا خون آزاد ہے تو آزاد نہوگی یوں ہی طلاق بھی صحیح نہیں ہے - مع - یہی اظہر ہے والله اعلم - پھر میں نے دیکھا کہ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے فالحمد لله رب العالمین - م - ومنها النفس وهو ظاهر - اور اسی قبیل سے لفظ نفس ہے اور یہ تو ظاہر ہے ف واضح ہو کہ زبان عرب میں جسد تمام جسم یعنی بیچ کا تنہ مع ہاتھ پاؤن و سر کے ہے اور بدن صرف تن بدون اطراف کے ہے اور اردو میں یہ فرق ظاہر نہیں اور واضح ہو کہ عربی میں جیسے تیری فرج طالقہ کہنے سے طلاق ہوتی ہے تیرے چوتڑ طالق کہنے سے بھی واقع ہوگی بخلاف بضع اور دُبر کے - الخلاصہ مع د - اور مترجم کو اردو زبان میں لفظ روح میں تردد ہے اور باقی الفاظ تو اسطرح بولے جاتے ہیں کہ کبھی انسے کل یعنی وہ شخص مراد ہوتا ہے پھر واضح ہو ان الفاظ سے وقوع طلاق اسوقت ہے کہ اسنے اس طلاق میں حقیقی معنی کا قصد نکیا ہو اور اگر خاص سر یا گردن کا قصد کیا تو چاہیے کہ دیانةً اسکی تصدیق ہو کما فی الفتح اور اگر کہا کہ تجھمیں سے گردن یا چہرہ وغیرہ طالق ہے یا اسنے ہاتھ رکھکر کہا کہ یہ عضو سر یا یہ گردن یا چہرہ طالق ہے تو اصح یہ کہ واقع نہوگی اور اگر ہاتھ نہیں رکھا بلکہ اشارہ کیا کہ یہ سر یا چہرہ مثلا تو اصح یہ کہ واقع ہوگی ف ت د - میں کہتا ہوں کہ جب اشارہ سے کہا کہ یہ عضو طالق ہو تو نہیں واقع ہوگی کیونکہ مدار اس عضو پر ہے پس اسنے کل ارادہ نہیں کیا بخلاف یہ چہرہ مثلا کہ اس سے کل مراد ہو سکتا ہے پس قضاءً واقع ہوگی اگرچہ تخصیص کا دعوی کرے لیکن دیانةً تصدیق ہونا چاہیے کما فی الفتح - وکذلک ان طلق جزءا شائعا - اور یوں ہی طلاق واقع ہوگی جب کہ اسنے جزو شائع کو طلاق دی ف یعنی ایسا

جزو جو غیر معین اور تمام بدن مین ہر جگہ وہر طرف سے ہو سکتا ہے - **مثل ان یقول نصفک او ثلثک طالق** - مثلاً یون
کہے کہ تیرا نصف یا تیرا تہائی طالقہ ہے - **لان الجزء الشائع محل لسائر التصرفات کالبیع وغیرہ** - کیونکہ جو جزو شائع ہو وہ
دیگر سب تصرفات کا محل ہے جیسے بیع وغیرہ ف حتی کہ اگر نصف غلام یا باندی خریدی تو صحیح ہے - **فکذا یکون محلا للطلاق**
تو یون ہی یہ جزو طلاق کا بھی محل ہوگا - **الا انہ لا یتجزی** - مگر بات اتنی ہے کہ طلاق کے ٹکڑے نہین ہوتے ہین - **فیثبت
الکل ضرورۃ** - تو بضرورت کل ثابت ہوگا ف پس طلاق اسکی کل سے متعلق ہو جائیگی بخلاف بیع وغیرہ کے کہ بیع نصف
سے متعلق ہوگی کیونکہ ایک غلام مین دو شخصون کی ملک جمع ہو سکتی ہے اور جائز نہین کہ کوئی عورت نصف منکوحہ و نصف مطلقہ
ہو - اور یہ معلوم ہو چکا کہ نصف مثلاً محل طلاق ہے بدلیل تصرفات بیع وغیرہ کے تو یہ نہین ہو سکتا کہ طلاق متعلق نہو اسلیئے کہ جب
طلاق اپنے محل سے متعلق ہوئی تو ضرور اسکا حکم ثابت ہوا - پھر ثبوت حکم سے یہ بضرورت لازم آیا کہ وہ کل حرام ہو گئی - پھر ایسے
جزو مین جس سے بولکر کل مراد ہوا کرتی ہے - اور اگر ایسا جزو نہو تو طلاق نہوگی چنانچہ - **لو قال یدک طالق او رجلک
طالق لم یقع الطلاق** - اور اگر کہا کہ تیرا ہاتھ طالق ہے یا تیرا پاؤن طالق ہے تو طلاق نہین واقع ہوگی ف کیونکہ اس جزو
کو کل کے لیے نہین بولتے ہین - **وقال زفر والشافعی یقع** - اور زفر و شافعی نے کہا کہ واقع ہو جائیگی ف اور یہی قول
مالک و احمد ہے اور شرح سروجی سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونون ہاتھ یا دونون پاؤن طلاق کہنے مین رجوع ہے اور قاضی رح نے کہا کہ اشبہ
یہ کہ اگر ایک ہاتھ یا پاؤن سے کل بدن کی تعبیر مراد ہو تو واقع ہوگی - **وکذا الخلاف فی کل جزء معین لا یعبر بہ عن جمیع
البدن** - اور ایسا ہی اختلاف ہر ایسے جزو معین مین جس سے تمام بدن کی تعبیر نہین کیجاتی ہے ف جیسے انگلی و ہتھیلی و قدم
و کان ناک آنکھ گال دل چھاتی دانت کمر کولا گھٹنا ٹخنہ و مانند انکے پس زفر و ائمہ ثلثہ رح کے نزدیک واقع ہے غیر ازینکہ امام احمد
کے نزدیک دانت و ناخن و بال مین مثل ہمارے قول کے طلاق نہین ہے - **لہما انہ جزء متمتع بعقد النکاح وما ہذا حالہ
یکون محلا لحکم النکاح فیکون محلا للطلاق فیثبت الحکم فیہ قضیۃ للاضافۃ ثم یسری الی الکل کما فی الجزء
الشائع** - زفر و شافعی کی دلیل یہ کہ یہ جزو بھی ایسا جزو ہے کہ بذریعہ نکاح کے اس سے تمتع حاصل کیا جاتا ہے اور کل جزو جسکا یہ
حال ہو وہ حکم نکاح کا محل ہوتا ہے تو وہ طلاق کا بھی محل ہوا تو اسکی طرف طلاق کی اضافت مقتضی ہونے سے اس جزو مین حکم
طلاق ثابت ہوگا پھر اس جزو سے تمام بدن مین ساری ہو جائیگا جیسا کہ جزو شائع کی صورت مین ہے ف کہ بالاتفاق جزو
شائع مین ثابت ہو کر تمام مین ساری ہو جاتا ہے - یہ وہم نہو کہ جب اس جزو پر طلاق ثابت ہوئی تو نکاح بھی مثلاً کہا کہ مین نے
تیرے ہاتھ سے نکاح کیا تو چاہیئے کہ درست ہو حالانکہ شافعی وغیرہ اسکے قائل نہین ہین تو یہ وہم ہے کیونکہ طلاق جانب حرمت ہے
اور نکاح حلت تو دونون مین فرق ہے پس طلاق تو پھیل جائیگی - **بخلاف ما اذا اضیف الیہ النکاح لان التعدی ممتنع**
برخلاف اسکے جب ایسے جزو کی طرف نکاح کو مضاف کیا کیونکہ یہان متعدی ہونا ممتنع ہے ف یعنی اس جزو مین نکاح
سے حلت ثابت ہو کر پھر تمام بدن مین حلت پھیل جانا ممتنع ہے اور حرمت پھیلنا ممتنع نہین - **اذ الحرمۃ فی سائر الاجزاء
یغلب الحل فی ہذا الجزء** - کیونکہ اس جزو مین حلت پر باقی سب اجزاء کا حرام ہونا غالب رہیگا ف تو اس جزو کا
نکاح کچھ مفید نہوگا - **وفی الطلاق الامر علی القلب** - اور طلاق مین امر بالعکس ہے ف کہ اس جزو کی حرمت تمام اجزاء
باقیہ کی حلت پر غالب ہو جائیگی - فالحاصل امام شافعی رح کا اصول یہ ٹھہرا کہ جو جزو کہ نکاح سے قابل تمتع ہے وہ محل طلاق
ہے - اور ہمارے نزدیک محل طلاق عورت ہے پس اصل وقوع طلاق مین یہ کہ طلاق اسی کی ذات کی جانب ہو اور ان اعضاء
و اجزاء مین اسی وجہ سے واقع ہوتی ہے کہ انسے ذات کی تعبیر کیجاتی ہے بخلاف ایسے اجزاء کے جنسے ذات کی تعبیر نہین ہوتی -
لہذا جواب مین فرمایا - **ولنا انہ اضاف الطلاق الی غیر محلہ فیلغوا** - اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے طلاق کو بے محل نسبت کیا

تو لغو ہوا۔ کما اذا اضافہ الی ریقہا او ظفرہا۔ جیسے طلاق کو عورت کے تھوک یا ناخن کیطرف نسبت کیا ف۔ تو بالاتفاق
لغو ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ طلاق اپنا اثر جبھی ظاہر کرتی ہے کہ طلاق کو اپنے محل کیطرف نسبت کیا جاوے۔ وہذا لان محل الطلاق
ما یکون فیہ القید۔ اور یہ اسواسطے کہ طلاق کا محل وہی ہے جسمین قید ہو۔ لانہ ینبئ عن رفع القید۔ کیونکہ قید اٹھانے سے
طلاق خبر دیتی ہے ف۔ یعنی محل طلاق دریافت کرنے مین ہمنے طلاق کے معنی پر رجوع کیا تو دیکھا کہ طلاق کے معنی قید اٹھا دیجانا ہے تو جسم
مین محل طلاق وہ ہے جسمین قید نکاح ہو اس سے تھوک وغیرہ خارج ہوئے اور یون ہی ہاتھ و پاؤن بھی۔ ولا قید فی الید۔ اور ہاتھ
مین کچھ قید نکاح نہین ہے ولہذا لا تصح اضافۃ النکاح الیہ۔ اور اسی جہت سے نکاح کو ہاتھ کیطرف نسبت کرنا صحیح نہین ہے
ف۔ حتی کہ اگر کہا کہ مین نے تیرے ہاتھ سے یا پاؤن سے نکاح کیا اور اسنے قبول کیا تو نکاح صحیح نہوا اور اگر عورت کی طرف نسبت کیا
کہ مین نے تجھسے نکاح کیا تو صحیح ہے پس نکل آیا کہ جو عضو تعبیر مین بجاے کل کے ہو جاتا ہے وہ محل قید ہے مگر خصوص نہین بلکہ کل۔ اور جو
جزو ہاتھ پاؤن کیطرح بجاے کل نہو نہین صحیح ہے۔ بخلاف الجزء الشائع۔ برخلاف جزو شائع کے۔ لانہ محل للنکاح عندنا
حتی تصح اضافتہ الیہ فکذا یکون محلا للطلاق۔ کیونکہ جزو شائع (مانند نصف و تہائی وغیرہ کے) ہمارے نزدیک محل نکاح
ہوتا ہے حتی کہ اسکی طرف نکاح کی نسبت صحیح ہوتی ہے تو نکاح کیطرح وہ طلاق کا بھی محل ہوگا۔ واختلفوا فی الظہر والبطن۔ اور مشائخ
نے پیٹھ و پیٹ کی صورت مین اختلاف کیا ف۔ اگر کہا کہ تیرا پیٹ طالق یا تیری پیٹھ طالق ہے تو بعض نے کہا کہ صحیح اور طلاق واقع
ہوگی۔ والاظہر انہ لا یصح لانہ لا یعبر بہما عن جمیع البدن۔ اور زیادہ ظاہر قول یہ کہ طلاق نہین صحیح ہے اسواسطے کہ پیٹھ و
پیٹ سے کل جسم تعبیر نہین کیا جاتا ف۔ یعنی محاورہ مین مثلاً نہین کہتے کہ یہ پیٹ سب سے شریر ہے بخلاف چہرہ کے چنانچہ بولتے ہین کہ یہ چہرہ طرح
ہے مراد یہ کہ یہ آدمی بہت مفسد ہے۔ ہان اگر کسی قوم مین ایسا محاورہ معروف ہو کہ پیٹھ یا پیٹ یا ناخن و بال و ہاتھ و پاؤن و پنڈلی وغیرہ
بولین اور مراد وہ شخص ہوتا ہو تو طلاق واقع ہوگی ف ھ د۔ یہ سب تو عورت کی جانب اضافت کرنے مین ٹکڑے کرنا ہوا تھا اور اگر طلاق کے
ٹکڑے کیے تو اسکا حکم بیان فرمایا بقولہ۔ وان طلقہا نصف تطلیقۃ او ثلث تطلیقۃ۔ اور اگر عورت کو ایک طلاق کی آدھی
یا تہائی طلاق دی۔ ف۔ مثلاً کہا کہ تجھے آدھی طلاق یا تہائی طلاق ہے یعنے ایک طلاق کی آدھی یا تہائی ہے۔ کانت طالقا تطلیقۃ
واحدۃ۔ تو عورت ایک طلاق سے طالقہ ہو جائیگی۔ لان الطلاق لا یتجزی۔ کیونکہ طلاق ٹکڑے نہین ہوتی۔ وذکر بعض ما لا
یتجزی کذکر الکل۔ اور جو چیز ٹکڑے نہین ہوتی اسکا ٹکڑا ذکر کرنا مانند کل ذکر کے ہے ف۔ تو طلاق کا نصف یا تہائی وغیرہ کہنا بمنزلہ
ایک طلاق کہنے کے ہے۔ وکذا الجواب فی کل جزء سماہ لما بینا۔ اور یہی جواب ہر جزو مین جو بیان کیا ہو بدلیل مذکورہ بالا ف۔
حتی کہ طلاق کا ہزاروان حصہ ولاکھوان حصہ بھی ایک طلاق ہے اور اگر ایک جزو کے ساتھ دوسرا جزو بطور عطف بیان کرے تو یہ دوسری
طلاق ہوگی اور اگر بغیر عطف ہو تو جمع کرکے ایک طلاق تک ایک اور زیادہ مین دوسری اسی طرح مثلاً کہا کہ تجھے آدھی و تہائی و چھٹا حصہ ہے
تو ہر ایک کی ایک طلاق لیکر تین طلاقین واقع ہونگی اور اگر کہا کہ آدھی تہائی چھٹا حصہ ہے تو ملاکر ایک طلاق ہوئی اور اگر بجاے چھٹے کے
چوتھائی کہا تو ملکر ایک طلاق سے بارھوان حصہ بڑھا تو اسکے لیے پوری دوسری طلاق لیکر دو واقع ہوئین۔ جیسے کہا کہ طلقہ و نصف طلقہ
تو دو ہونگی۔ یہی مختار ہے بحر برہ ھ د۔ ولو قال لہا انت طالق ثلثۃ انصاف تطلیقتین۔ جامع صغیر مین ہے اگر عورت
کو کہا کہ تو طالقہ ہے دو طلاق کے تین نصف ف۔ یعنی دو طلاق کے نصف کا سہ چند۔ فہی طالق ثلثا۔ تو عورت تین طلاقون سے
طالقہ ہوئی۔ لان نصف التطلیقتین تطلیقۃ۔ اسواسطے کہ دو طلاقون کا ایک نصف تو ایک طلاق ہوئی ف۔ اور دوسرا
نصف دوسری ایک طلاق اور تیسرا نصف بھی ایک طلاق ہوئی۔ فاذا جمع بین ثلثۃ انصاف تکون ثلث تطلیقات ضرورۃ
پس جب تین نصف جمع کیے تو صاف ظاہر ہے کہ تین طلاق ہوئین ف۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ دو طلاق کے آدھون مین سے
تین نصف طلاق کے تین طلاق ہو سکتے ہین اور اگر دو طلاق مین سے اعتبار ہے تو صرف دو طلاق ہونا چاہیے چنانچہ جامع مین فرمایا۔

ولو قال انت طالق ثلثة انصاف تطليقة - اور اگر کہا کہ تو ایک طلاق کے تین آدھے کے ساتھ طالقہ ہے۔ **قيل يقع تطليقتان** - کہا گیا کہ دو طلاق واقع ہونگی ف ۔ یہی جامع صغیر میں قول محمد رح ہے۔ **لانها طلقة ونصف فتكامل** کیونکہ تین آدھے ملکر ایک طلاق اور آدھی ہوئی تو وہ پوری ہو جائیگی ف ۔ پس دو ہونگی۔ عتابی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ع **وقيل يقع ثلث تطليقات** - اور کہا گیا کہ تین طلاقیں واقع ہونگی۔ **لان كل نصف يتكامل في نفسها فيصير ثلثا** - کیونکہ ہر آدھی اپنی ذات مین پوری ہوگی تو تین پوری طلاقیں ہو جاوینگی ف ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی اظہر ہے کیونکہ اگر ایک طلاق کی نسبت لحاظ ہو تو اسمین صرف دو آدھی ہو سکتی ہین مگر اسکے ایک آدھا پھر آدھے کا آدھا یعنے چہارم پھر چہارم کا آدھا یعنے آٹھوان حصہ لیا جاوے حالانکہ یہ نہیں لیا گیا تو معلوم ہوا کہ مطلق آدھا ایک طلاق کا تین مرتبہ لیا اور ہر نصف بذات خود کامل ہونا چاہیے جبکہ علٰحدہ علٰحدہ معتبر ہے ورنہ ایک طلاق کے ساتھ نصف کہا جاتا اور مبسوط مین منصوص ہے کہ واحد کے اجزاء اگرچہ ملکر مجموعہ ایک سے بڑھ جاوے ایک ہی واقع ہوتی ہے یہی صحیح ہے کما فی الفتح - فعلی ہذا اسمین بھی ایک طلاق ہونا چاہیے لیکن موافق تصحیح عتابی رح کے ناطفی وغیرہ ایک جماعت مشائخ کا قول ہے ت ع - پھر اگر طلاق کو محدود کیا تو اسمین صورتین ہین خواہ زمانہ کے اندر مثلاً تجھے ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک طلاق ہے یا مکان مین مثلاً یہان سے وہان تک خواہ تعداد مین مثلاً ایک سے سو تک اور خواہ حد طلاق یعنی تین تک مین محدود کیا چنانچہ انکے احکام شروع کیے - **ولو قال انت طالق من واحدة الى ثنتين** - اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے ایک سے دو تک ہے۔ **او ما بين واحدة الى ثنتين** - یا کہا ما بین ایک کے دو تک ف ۔ یعنی جو کچھ کہ ایک اور دو کے درمیان ہے۔ **فهي واحدة** - تو یہ ایک طلاق ہے ف ۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اور طلاق رجعی ہے اور یہ اول صورت ہے۔ اور دوسری صورت یہ کہ - **وان قال من واحدة الى ثلث او ما بين واحدة الى ثلث فهي ثنتان وهذا عند ابي حنيفة** - اور اگر اسنے کہا کہ ایک سے تین تک یا کہا کہ ما بین ایک کے تین تک تو دو طلاقین ہین اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ **وقالا في الاولى هي ثنتان وفي الثانية ثلث** - اور صاحبین نے کہا کہ پہلی صورت مین دو طلاق ہین اور دوسری صورت مین تین ہین ف ۔ اور یہ اختلاف اصول پر مبنی ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ ابتداء اور انتہاء جس چیز کے واسطے بیان ہو تو کیا اس چیز مین ابتداء و انتہاء دونون یا ایک داخل یا کوئی نہیں داخل ہوتی ہے اور بیان حقیقی معنی پر محمول کرین یا جو محاورہ و متعارف ہے - **وقال زفر في الاولى لا يقع شيء وفي الثانية يقع واحدة** - اور زفر رح نے کہا کہ پہلی صورت مین کوئی نہیں واقع ہوگی اور دوسری صورت مین ایک طلاق واقع ہوگی **وهو القياس** - اور یہی قیاس ہے - **لان الغاية لا تدخل تحت المضروب له الغاية** - کیونکہ جسکے واسطے انتہاء قرار دیا اسمین انتہاء داخل نہیں ہوتی ہے ف جبکہ اسکے خلاف قرینہ نہو ع - **كما لو قال بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط** - جیسے کہا کہ مین نے تیرے ہاتھ اس دیوار سے اس دیوار تک فروخت کی ف ۔ تو دونون دیوارین بیعہ مین داخل نہونگی بلکہ صرف درمیانی زمین وغیرہ جو کچھ ہے بیع ہے چنانچہ حدود دار بیع مین داخل نہیں ہوتے - لیکن باقی امامون نے یہان اس قیاس کو ترک کیا کیونکہ عرف اسکے خلاف ہے - **وجه قولهما وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراد به الكل** - صاحبین کے قول کی اور وہ استحسان ہے یہ وجہ ہے کہ عرف مین جب ایسا کلام ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے کل مراد ہوتی ہے - **كما تقول خذ من مالي من درهم الى مائة** - جیسے کہ میرے مال سے ایک درم سے سو تک لے ف ۔ تو اسکو سو درم لینے کا اختیار ہے - تو معلوم ہوا کہ یہان انتہاء کو داخل کرنا مراد ہوتا ہے لہٰذا طلاق مین جب طلاق دے تو اول صورت مین دو تک اور دوسرے مین تین تک دینا ٹھہرایا جائیگا - کیونکہ عورت کو یہ اختیار نہیں کہ اسمین سے کچھ لے بس انتہائی طلاق واقع ہوگی - **ولابي حنيفة ان المراد به الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر** - اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ عرف مین ایسے کلام سے مراد یہ کہ کمتر سے زیادہ اور بڑے سے کم ف ۔ یعنی ابتدائی مقدار کمتر اور انتہائی سب سے زائد بیان کی اور مراد یہ کہ جو کمتر کبھی اس سے تو زائد ہو اور جو سب سے زائد کبھی اس سے کم ہو - **فانهم يقولون سني من ستين الى**

سبعین او ما بین ستین الی سبعین و یریدون بہ ما ذکرناہ۔ جیسا لوگ کہا کرتے ہیں کہ میری عمر کا سال ساٹھ سے ستر تک ہے یا درمیان ساٹھ کے ستر تک ہے اور اس سے مراد وہ جو ہم ذکر کر چکے ف۔ یعنی ساٹھ سے زیادہ ہے اور ستر سے کم ہے۔ وارادۃ الکل اور کل مراد ہونا ف۔ جیسے ایک سے سو درم تک لے سکتا ہے صحیح ہونا۔ فیما طریقہ طریق الاباحۃ کما ذکرنا۔ ایسی صورتوں میں جسکا طریقہ مباح کرنے کا طریقہ ہو جیسے صاحبین نے ذکر کیا ف۔ یعنی میں نے مباح کیا کہ جا ہو ایک درم یا زیادہ حتی کہ سو درم تک لینا مباح ہے۔ اور اسپر طلاق کو قیاس نہیں کر سکتے۔ والاصل فی الطلاق ہو الحظر۔ حالانکہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے ف۔ پس اباحت کا محاورہ یہاں نہوگا۔ اور زفر رح کا قیاس بھی متروک ہے۔ ثم الغایۃ الاولی لابد ان تکون موجودۃ لیترتب علیہا الثانیۃ۔ پھر پہلی حد تو ضرور ہے کہ موجود ہوتا کہ اسپر دوسری حد مترتب ہو ف۔ کیونکہ ایک حد کو مقرر کر کے اس سے دوسری حد تک انتہاء بیان کرتے ہیں تو یہاں ایک طلاق سے دو تک گننے میں اول کا وجود ضرور ہے۔ ووجودہا بوقوعہا۔ اور اول طلاق کا موجود ہونا اسکے واقع ہونے سے ہے ف۔ پس اول طلاق واقع ہوئی اور اسپر اسنے دو تک حد بتلائی۔ بخلاف البیع۔ برخلاف بیع کے ف۔ اس دیوار سے اُس دیوار تک۔ لان الغایۃ فیہ موجودۃ قبل البیع۔ کیونکہ اسمیں بیع سے پہلے سے حد موجود ہے ف۔ اور طلاق میں بغیر پہلی حد کے دوسری انتہا نہیں لہذا ہمنے پہلی حد کو داخل لیا اور دوسری حد کو نہیں لیا تو جب اسنے کہا کہ ایک سے دو تک تو صرف اول واقع ہوئی اور دو تک کوئی نہیں تو صرف یہی طلاق رہی بخلاف دوسرے مسئلہ کے کہ ایک سے ۳ تک میں اول واقع ہوگی اور ۳ تک ایک اور رہتی ہے تو وہ بھی واقع ہوگی۔ ولو نوی واحدۃ یدین دیانۃ لا قضاء۔ اور اگر اسنے ایک ہی طلاق مراد لی تو دیانت میں تصدیق ہوگی نہ قضاء میں۔ لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر۔ کیونکہ وہ اسکے کلام کا محتمل ہے لیکن خلاف ظاہر ہے ف۔ لہذا قاضی برخلاف الظاہر کو نہیں قبول کریگا اور فیما بینہ وبین اللہ تعالی قبول ہوگا کیونکہ مجازاً ایک اور ۳ کے بیچ میں صرف ایک عدد رہا ہے۔ م۔ ولو قال انت طالق واحدۃ فی ثنتین۔ اور اگر اسنے کہا کہ تو طالقہ ایک در دو ہے۔ ونوی الضرب والحساب۔ اور اسنے ضرب وحساب کی نیت کی۔ اولم تکن لہ نیۃ۔ یا اسکی کچھ نیت نہیں تھی۔ فہی واحدۃ۔ تو یہ ایک طلاق ہوگی وقال زفر تقع ثنتان لعرف الحساب۔ اور زفر رح نے کہا کہ دو طلاقیں ہونگی بوجہ عرف حساب کے ف۔ کیونکہ ایک کو دو میں ضرب دینے سے دو حاصل ہوتے ہیں۔ وہو قول حسن بن زیاد۔ اور یہی حسن بن زیاد کا قول ہے۔ ولنا ان عمل الضرب فی تکثیر الاجزاء لا فی زیادۃ المضروب۔ اور ہماری حجت یہ کہ ضرب کا عمل تو اجزاء کے زیادہ کرنے میں ہوتا ہے اور مضروب کو زیادہ کرنے میں نہیں ہوتا ف۔ یعنی کسر عدد کے اجزاء بتعداد زائد عدد کے ہو جاتے ہیں پس ایک کو دو میں ضرب کے یہ معنی کہ ایک کے اجزاء بتعداد دو کے ہو گئے وعلی ہذا ایک کو دس میں ضرب دینے سے ایک کے دس اجزاء ہو گئے ہے۔ وتکثیر اجزاء التطلیقۃ لا یوجب تعددہا۔ اور ایک تطلیق کے اجزاء کی کثرت اسکو موجب نہیں کہ طلاقیں زیادہ ہوں ف۔ بلکہ ایک کے اجزاء چاہے جسقدر ہو جاویں وہی ایک طلاق رہیگی۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ محقق وغیرہ نے اسپر اعتراض کیا اور قول زفر رح کو قوی قرار دیا اور کچھ شک نہیں کہ ضرب کے معنی یہی معروف ہیں کہ جسکو ضرب دیا وہ مضروب کی تعداد پر اتنی گونہ بڑھ جاوے مثلاً ۲ کو ۴ میں ضرب دیا تو ۸۔ چار گونہ بڑھے یعنی چار مرتبہ ۲ + ۲ + ۲ + ۲ شمار کرو کہ ۸ ہوئے۔ یا چار کو ۲ میں ضرب کے یہ معنی کہ چار کو ۲ گونہ شمار کرو کہ ۴ + ۴۔ یعنی ۸ ہیں لیکن مسئلہ میں مترجم کے نزدیک تحقیق جواب یہ ہے کہ جب اسنے کہا کہ تو طالقہ یک در دو ہے تو اس سے طلاق مراد نہیں بلکہ اسکا فعل یعنے تطلیق اور یہ فعل اس قابل نہیں کہ اسمیں ضرب کا اثر پیدا ہو بلکہ یہ تو اسکے فعل پر موقوف ہے تو گویا اسنے کہا کہ میرا فعل۔ ۲ پر ہے تو یہ اسکے فعل کے اجزاء ہو گئے لیکن ہمنے تطلیق کو معتبر رکھا اور کہا کہ ایک طلاق واقع ہوگی فافہم فانہ حق مرام سے یہ اسوقت کہ اسکا قصد ضرب ہو یا کچھ نیت نہو۔ فان نوی واحدۃ وثنتین فہی ثلث۔ اور اگر اسنے ایک کو مجموعہ دو میں قصد کیا تو یہ تین طلاقیں واقع ہونگی۔ ف۔ اگرچہ وہ مدعی طلاق سے عاصی ہوگا۔ لانہ یحتملہ فان حرف الواو للجمع والظرف یجمع الی المظروف۔ کیونکہ کلام اسکو

محتمل ہے کیونکہ حرف واو واسطے جمع کے ہے اور ظرف اپنی مظروف کی جانب مجموعہ ہو کر ہے ف لیکن یہ اسوقت کہ عورت مدخولہ ہو۔ ولو کانت
غیر مدخول بہا یقع واحدۃ کما فی قولہ واحدۃ وثنتین۔ اور اگر عورت غیر مدخولہ ہو تو واحدۃ فی ثنتین کہنے میں ایک واقع ہوگی جیسے
ایک اور دو کہنے میں ہے ف کہ اول ایک واقع ہو کر بائنہ ہوئی اور بعد دو کہنا بیکار ہوا۔ یہ اسوقت کہ واحدۃ فی ثنتین میں اسنے ظرف و
مظروف کو جمع کرنا چاہا تھا۔ وان نوی واحدۃ مع ثنتین۔ اور اگر اسنے ایک مع دو کے قصد کیا ف اور فی کو بمعنی مع لیا یقع الثلث
تو تین طلاقیں واقع ہونگی۔ لان کلمۃ فی تاتی بمعنی مع کما فی قولہ تعالی فادخلی فی عبادی ای مع عبادی۔ اسواسطے کہ فی
کبھی مع کے معنی میں آتا ہے جیسے قولہ تعالے فادخلی فی عبادی یعنے مع عبادی ف اسواسطے کہ معنی یہ کہ تو داخل ہو میرے بندوں میں
اس سے یہ مراد نہیں کہ تو میرے بندوں کے اندر گھس جا تو ضرور یہی معنی کہ انھیں کی جماعت میں یعنی انکے ساتھ ہو جا۔ تاکہ انکے ساتھ جنت
میں داخل ہو۔ یہ سب اسوقت کہ اسنے حقیقۃ ظرف کے معنی نہیں لیے۔ ولو نوی الظرف یقع واحدۃ۔ اور اگر اسنے ظرف حقیقی مراد لیا
یعنے ایک درحقیقت دو کے اندر تو بھی ایک طلاق واقع ہوگی۔ لان الطلاق لا یصلح ظرفا فیلغو ذکر الثانی۔ کیونکہ طلاق تو کسی چیز
میں ظرف ہونے کے لائق نہیں ہے پس فی ثنتین کہنا لغو ہوگیا ف صرف ایک طلاق کا لفظ صحیح رہگیا۔ ولو قال اثنتین فی اثنتین
اور اگر مرد نے عورت کو کہا کہ تو طالقہ دو در دو ہے۔ ونوی الضرب والحساب۔ اور نیت ضرب وحساب کی رکھی ف یا کچھ نیت نہیں
ہے فہی ثنتان۔ تو یہ دو طلاق ہیں۔ وعند زفر ثلث۔ اور زفرؒ کے نزدیک تین طلاق ہیں۔ لان قضیتہ ان یکون اربعا
کیونکہ مقتضاے ضرب یہ کہ چار طلاقیں ہوجاویں۔ لکن لا مزید للطلاق علی الثلث۔ لیکن طلاق کی زیادتی تین پر نہیں ہوتی ہے
ف تو تین واقع ہونگے اور چہارم لغو ہے۔ وعندنا الاعتبار للمذکور الاول علی ما بیناہ۔ اور ہمارے نزدیک جو لفظ اول ذکر
کیا اسی کا اعتبار ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے ف اور مترجم نے بتوفیق اللہ تعالے عز وجل اسکو تحقیق کیا کہ مذکور اول سے تعلیق مراد
ہے نہ اسکا اثر یعنے طلاق جو عورت کا وصف ہے اور تعلیق اس شخص کا فعل ہے وہ جب تک متعدد نہو نہیں بڑھیگا مثلا ضرب کہ اگر زید کو
مارے اور عمر کو مارے تو دو ضرب ہوئیں اور اگر زید و عمر کو ایک ضرب مارے تو ایک ضرب دو میں ہے اور یہاں صورت اخیرہ بھی صرف
ایک عورت میں ہے تو ایک ہی تعلیق رہی اور جب کہا کہ دو تعلیق تو دو واقع ہوئیں اور حساب دو میں بیفائدہ ہے فافہم۔ م۔ یہ سب
بلحاظ عدد ہے۔ ولو قال انت طالق من ھھنا الی الشام فہی واحدۃ یملک الرجعۃ۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ یہاں سے
ملک شام تک ہے تو یہ ایک ہی طلاق رجعی کہ اسکو رجعت کا اختیار ہے۔ وقال زفر ہی بائنۃ لانہ وصف الطلاق بالطول
اور زفرؒ نے کہا کہ یہ ایک طلاق بائنہ ہے کیونکہ اسنے طلاق کو طول کے ساتھ وصف کیا۔ قلنا لا بل وصفہ بالقصر۔ ہم کہتے ہیں
کہ نہیں بلکہ اسنے طلاق کو چھوٹائی سے وصف کیا۔ لانہ متی وقع وقع فی الاماکن کلہا۔ کیونکہ جب طلاق واقع ہوتی ہے تو کل جگہوں
میں واقع ہوتی ہے ف جہاں یہ عورت خیال کیجاوے طالقہ ہوگی حالانکہ اسنے تو صرف شام ہی تک طالقہ ٹھہرائی۔ لیکن مخفی نہیں
کہ محاورہ میں اس سے درازی مراد ہوا کرتی ہے پس اگر یوں کہا جاوے کہ تعلیق ایک فعل ہے خواہ درازی کے ساتھ ہو یا نہو یہ ایک
طلاق رجعی ہوگا۔ ولو قال انت طالق بمکۃ او فی مکۃ فہی طالق فی الحال فی کل البلاد۔ اور اگر اسنے کہا کہ تو طالقہ مکہ
میں یا اندر مکہ ہے تو یہ فی الحال ہر شہر میں طالقہ ہے۔ وکذلک لو قال انت طالق فی الدار۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ گھر میں ہے تو بھی
فی الحال ہر جگہ طالق ہے۔ لان الطلاق لا یتخصص بمکان دون مکان۔ کیونکہ طلاق ایسی نہیں کہ مختص کسی جگہ سے
ہو نہ دوسری جگہ سے ف ہاں یہ احتمال ہے کہ اسکی یہ مراد ہو کہ جب تو مکہ کے اندر یا گھر کے اندر داخل ہو تب تجھے طلاق ہے۔
وان عنی بہ اذا اتیت مکۃ۔ اور اگر اسنے یہ مراد لی ہو کہ جب تو مکہ میں داخل ہو ف یا گھر میں داخل ہو تب تجھے طلاق
ہے۔ یصدق دیانۃ لا قضاء۔ تو دیانۃ اسکی تصدیق ہوگی مگر قضاء نہیں تصدیق ہوگی۔ لانہ نوی الاضمار وہو خلاف
الظاہر۔ کیونکہ اسنے دوں مخفی بات کا قصد کیا حالانکہ وہ ظاہر کے خلاف ہے ف کیونکہ اسنے ظاہر میں کوئی شرط ذکر نہیں کی

ولو قال اذا دخلت مکۃ - اور اگر کہا کہ تو طالقہ جب کہ میں داخل ہو - لم تطلق حتی تدخل مکۃ - تو طالقہ نہو گی یہانتک کہ مکہ میں داخل ہو - لانہ علقہ بالدخول - کیونکہ اسنے طلاق کو دخول مکہ کے ساتھ معلق کیا ہے - ولو قال فی دخولک الدار تعلق بالفعل للمقارنۃ بین الشرط والظرف - اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے تیرے دار میں داخل ہونے میں تو طلاق واقع ہونا اسی فعل کے ساتھ متعلق ہوگا کیونکہ شرط اور ظرف میں اتصال ہوتا ہے - فحمل علیہ عند تعذر الظرفیۃ - تو ظرفیت محال ہونے کی صورت میں شرط پر محمول ہوا ف - کیونکہ گھر میں داخل ہونے کے اندر طلاق واقع ہونے کے کچھ معنی نہیں تو یہی معنی رہے کہ جب گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے -

فصل فی اضافۃ الطلاق الی الزمان

- یہ فصل طلاق کو زمانہ کی طرف مضاف کرنے کے بیان میں ہے - ولو قال انت طالق غدا - اگر کہا کہ تو کل کے روز طالقہ ہے - وقع علیہا الطلاق بطلوع الفجر - تو کل فجر طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی - لانہ وصفہا بالطلاق فی جمیع الغد و ذلک بوقوعہ فی اول جزء منہ - کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن میں طالقہ ہونے سے وصف کیا اور یہ اسی طرح ہوگا کہ کل کے اول جزء میں طلاق پڑجاوے ف - ان احتمال ہے کہ خلاف ظاہر یہ مراد ہو کہ کل کے روز کسی وقت میں طالقہ ہے - ولو نوی بہ آخر النہار صدق دیانۃ لا قضاء لانہ نوی التخصیص فی العموم وہو یحتملہ - اور اگر اسنے اس کلام سے کل کے آخری دن میں طالقہ ہونا مراد لیا تو دیانۃً تصدیق ہوگی نہ قضاءً کیونکہ اسنے عموم میں تخصیص کی نیت کی حالانکہ وہ اسکو محتمل ہے ف لہذا دیانۃً تصدیق ہوئی - وکان مخالفا للظاہر - اور وہ ظاہر کا مخالف ہوا ف - لہذا قاضی تصدیق نہیں کرسکتا - درحالیکہ اسمیں اپنے نفع کی بات نکالتا ہے - اور واضح ہو کہ اکثر آدمی طلاق میں بیہودہ گوئی کرتے ہیں لہذا منجملہ بیان فرمایا ولو قال انت طالق الیوم غدا - اور اگر کسی نے کہا کہ تو طالقہ ہے آج کے روز کل ف - یہ اول بیہودہ فقرہ ہے - او غدا الیوم - یا کہا کہ کل آج کے روز ف - یہ دوسرا فقرہ بیہودہ ہے - بہرحال اسکا حکم بیان کرنا چاہیے - فانہ یؤخذ باول الوقتین الذی تفوہ بہ - تو اس شخص نے دونوں وقتین میں سے جسکو اول منھ سے بکا ہے وہ لیا جاوے - فیقع فی الاول فی الیوم - تو پہلی صورت میں آج ہی واقع ہوجائیگی - وفی الثانی فی الغد - اور دوسری صورت میں کل کے روز واقع ہوگی - لانہ لما قال الیوم غدا - کیونکہ جب اسنے آج کل کہا ف - یعنی آج کو اول کہا - کان تنجیزا - تو یہ فی الحال طلاق ہوئی - والمنجز لا یحتمل الاضافۃ - اور جو طلاق فی الحال ہوتی ہے تو وہ آیندہ پر اضافت کو محتمل نہیں ہوتی - ولو قال غدا الیوم - اور جب کہا کہ کل کے روز آج - کان اضافۃ - تو اضافت ہے ف - یعنی اول اسنے طلاق کو کل واقع ہونے کی طرف مضاف کیا پھر آج کا لفظ کہا - والمضاف لا یتنجز - اور جو طلاق کہ آیندہ کیطرف مضاف ہو وہ بالفعل نہیں ہوجاتی - لما فیہ من ابطال الاضافۃ - کیونکہ اسمیں اضافت کو مٹادینا لازم آتا ہے ف - حالانکہ وہی اول ہے - فلغا اللفظ الثانی فی الفصلین - تو خلاصہ یہ نکلا کہ دونوں صورتوں میں لفظ دوم لغو ہوگیا - ولو قال انت طالق فی غد - اور اگر کہا کہ تو کل کے روز میں طالقہ ہے - وقال نویت آخر النہار - اور کہا کہ میری نیت یہ تھی کہ کل کے آخری دن میں طالقہ ہو ف - تو کچھ اختلاف نہیں کہ دیانۃً اسکے قول کی تصدیق ہوگی - رہا یہ کہ قاضی تصدیق کریگا یا نہیں - دین فی القضاء عند ابی حنیفۃ - تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک قاضی بھی اسکی تصدیق کریگا - وقالا لا یدین فی القضاء خاصۃ - اور صاحبین نے کہا کہ فقط قاضی اسکی تصدیق نہیں کریگا - لانہ وصفہا بالطلاق فی جمیع الغد فصار بمنزلۃ قولہ غدا علی ما بینا - کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن میں طالقہ سے وصف کیا تو ایسا ہوگیا جیسے اسنے کہا کہ تو کل کے روز طالقہ ہے چنانچہ ہم بیان کرچکے ف - کہ جب اسنے کہا کہ تو کل کے روز طالقہ ہے یعنی کل کے روز میں نہیں کہا تو قاضی تصدیق نہیں کریگا - تو جب اسنے کل کے روز میں کہا تو یہ بھی بمنزلہ کل کے روز کے ہے - ولہذا یقع فی اول جزء منہ عند عدم النیۃ - اسی واسطے اگر کچھ نیت نہو تو کل کے اول جزء میں واقع ہوجاتی ہے ف - یعنی طلوع فجر ہوتے ہی بالاتفاق طلاق پڑجاتی ہے جبکہ نیت نہو - اور جب نیت یہ بیان کرے کہ میں نے آخر جزء میں نیت کی تھی

تو قاضی نہین تصدیق کریگا۔ جیسے بدون حرف ظرف کے کل کے روز کہنے مین نہین تصدیق کرتا تھا۔ وہذا لان حذف فی واثباتہ
سواء۔ اور یہ اسوجہ سے کہ حرف ظرف (فی) یا (مین) کو نکال ڈالنا یا لانا دونون برابر ہین ف۔ خواہ کہو کہ کل کے روز مین طالقہ ہی
یا کہو کل کے روز طالقہ ہی۔ لانہ ظرف فی الحالین۔ کیونکہ کل کا روز تو دونون حال مین ظرف ہی۔ ولابی حنیفۃ رح انہ نوی
حقیقۃ کلامہ لان کلمۃ فی للظرف والظرفیۃ لاتقتضی الاستیعاب۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ اسنے آخری جزو مین واقع
ہونے کی نیت سے اپنے کلام کے حقیقی معنے مراد لیے اسواسطے کہ (فی یعنے مین) واسطے ظرف کے ہی اور ظرف ہونا اسکو مقتضی نہین کہ
تمام دن کو گھیرے ف۔ بلکہ کل کسی وقت مین طلاق واقع ہو تو حقیقت مین کل کے دن مین طالقہ ہوئی۔ رہا یہ کہ جس صورت مین اسنے
کہا کہ کل کے روز مین طالقہ ہی اور کچھ نیت نہ کی تو طلوع فجر ہوتے ہی بالاتفاق کیون طلاق واقع ہوتی ہی جواب یہ کہ طلوع فجر ہوتے ہی
کل کا دن شروع ہوا اور کل کے دن مین سب جزو برابر ہین کیونکہ اسکی نیت کچھ نہین تو اول ہی جزو کو اول کیا جاوے چنانچہ
فرمایا۔ وتعیین الجزء الاول ضرورۃ عدم المزاحم۔ اور اول جزو کو طلاق کے لیے معین کرنا اسواسطے کہ بالضرور کوئی مزاحم نہین
فاذا عین آخر النہار کان التعیین القصدی اولی بالاعتبار من الضروری۔ پس جب اسنے آخری دن کا جزو مراد
لیا ہی تو قصداً اس جزو کا معین کرنا بہ نسبت ضروری تعین کے اولی ہی ف۔ یہ اسوقت کہ حرف (فی یعنے مین) کہکر اسنے دن کے کسی
جزو مین واقع ہونا حقیقی کلام کر دیا۔ بخلاف قولہ غدا۔ برخلاف اسکے جب کل کا روز کہا ف۔ اور کل کے روز مین نہین کہا۔
تو کل کا روز پورا لیا۔ لانہ یقتضی الاستیعاب۔ کیونکہ تمام دن بھرپور کو مقتضی ہی۔ حیث وصفہا بہذہ الصفۃ مضافا
الی جمیع الغد۔ چنانچہ عورت کو طالقہ ہونے کی صفت کے ساتھ تمام کل کی جانب مضاف کیا۔ نظیرہ اذا قال واللہ لاصومن
عمری۔ اسکی نظیر یہ کہ واللہ مین اپنی عمر بھر روزہ رہونگا ف۔ چنانچہ تمام عمر لازم ہی کیونکہ اسنے عمر مین نہین کہا۔ ونظیر الاول
لاصومن فی عمری۔ اور اول کی نظیر یہ کہ واللہ مین اپنی عمر مین روزہ رکھونگا ف۔ حتی کہ فقط رمضان کے روزہ رکھنے سے
قسم پوری ہوجایگی۔ وعلی ہذا الدہر وفی الدہر۔ اور اسی طور پر سال بھر اور سال مین کہنا۔ ف۔ فقہاء مین اختلاف ہی کہ دہر
کسقدر زمانہ ہی چنانچہ باب قسم مین آویگا۔ مترجم نے ظاہری ترجمہ کر دیا کیونکہ مسئلہ تو یہان یہ ہی کہ واللہ تمام دہر روزہ رکھونگا تو لازم ہی
کہ برابر سال رکھے سواے عید بقرعید و تشریق کے اور اگر کہا کہ واللہ دہر مین روزہ رکھونگا تو ماہ رمضان کافی ہی مگر انکہ نفل مراد ہو
تو کسی روز کافی ہی۔ پھر واضح ہو کہ عربی زبان مین غد کے معنے جو کل کا روز آویگا۔ اور امس وہ کل کا روز جو گذر گیا۔ ولو قال انت
طالق امس۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو گذرے ہوئے کل طالقہ ہو ف۔ پس اگر اسوقت یہ عورت اسکی منکوحہ تھی تو ابھی طلاق واقع
ہوگی اور اگر کل یہ عورت اسکی جورو نہ تھی۔ وقد تزوجہا الیوم۔ اور آج اس عورت سے نکاح کیا ہی۔ لم یقع شئی۔ تو کچھ بھی واقع
نہوگی۔ لانہ اسندہ الی حالۃ معہودۃ منافیۃ لمالکیۃ الطلاق فیلغو۔ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت معہودہ کی طرف
نسبت کیا جو طلاق کے مالک ہونے سے منافی ہی تو یہ لغو ہوگی ف۔ کیونکہ اس حالت مین یہ عورت محض اجنبیہ تھی جسپر اسکو طلاق کا اختیار
ہی نہین ہی۔ کما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق۔ جیسے کہا کہ تو طالقہ ہی قبل اسکے کہ مین پیدا کیا جاؤن ف۔
تو یہ لغو ہوتا ہی۔ علاوہ اسکے یہ فقرہ ہوچکا کہ انت طالق دراصل خبر ہی اور ضرورت کی وجہ سے اسکو انشاء طلاق کرتے ہین اور
یہان اسنے گذرے زمانہ سے خبر دی ہی۔ تو اسکو انشاے طلاق پر رکھنا ضرور نہوا۔ لانہ یمکن تصحیحہ اخبارا عن عدم النکاح
او عن کونہا مطلقۃ بتطلیق غیرہ من الازواج۔ کیونکہ اس کلام کو خبر ٹھہرانا صحیح بنتا ہی خواہ اسطرح کہ اسوقت اس عورت
کے ساتھ نکاح نہین تھا یا اسطرح کہ یہ عورت کسی دوسرے شوہر کے طلاق دینے سے کل مطلقہ تھی ف۔ اور آج میرے نکاح مین
میری منکوحہ ہو اگرچہ اس عورت کو کبھی کسی شوہر نے طلاق نہ دی ہو بلکہ اسنے جھوٹ ہی کہا ہو جیسے اول مین کہ کل تو طالقہ تھی یعنی
یعنی کہ کل میرے تیرے درمیان بالکل جدائی تھی کوئی تعلق نہین تھا اور آج تعلق زوجیت پیدا ہوا ہی۔ ولو تزوجہا اول من

اسی وقع الساعۃ - اور اگر اس عورت کو گذرے ہوئے کل سے پہلے سے نکاح مین لیا ہو تو ابھی طلاق واقع ہوگی ف جبکہ کہا کہ تو کل گذرے ہوئے طالقہ ہے - لانہ ما اسندہ الی حالۃ منافیۃ - کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کیطرف نسبت نہین کیا جو طلاق سے منافی ہو ف کیونکہ منکوحہ تھی - ولا یمکن تصحیحہ اخبارا ایضا - اور اس کلام کو خبر ٹھہرانا بھی صحیح نہین ہوتا - ف کیونکہ گذرے کل کے روز وہ کسی کی مطلقہ بھی نہ تھی اور نہ اس سے اجنبیہ تھی - فکان انشاء - تو لامحالہ یہ کلام جملہ انشائیہ ہوا والانشاء فی الماضی انشاء فی الحال فیقع الساعۃ - اور ماضی مین انشاء کرنا فی الحال انشاء ہوتا ہے تو اسی دم طلاق واقع ہو جائیگی - ف اور پہلے وقت سے نہین واقع ہوگی کیونکہ اسوقت انشاء نہین تھا - ولو قال انت طالق قبل ان اتزوجک لم یقع شئ - اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے قبل اسکے کہ مین تجھے زوجہ بناؤن تو کچھ بھی واقع نہوگی - لانہ اسندہ الی حالۃ منافیۃ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کی جانب مضاف کیا جو منافی ہے ف اسوقت طلاق کا مختار ہی نہین تھا - فصار کما اذا قال طلقتک وانا صبی او نائم - تو گویا یون کہا کہ مین نے تجھے طلاق دی ایسی حالت مین کہ مین طفل یا خواب مین تھا ف تو منافی حالت کی وجہسے واقع نہوگی - او یصح اخبارا علی ما ذکرنا - یا یہ کلام بطریق خبر کے ٹھہر سکتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ف یعنی یہ معنی ہین کہ میرے نکاح مین لانے سے پہلے تو تجھے طالقہ یعنی جدا اور اجنبیہ تھی یا تو کسی سابق شوہر کی طلاق سے مطلقہ تھی تو اب جائز نہوا کہ اسکو انشاے طلاق ٹھہراوین - پھر واضح ہو کہ کلمہ اگر محتمل وقت و محتمل شرط ہو تو فرمایا - ولو قال انت طالق مالم اطلقک - اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے اسوقت کہ مین تجھے طلاق نہ دون ف اور کبھی ترجمہ یہ ہوتا ہے کہ جبتک کہ مین تجھے طلاق نہ دیدون - اور کبھی شرط مقدم آجاتا ہے - لیکن کتاب مین وہی اول معنی لیے یعنی وقت - او متی لم اطلقک - یا ہر گاہ کہ مین تجھے طلاق نہ دون ف اور کبھی شرط مقدم ہوتی ہے لیکن جزا کے محاورہ مین - او متی مالم اطلقک - یا ہر گاہ کہ مین تجھے طلاق نہ دون ف یعنی متی کے آگے حرف ما زائد کیا - اور اس سے معنی مین کچھ فرق نہین ہوتا ہے - الحاصل عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہے وقتیکہ مین تجھے طلاق نہ دون یا ہر گاہ کہ مین تجھے طلاق نہ دون یا جبھی کہ مین تجھے طلاق نہ دون - وسکت - اور بعد اس کلام کے خاموش ہوا تو - طلقت - عورت طالقہ ہوگئی - لانہ اضاف الطلاق الی زمان خال عن التطلیق کیونکہ اسنے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف مضاف کیا جو طلاق دینے سے خالی ہو ف کیونکہ حاصل کلام یہی ہے کہ جو وقت ایسا گذرے جسمین تجھے طلاق نہ دون تو تو طالقہ ہے - وقد وجد حیث سکت - اور ایسا زمانہ پایا گیا جس وقت مین اسنے سکوت کیا ہے - وہذا لان کلمۃ متی و متی ما صریح فی الوقت لانہما من ظروف الزمان - اور یہ کہنا کہ اسنے طلاق کو ایسے زمانہ کی طرف نسبت کیا جو طلاق دینے سے خالی ہو یہ اسواسطے کہ لفظ متی اور متی ما - دونون صریح یعنی وقت ہین کیونکہ یہ دونون ظروف زمانے میں سے ہین - وکذا کلمۃ ما للوقت قال اللہ تعالے ما دمت حیا - اور یون ہی کلمہ ما بھی وقت کے لیے ہے چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا - ما دمت حیا ف یعنی عیسی علیہ السلام نے کہا تھا کہ اللہ تعالے نے مجھے نماز و روزہ کا حکم دیا جبتک مین زندہ ہون - ای وقت الحیوۃ - یعنی زندگی کے وقت تک - ولو قال انت طالق ان لم اطلقک - اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالقہ ہے اگر مین تجھے طلاق نہ دون ف یعنی حرف شرط ان بمعنی اگر - کہا - لم تطلق حتی یموت - تو عورت نہین طالقہ ہوگی یہانتک کہ مرد مر جاوے ف تو مرد کے مرتے ہی طالقہ ہو جائیگی کیونکہ اب شرط پوری کرنے سے مایوسی ہوگئی - لان العدم لا یتحقق الا بالیاس عن الحیاۃ وہو الشرط - کیونکہ طلاق نہ دینا نہین متحقق ہوگا مگر زندگی سے مایوسی کے ساتھ اور شرط یہی تھی ف یعنی طالقہ ہونے کی شرط یہ تھی کہ عورت کو طلاق نہ دے - اور نہ دینا جب ہی متحقق ہوا کہ وہ مرگیا اور یاس ہوگئی - کما فی قولہ ان لم آت البصرۃ - جیسے اس قول مین کہ اگر مین بصرہ مین نہ آؤن ف تو تو طالقہ ہے پس جبتک زندہ ہے عورت طالقہ نہوگی کیونکہ ابھی امید ہے کہ شاید بصرہ آوے اور جبھی مرا تو عورت طالقہ ہوگئی کیونکہ اب کچھ امید نہین ہے - اچھا اگر مرد نہین مرا بلکہ عورت مرگی

تو اسکا حکم امام مصنف نے ذکر کیا کہ۔ موتہا بمنزلۃ موتہ ہو الصحیح۔ عورت کا مرنا بمنزلہ مرد کے مرنے کے ہے اور یہی قول صحیح ہے ف۔ بعض
روایت نوادر کے کہ نہیں اور وہ صحیح نہیں ہے۔ ن۔ ر۔ یہ کہ کلمہ اذا۔ یا۔ اذاما۔ شرط و وقت دونون مین مستعمل ہوتا ہے تو فرمایا۔ ولو قال
انت طالق اذا لم اطلقک اور اگر کہا کہ جب مین تجھے طلاق نہ دون تو تو طالقہ ہے۔ او اذا ما لم اطلقک۔ یا جبکہ مین تجھے
طلاق نہ دون ف۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسکے معنی یہ کہ اگر وقت گزر جاوے کہ مین طلاق نہ دون لہذا فرمایا۔ لم تطلق حتی
یموت عند ابی حنیفۃ۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک طالقہ نہین ہوگی یہانتک کہ مرجاوے ف۔ پھر اسوقت تحقق ہوگا کہ اب
وقت بالکل گزر گیا حتی کہ شرط پوری نہیں کرسکتا اور عورت مری تو بھی حکم ہوگا کہ وہ مطلقہ مری ہے۔ وقالا تطلق حین سکت
اور صاحبین نے کہا کہ جسدم چپ ہوا وہ طالقہ ہوگئی ف۔ اس بنا پر کہ اذا۔ مین شرط کے معنی نہین ہین۔ لان کلمۃ اذا للوقت
قال اللہ تعالی اذا الشمس کورت۔ کیونکہ کلمہ اذا بمعنی وقت ہے اللہ تعالی نے فرمایا اذا الشمس کورت ف۔ کیونکہ یہی معنی ہین کہ
وہ وقت یاد کر جب آفتاب بے نور ہو جائیگا۔ یعنی وقت قیامت تو صرف وقت کے معنی ہوئے اور شرطیہ نہین ہے کیونکہ یہ قطعی واقع ہوگا
اور شرط ہمیشہ شک کی چیز ہے۔ اور واضح ہو کہ شرط و جزا مین جب فعل مضارع ہوتا ہے تو مضارع کو جزم ہو جاتا ہے پس اگر جزم نہو تو معنی
شرط نہین جیسا کہ کہا۔ وقال قائلہم ؎ واذا تکون کریہۃ ادعی لہا + واذا یحاس الحیس یدعی جندب + اور عرب کے
شاعر نے کہا ؎ اور جب کوئی مکروہ سختی پیش آتی ہے تو اسکے لیے مین بلایا جاتا ہون + اور جب حلوا مانڈا تیار ہوتا ہے تو جندب کی
دعوت ہوتی ہے ف۔ مجھے پوچھا بھی نہیں جاتا۔ اس سے استدلال کیا کہ شرط کے لیے نہین ہے ورنہ (اذا تکن) اور (ادعی) کی جگہ
(ادع) ہوتا۔ اور (یحاس ویدعی) کی جگہ (یحس ویدع) رہتا۔ اور اگر ایسا رہے تو وزن شعر خیرباد کہہ جاوے پس ظاہر ہوا کہ معنی شرط
مدار نہین بلکہ اذا صرف وقت کے معنی مین ہے۔ فصار بمنزلۃ متی ومتی ما۔ تو وہ متی اور متی ما کے مانند ہوگیا ف۔ اور چونکہ متی مین
خاموش ہوتے ہی طلاق پڑتی تھی تو اذا مین بھی یون ہی خاموش ہوتی ہے طلاق ہوگی کیونکہ متی و اذا مین فرق نہین نکلا۔ ولہذا
لو قال لامرأتہ انت طالق اذا شئت۔ اور اسی فرق نہونے کی وجہ سے جب اپنی جورو سے کہا کہ تو طالقہ ہے جب تو چاہے
ف۔ یعنی عورت کے ہاتھ مین اختیار دیا کہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دیدے۔ لا یخرج الامر من یدہا بالقیام من المجلس
کما فی قولہ متی شئت۔ تو مجلس سے کھڑے ہوجانے کی وجہ سے عورت کے قبضہ سے یہ اختیار باہر نہوگا جیسے متی شئت مین ہوتا ہے ف
یعنی اگر عورت سے کہا کہ انت طالق متی شئت۔ تو حکم یہ کہ اگر عورت اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو بھی اسکو اختیار باقی ہے جب
چاہے اپنے آپ کو طلاق دے اور یہی حکم اذا شئت ہے تو متی و اذا مین فرق نہوا برخلاف ان شئت یعنی شرط کی کہ اگر تو چاہے
پس اس مجلس تک عورت چاہے طلاق دے لے اور اگر مجلس سے کھڑی ہوگئی یا کسی طرح مجلس بدلی تو یہ اختیار عورت کے ہاتھ
سے نکل گیا پس معلوم ہوا کہ اذا مانند متی ہے اور مانند ان شرطیہ نہیں ہے۔ ولابی حنیفۃ انہ یستعمل فی الشرط ایضاً۔ اور ابوحنیفہ
کی دلیل یہ کہ اذا کا استعمال شرط مین بھی ہوتا ہے ف۔ اور وقت کے معنی مین بھی ہوتا ہے چنانچہ وقت کی مثال تو اوپر گذری اور شرط کی مثال
قال قائلہم۔ عرب کے شاعر نے کہا ؎ واستغن ما اغناک ربک بالغنی + اور بے پروائی رکھ جب تک غنی رکھے تجھکو تیرا رب
تونگری کے ساتھ ف۔ یعنی جبتک تو مالدار ہو تو اپنی لباس وغیرہ کی آرایش مین کچھ پرواست کر۔ چاہے میلا و موٹا کپڑا پہن لے + واذا
تصبک خصاصۃ فتجمل۔ اور جب تجھے محتاجی پہونچے تو اپنے آپ کو آراستہ رکھ ف۔ تاکہ تجھے کوئی نظر حقارت سے نہ دیکھے اور
دشمن خوش نہون کیونکہ مالدار کا پھٹا پرانا پہننا اسکی تواضع پر محمول ہوتا ہے خیر یہ تو شعر کے معنی تھے اور غرض یہان یہ کہ اس شعر مین
اذا شرط کے معنی مین آیا ہے کیونکہ اگر یہ نہوتا تو ادم تصبک۔ جزم نہوتا بلکہ اذا تصیبک ی پ۔ کے ساتھ ہوتا۔ پس معلوم ہوا کہ اذا کبھی
شرطیہ آتا ہے اور کبھی صرف وقت کے معنے مین آتا ہے۔ فان ارید بہ الشرط لم تطلق فی الحال وان ارید بہ الوقت تطلق
پس مسئلہ کے کلام مین اگر اذا سے شرط مراد ہو تو وہ عورت فی الحال مطلقہ نہوگی اور اگر اس سے وقت مراد ہو تو فی الحال مطلقہ ہوجائیگی

ف- پس اب شک پیدا ہوگیا- **فلا تطلق بالشک والاحتمال**- تو شک و احتمال کے ہوتے ہوئے وہ مطلقہ نہوگی ف- خلاصہ یہ
شک مین حکم ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ جو بات ثابت ہو وہ شک سے نہین مٹتی ہے اور جو چیز ثابت نہو وہ شک سے نہین جمتی- اور یہان نکاح ثابت
ہو پس شک سے نہین جائیگا- **بخلاف مسئلۃ المشیۃ**- بخلاف مسئلہ مشیت کے ف- یعنی جسمین عورت کو اختیار دیا ہے تو وہان بھی
اذا شئت کہنے مین یہی احتمال ہے کہ وہ شرطیہ ہے یا ظرفیہ ہے تو وہان بھی شک پڑا- **لانہ علی اعتبار انہ للوقت لا یخرج الامر من یدہا**
کیونکہ بلحاظ اسکے کہ وہ وقت کے لیے ہے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار باہر نہو- **وعلی اعتبار انہ للشرط یخرج**- اور بلحاظ اسکے کہ اذا
شرط کے لیے یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاوے ف- جبکہ مجلس بدلی ہے- **والامر صار فی یدہا فلا یخرج بالشک
والاحتمال**- اور یہان عورت کے اختیار مین امر طلاق ہو چکا ہے تو وہ اس شک کی وجہ سے خارج نہین ہوگا- ف- لہذا مشیت کے
مسئلہ مین یہ حکم ہے کہ عورت کو اختیار رہیگا اور یہ حکم اسوجہ سے نہین کہ اذا مثل متی کے صرف وقت کے معنی مین ہے جیسا کہ صاحبین کا خیال
ہے بلکہ اسلیے کہ اذا کا حال مشکوک ہے اور عورت کو اختیار ہو چکا وہ اس شک سے خارج نہوگا- اور یہان نکاح قائم ہے وہ شک سے طلاق
نہوگا- **وہذا الخلاف فیما اذا لم یکن لہ نیۃ**- اور یہ اختلاف اس صورت مین ہے کہ مرد کی کچھ نیت نہو ف- اور اگر اسنے کہا کہ انت
طالق اذا لم اطلقک- تو طالقہ ہے جب مین تجھے طلاق ندون- اور کہا کہ میری اسمین نیت ہے تو بالاتفاق اسکی نیت پر حکم ہوگا- **اما اذا
نوی الوقت یقع فی الحال**- پس اگر اسنے (اذا سے) وقت کی نیت کی یعنی جسوقت تجھے طلاق ندون تو عورت فی الحال خاموش
ہوتے ہی طالقہ ہو جائیگی ف- یہی امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے- **ولو نوی الشرط یقع فی آخر العمر**- اور اگر اسنے شرط کی نیت
کی ہو یعنے اگر طلاق ندون تو طالقہ ہے تو طلاق آخر عمر مین واقع ہوگی ف- یہی صاحبین کا قول ہے- **لان اللفظ یحتملہما**- کیونکہ
لفظ ان دونون معنی کو محتمل ہے ف- تو جس معنی کی نسبت اسنے نیت بیان کی وہ معنی متعین ہو جاوینگے جیسا کہ سابق مین بیان ہوا ہے
ولو قال انت طالق ما لم اطلقک انت طالق اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے جبتک مین تجھے طلاق ندون تو طالقہ ہے- **یہی طالق
بہذہ التطلیقۃ**- تو استحساناً وہ عورت اسی تطلیقہ سے طالقہ ہوئی- **معناہ قال ذلک موصولا بہ**- اور معنی استحسان یہ کہ اسنے
انت طالق کو ملا ہوا بیان کیا ف- تب یہی تطلیقہ واقع ہوگی- توضیح یہ ہے کہ جب اسنے کہا کہ تجھے طلاق ندون تب تو طالقہ ہے لیکن اسنے
طلاق دیدی تو پھر مضاف طلاق بقولہ انت طالق ما لم اطلقک- کی وجہ سے طلاق نہوگی کیونکہ وہ خاموش نہین ہوا بلکہ انت طالق کہکر
اسنے طلاق دیدی- **والقیاس ان یقع المضاف**- اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ مضاف طلاق بھی واقع ہو- **فیقعان ان کانت
مدخولا بہا وہو قول زفر رح لانہ وجد زمان لم یطلقہا فیہ وان قل وہو زمان قولہ انت طالق قبل ان یفرغ منہا**
تو دو طلاقین واقع ہونگی اگر عورت مدخولہ ہو اور یہی زفر رح کا قول ہے کیونکہ ایسا زمانہ پایا گیا جسمین اسنے عورت کو طلاق نہین دی اگرچہ
زمانہ قلیل ہے اور یہ زمانہ اتنے کہنے تک کہ انت طالق قبل اس جملہ سے فراغت کا ہے ف- کیونکہ بعد اس جملہ سے فراغت کے تو معلوم ہے
کہ اسنے طلاق دی- اور جب تک صرف انت- یا طا- کہا اتنی دیر تک وقت ایسا نکلا کہ اسنی طلاق نہین دی ہے تو عورت کو طالقہ ہوجانا چاہیے
مترجم کہتا ہے کہ اتنا قلیل زمانہ مراد نہین کیونکہ اسنے یہ کہا کہ طلاق ندون تو طالقہ ہے پس اتنا زمانہ جسمین طلاق دے سکے یعنی انت طالق
کہہ سکے پورا چھوڑنا چاہیے پھر اگر اسمین طلاق نہو تو البتہ طالقہ ہوگی اور یہان اسنے ملا کر انت طالق کہدیا کچھ زمانہ نہین چھوڑا تو مضاف
طلاق نہین ہو سکتی ہان یہی طلاق واقع ہوگی جو انت طالق سے دیدی- لہذا قیاس ترک کرکے استحسان لیا گیا- **وجہ الاستحسان ان
زمان البر مستثنی عن الیمین بدلالۃ الحال**- استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قسم سچی ہونے تک کا زمانہ قسم مین سے مستثنی ہے بدلالت حال
ف- گویا اسنے کہا کہ طلاق دینے بھر کا زمانہ چھوڑ کر باقی اگر زمانہ گذرے جسمین مین تجھے طلاق ندون تو تو طالقہ ہے کیونکہ حالت اسی کو مقتضی
ہے- **لان البر ہو المقصود ولا یمکنہ تحقیق البر الا ان یجعل ہذا القدر مستثنی**- کیونکہ قسم مین سچا ہونا اصلی مقصود ہے اور سچائی
کو ثابت کرنا ممکن نہین مگر اسی طور پر کہ بقدر طلاق دینے کے زمانہ کو مستثنی کیا جاوے ف- بلکہ دلالت کلام یہی ہے کیونکہ اسنے جب یہ کہا

کہ ایسا زمانہ گزرے جسمین تجھے طلاق نہ دون تو تو طالقہ ہو پس ضرور اتنا زمانہ دیکھا جاوے جسمین وہ طلاق دیسکتا تھا یعنی انت طالق پورا جملہ کہہ سکتا تھا اور اس سے کم خلاف دلالت کلام ہو۔ واصلہ من حلف لا یسکن ہذہ الدار فاشتغل بالنقلۃ من ساعتہ اور اصل اس مسئلہ کی وہ مسئلہ ہو کہ کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر مین نہین رہونگا پس اسی گھڑی سے اسباب منتقل کرنے مین مشغول ہوگیا ف۔ تو اتنا منتقل کرنے تک کا زمانہ اسکی قسم سے مستثنی ہو۔ واخواتہ علی ما یاتیک فی الایمان انشاء اللہ تعالی۔ اور اس مسئلہ کے مانند مسائل چنانچہ کتاب الایمان مین انشاء اللہ تعالے آوینگے ف۔ اس مسئلہ طلاق کے اصول مین۔ ومن قال لامرأۃ یوم اتزوجک فانت طالق فتزوجہا لیلا طلقت۔ جسنے ایک عورت سے کہا کہ جسدن تجھے تزوج کرون پس تو طالقہ ہو پھر اس عورت سے رات کو نکاح کیا تو بھی طالقہ ہو جائیگی ف۔ کیونکہ یوم یعنے دن کے لفظ سے کبھی روز روشن مراد ہوتا ہو اور کبھی مطلق وقت پس یہان وقت ہی مراد ہو چنانچہ فرمایا۔ لان الیوم یذکر ویراد بہ بیاض النہار۔ کیونکہ یوم یعنے دن بولا جاتا ہو اور اس سے روز روشن مراد لیا جاتا ہو۔ فیحمل علیہ اذا قرن بفعل یمتد کالصوم۔ تو یوم اسی معنی پر محمول کیا جاتا ہو جب یوم کے ساتھ کوئی ایسا فعل ملایا جاوے جو دراز وقت مین ہوتا ہو جیسے روزہ ف۔ یا جیسے کہا کہ دن مین سفر کرونگا۔ والامر بالید۔ اور جیسے ہاتھ مین اختیار دینا ف۔ مثلاً عورت سے کہا کہ تیرا کام تیرے اختیار ہو جس دن مین فلان شخص آوے۔ لانہ یراد بہ المعیار وہذا الیق بہ۔ اسکی وجہ یہ ہو کہ مراد دن سے ایک معیار ہو اور روز روشن ایسے فعل کے لائق ہو ف۔ خلاصہ یہ کہ جو فعل زمانہ دراز مین ہوتا ہو تو زمانہ اس فعل کا ظرف معیار ہوتا ہو اور ظرف معیار وہ کہ اُس سے زیادہ نہو جیسے روزہ ہو کہ ابتداء سے انتہا تک روزہ مین گھرا ہو۔ زائد نہو بخلاف نماز ظہر کے کہ وقت ظہر بہت دراز ہو چار رکعت فرض سے زائد وقت بچ جاتا ہو۔ اسی وجہ سے جب وقت ظہر مین چار رکعت پڑھین تو یہ ضرور نہین کہ یہ فریضہ ہو جاوین کیونکہ اسمین فریضہ و بہت سی چار چار نوافل ہو سکتی ہین لہذا ہمنے کہا کہ فرض کی نیت ضروری ہو بخلاف معیار کے کہ جب رمضان کے دن مین اسنے روزہ رکھا اور نیت نہ کی تو روزہ رمضان ہوگیا کیونکہ اسوقت مین دوسرے روزہ کی گنجائش نہین ہو۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہین کہ جب کسی نے ایسا فعل ملایا جو دراز وقت مین ہوتا ہو تو دن کو اسنے اس فعل کا معیار بنایا تو مناسب یہ کہ روز روشن جو طلوع فجر سے غروب تک دراز ہوتا ہو مراد لیا جاوے۔ کیونکہ دن بولنے مین کبھی روز روشن مراد ہوتا ہو۔ ویذکر ویراد بہ مطلق الوقت۔ اور کبھی دن کا لفظ بولکر اس سے مطلق وقت مراد لیا جاتا ہو ف۔ لیکن جو فعل کہ دراز وقت مین ہوتا ہو اسکے ساتھ مین دن سے مطلق وقت مراد لینا مناسب نہین ہو کیونکہ مطلق وقت تو ایک دم کو بھی شامل ہو تو معلوم ہوا کہ مطلق وقت ایسے فعل کے ساتھ مراد لیا جاوے جو دراز وقت نہین چاہتا ہو۔ قال اللہ تعالی ومن یولہم یومئذ دبرہ۔ یعنی اللہ تعالی نے جہاد مین کافرون کے مقابلہ سے بھاگنے کی مذمت و تعذیب فرمائی کہ جو کوئی مسلمان اس دن میں انسے پیٹھ دیکر بھاگے الخ ف۔ اب یہ خوب معلوم ہو کہ دن سے یہ مراد نہین کہ جو کوئی روز روشن مین بھاگے وہ مستوجب عتاب ہو اور جو رات مین بھاگے وہ مذموم نہین بلکہ۔ المراد بہ مطلق الوقت۔ اس سے مراد مطلق وقت ہو ف۔ کسی وقت مین کافرون کے مقابلہ سے بھاگنا جائز نہین جبکہ موازنہ ٹھیک ہو۔ فیحمل علیہ اذا قرن بفعل لا یمتد۔ تو دن کا لفظ اسی معنی پر محمول ہوگا جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ ملایا جاوے جو فعل دراز نہین ہوتا ف۔ جیسے آیت مین پیٹھ پھیرنا کہ وہ ایک دم مین ہو جاتا ہو۔ رہا مسئلہ مین یوم کے ساتھ طلاق کا فعل ملایا ہو۔ والطلاق من ہذا القبیل۔ اور طلاق بھی اسی قسم سے ہو ف۔ کہ وہ ایک دم مین ہو جاتا ہو کچھ وقت دراز کی ضرورت نہین ہوتی اور معلوم ہوا کہ جب فعل دراز وقت نچاہے تو دن سے مطلق وقت مراد ہوتا ہو۔ فینتظم اللیل والنہار۔ تو رات و دن دونون کو شامل ہوگا ف۔ تو خواہ رات مین نکاح کرے خواہ دن مین طلاق واقع ہوگی تو قولہ جسدن تجھے نکاح کرون۔ یعنی یہ کہ جسوقت تجھے نکاح کرون تو طالقہ ہو۔ پھر یہ بات ظاہر ہو کہ دن کے یہ معنی عرف مین ہین ورنہ حقیقت مین دن کے معنی روز روشن ہین۔ ولو قال عنیت بہ بیاض النہار خاصۃ۔ اور اگر اسنے کہا کہ مین نے خاصکر روز روشن مراد لیا تھا ف۔ جب عورت سے کہا تھا کہ جسدن نکاح کرون تو

طالقہ ہو یعنے اگر تجھسے روز روشن مین نکاح کرون تو وہ طالقہ ہی اسی واسطے مین نے اس عورت سے رات مین نکاح کیا ہی۔ ودین
فی القضاء لانہ نوی حقیقۃ کلامہ۔ تو قاضی بھی اسکے قول کی تصدیق کریگا کیونکہ اسنے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے ہین
واللیل لایتناول الا السواد والنہار لایتناول الا البیاض خاصۃ وہو اللغۃ۔ اور لیل یعنے رات نہین شامل مگر فقط
تاریکی کو اور نہار یعنے دن نہین شامل مگر خاصۃ روشنی کو اور لغت یہی ہی ف۔ اور جب قاضی نے تصدیق کی تو دیانۃ اللہ تعالے
کے نزدیک اپنی نیت پر بدرجۂ اولی سچا ہوگا۔ رہا جو محاورہ کہ اوپر مذکور ہوا یعنی دن کبھی روز روشن کے سوا مطلق وقت کے معنی
پر محمول ہوتا ہی جبکہ ایسے فعل کے ساتھ ہو جو وقت دراز نہین چاہتا ہی تو یہ مجازی استعمال ہی پھر جب اسنے حقیقت کی نیت بیان
کی تو حقیقت صحیح ہی۔

فصل۔ **ومن قال لامراتہ انا منک طالق**۔ جسنے اپنی جورو سے کہا کہ مین تجھسے طالق ہون۔ **فلیس بشیء وان
نوی طلاقا**۔ تو یہ کلام کچھ نہین ہی اگرچہ اسنے طلاق کی نیت کی ہو۔ **ولو قال انا منک بائن**۔ اور اگر کہا کہ مین تجھسے بائن
ہون ف یعنی محض بے لگاؤ اور جدا۔ **او علیک حرام**۔ یا مین تجھپر حرام ہون۔ **ینوی الطلاق فہی طالق**۔ حالانکہ اسکی
نیت طلاق ہی تو عورت طالقہ ہوجائیگی۔ **وقال الشافعی یقع الطلاق فی الوجہ الاول ایضا اذا نوی**۔ اور شافعیؒ نے
کہا کہ پہلی صورت مین بھی طلاق واقع ہوگی جبکہ اسنے نیت کی ہو۔ **لان ملک النکاح مشترک بین الزوجین حتی ملکت
المطالبۃ بالوطی کما یملک ہو المطالبۃ بالتمکین وکذا الحل مشترک بینہما**۔ کیونکہ نکاحی ملک شوہر و زوجہ دونون مین
مشترک ہی حتی کہ عورت کو مرد پر وطی کرنے کا مطالبہ پہونچتا ہی جیسے مرد کو عورت پر قابو دینے کا مطالبہ پہونچتا ہی اور ایسے ہی حلت بھی دونون
مین مشترک ہی ف۔ الحاصل عورت کو حلال طور پر حق ہی کہ شوہر سے مطالبہ کرے کہ وہ اسکے ساتھ وطی کرے جیسے شوہر کو حلال ہی کہ
عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اسکو وطی کرنے کا قابو دے۔ **والطلاق وضع لازالتہما**۔ اور طلاق اسی حلت و مطالبہ کو دور کرنے
کے واسطے موضوع ہوا ہی۔ **فیصح مضافا الیہ کما یصح مضافا الیہا**۔ تو طلاق کی نسبت مرد کی طرف بھی صحیح ہی جیسے عورت کیطرف
صحیح ہی ف یعنی جیسے عورت کی طرف طلاق کی نسبت سے یہ معنی کہ تیرا مطالبہ و حلت دور ہوئی۔ یونہی مرد کی طرف ہو کہ مثلاً
شوہر کہے کہ میری حلت و مطالبہ دور رہوا۔ **کما فی الابانۃ والتحریم**۔ جیسے بائن کرنا و حرام کرنا ف چنانچہ خود طلاق صحیح ہوتی ہی اگر
کہا کہ مین تجھسے بائن یا تجھپر حرام ہون جبکہ نیت ہو۔ **ولنا ان الطلاق لازالۃ القید وہو فیہا دون الزوج**۔ اور ہماری دلیل
یہ کہ طلاق اصل مین بیڑی زائل کرنے کے لیے ہی اور بیڑی کا وجود عورت مین ہی نہ شوہر مین ف تو شوہر کی طرف طلاق کی نسبت
رایگان ہی۔ **الا تری انہا ہی الممنوعۃ عن التزوج بزوج آخر والخروج**۔ کیا نہین دیکھتے کہ عورت ہی تو منع کی گئی ہی کہ
دوسرے شوہر سے نکاح کرسکے اور گھر سے باہر نہ جاوے ف کیونکہ اسکے پاؤن مین شوہر کی بیڑی ہی۔ اور شوہر آزاد ہی
اسکو یہ باتین منع نہین ہین۔ اور طلاق کا لفظ کچھ ملک دور کرنے کے لیے موضوع نہین۔ **ولو کان لازالۃ الملک فہو علیہا لانہا**
اور اگر فرض کرین کہ طلاق واسطے ملک دور کرنے کے موضوع ہی تو بھی وہ عورت پر ہوگی نہ عورت کی طرف سے ف تو بھی شوہر کا یہ کہنا کہ
مین تجھسے یعنی تیری طرف سے طالق ہون محض مہمل ہی۔ **لانہا مملوکۃ والزوج مالک**۔ کیونکہ عورت تو مملوکہ ہی اور شوہر اسکا مالک ہی
ولہذا سمیت منکوحۃ۔ اور اسی مملوکہ ہونے کی وجہ سے اسکا نام منکوحہ رکھا جاتا ہی ف اور شوہر ناکح و مالک ہی۔ **بخلاف
الابانۃ لانہا لازالۃ الوصلۃ وہی مشترکۃ**۔ برخلاف جدا کرنے کے کیونکہ وہ باہمی اتصال دور کرنے کے لیے ہی اور وہ دونون
مین مشترک ہی۔ **وبخلاف التحریم لانہ لازالۃ الحل وہو مشترک**۔ اور برخلاف تحریم کے کیونکہ وہ حلت دور کرنے کے لیے ہی حالانکہ
حلت دونون مین مشترک ہی۔ **فصحت اضافتہما الیہما ولا یصح اضافۃ الطلاق الا الیہا**۔ پس بائن ہونے و حرام ہونے کی نسبت
دونون کی طرف صحیح ہی اور طلاق کی نسبت نہین صحیح ہی سواے عورت کی طرف۔ **ولو قال انت طالق واحدۃ او لا فلیس بشیء**

اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالقہ بیک طلاق ہی یا نہیں ہی تو یہ قول کچھ نہیں ہی ف یہی قول ائمہ ثلثہ رح ہی - نع - قال رحمہ اللہ کذا
ذکر فی الجامع الصغیر من غیر خلاف - مصنف رح نے کہا کہ یوں ہی جامع صغیر میں بدون ذکر اختلاف کے مذکور ہی ف لیکن
اسمین اختلاف ہی - وہذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف آخرا - اور یہ ابوحنیفہ و آخری قول ابویوسف کا ہی - وعلی قول محمد و
ہو قول ابی یوسف اولا تطلق واحدۃ رجعیۃ - اور امام محمد کے قول پر اور یہی ابویوسف کا پہلا قول ہی کہ اسپر ایک طلاق رجعی
واقع ہوگی - ذکر قول محمد فی کتاب الطلاق فیما اذا قال لامرأتہ انت طالق واحدۃ اولا شئی - امام محمد کا یہ قول مبسوط
کی کتاب الطلاق میں اس صورت میں مذکور ہی کہ ایکنے اپنی عورت سے کہا کہ تو طالقہ بیک طلاق یا کچھ نہیں ہی - ف تو امام محمد
نے کہا کہ ایک طلاق رجعی واقع ہوگی - ولا فرق بین المسألتین - اور دونوں مسئلہ میں کچھ فرق نہیں ہی ف کیونکہ یہاں بھی جو
مذکور ہی یہی معنی ہیں - بلکہ اگر کہا کہ تو طالق ہی یا غیر طالق ہی یا تو مطلقہ ثلث یا نہیں ہی سب ایک معنی ہیں - ولو کان المذکور ہہنا قول
الکل - اور اگر مانو کہ جو حکم یہاں مذکور ہی یعنی جامع صغیر میں وہ ابوحنیفہ وابویوسف ومحمد سب کا قول ہی - فعن محمد روایتان - تو
امام محمد سے دو روایتیں ہیں ف روایت جامع صغیر میں کچھ نہیں واقع ہوگی اور روایت مبسوط میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی - لانہ
ادخل الشک فی الواحدۃ - امام محمد کی دلیل یہ ہی کہ اسنے شک کو واحدۃ میں داخل کیا ف کیونکہ تو طالق واحدۃ یا نہیں - کہا
تو شک واحدہ میں ہی - لدخول کلمۃ او بینہا وبین النفی - کیونکہ اسنے حرف (یا) کو واحدۃ اور نہیں کے درمیان لایا ہی فیسقط
اعتبار الواحدۃ - تو واحدہ کا اعتبار ساقط ہوگیا - ویبقی قولہ انت طالق - اور انت طالق باقی رہگیا ف اور انت طالق سے
ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہی - بخلاف قولہ انت طالق اولا - برخلاف اسکے جب اسنے کہا ہو کہ تو طالقہ ہی یا نہیں ہی ف تو یہاں
طالقہ اور نہیں کے درمیان حرف شک لایا تو طالقہ بھی باقی نہ رہا - لانہ ادخل الشک فی اصل الایقاع فلا یقع - کیونکہ اسنے اصل
واقع کرنے میں شک ڈالا تو طلاق واقع ہی نہوگی - ولہما ان الوصف متی قرن بالعدد کان الوقوع بذکر العدد - اور ابوحنیفہ
وابویوسف کی دلیل یہ کہ طالقہ کا وصف جب کسی عدد کے ساتھ ملا کر ہو تو عدد کے ساتھ وقوع ہوگا ف ورنہ وقوع نہوگا - تو یہ نہیں ہو سکتا
کہ واحدۃ جاتی رہے اور خالی طلاق واقع ہوجاوے خصوص جبکہ طالقہ اس ایک سے کم ممکن نہیں تو ضرور ہی کہ وقوع طالقہ کا مع عدد مذکور کے
ہوگا ورنہ نہوگا - الاتری انہ لو قال لغیر المدخول بہا انت طالق ثلثا - کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخولہ عورت سے
کہا کہ تو طالقہ ثلث ہی - تطلق ثلثا - تو اسپر تین طلاق واقع ہونگی ف یہ نہوگا کہ طالقہ سے طلاق واقع ہو پھر ثلث سے تین طلاق
واقع ہوں کیونکہ غیر مدخولہ بعد طالقہ ہونے کے پھر کسی طلاق کے قابل نہیں رہتی - ولو کان الوقوع بالوصف للغا ذکر الثلث اور
اگر طالقہ کہنے سے وقوع ہوتا تو ثلث کہنا لغو ہوجاتا ف بلکہ مدخولہ عورت میں بھی طالقہ سے ایک واقع ہوتی تو پھر ثلث میں سے صرف دو
رہتی اور ایک لغو ہوتی - حالانکہ طالقہ ثلث عرف شائع ہی پس معلوم ہوا کہ جب طالقہ کے ساتھ کوئی عدد مذکور ہوتا ہی تو وقوع اسی عدد کے
ساتھ مفید ہوتا ہی اگر وہ عدد نہو تو کچھ بھی وقوع نہوگا - وہذا لان الواقع فی الحقیقۃ انما ہو المنعوت المحذوف - اور یہ اس وجہ سے
ہی کہ عورت پر جو واقع ہوتی ہی وہ درحقیقت ایک موصوف ہی جو کلام میں سے حذف ہی ف جسکی صفت واحدۃ یا ثلث لاتے ہیں
معناہ انت طالق تطلیقۃ واحدۃ - انت طالق واحدۃ کے معنے یہ کہ تو طالقہ بتطلیقہ واحدۃ ہی ف یعنی میرے ایک طلاق دینے
سے تو طالقہ ہی - علی ما مر - چنانچہ یہ تحقیق گزر چکی - واذا کان الواقع ما کان العدد نعتالہ - اور جب یہ معلوم ہوا کہ واقع اصل
میں وہ چیز ہوتی ہی جسکی صفت یہ عدد ہوتا ہی ف واحدہ یا تین - کان الشک داخلا فی اصل الایقاع فلا یقع شئی
تو شک کا داخل ہونا اصل واقع کرنے میں ہوا پس کچھ واقع نہوگی ف تو خلاصہ معنی یہ ہوئے کہ میرا تجھپر طلاق واقع کرنا ایکبار ہی یا نہیں
ہی تو واقع کرنا کچھ بھی نہیں ہوا - فافہم - ولو قال انت طالق مع موتی او مع موتک - اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ میری موت
کے ساتھ ہی یا کہا کہ تو طالقہ اپنی موت کے ساتھ ہی - فلیس بشئی - تو یہ کچھ نہیں ہی ف کیونکہ موت کا وقت کچھ بھی طلاق کا وقت نہیں ملا

تو واقع نہوگی - لانہ اضاف الطلاق الی حالۃ منافیۃ لہ - کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کیطرف نسبت کیا جو طلاق سے منافی ہے
لان موتہ ینافی الاہلیۃ - کیونکہ شوہر کی موت قابلیت کی منافی ہے ف یعنی موت پر شوہر کو طلاق دینے کی لیاقت نہیں رہی - و
موتہا ینافی المحلیۃ - اور زوجہ کی موت منافی محلیت ہے ف یعنی موت پر زوجہ محل طلاق نہیں رہی - ولا بد منہما - حالانکہ طلاق
واقع ہونے کے لیے شوہر کا لائق ہونا اور عورت کا محل طلاق ہونا ضرور ہے ف اسی واسطے مرد مجنون وطفل وخوابیدہ کی طلاق نہیں
پڑتی - اور زوجہ باندی جس سے نکاح قائم نہو کسی طلاق کا محل نہیں جیسے غیر مدخولہ بعد ایک کے محل طلاق نہیں ہے - واذا ملک
الزوج امرأتہ - اور جب شوہر مالک ہوا اپنی جورو کا ف مثلاً اسکی جورو کسی غیر کی لونڈی ہے پس شوہر نے اسکو اسکے مالک سے خرید لیا
او شقصا منہا - یا جورو کے کسی حصہ کا ف مثلاً مالک سے نصف خریدی یا مثلاً اسکو میراث میں آدھی یا کم وبیش مل گئی - او ملکت
المرأۃ زوجہا او شقصا منہ - یا عورت اپنے شوہر کی یا شوہر کے کسی حصہ کی مالک ہوگئی ف مثلاً بوجہ خرید یا میراث کے - وقعت
الفرقۃ - تو شوہر وزوجہ میں جدائی واقع ہوجائیگی - للمنافاۃ الملکین - کیونکہ دونوں طرح کی ملک میں منافات ہے ف یعنی نکاح
کی ملکیت اور رقبہ کی ملکیت دونوں جمع نہیں ہوسکتی ہیں - اما ملکہا فلاجتماع بین المالکیۃ والمملوکیۃ - چنانچہ زوجہ کے مالک ہوجانے
میں پس بوجہ مالکہ ومملوکہ کے جمع ہونے کے ف یعنی جب زوجہ اپنے شوہر کی مالک ہوئی تو منافات اسوجہ سے ہے کہ جب زوجہ اپنے
شوہر کی گردن کی مالک بنی ہے تو شوہر کا اپنی مالکہ پر کچھ حق نہیں بلکہ اسکا غلام ہے اور جب اسکی زوجہ بنی ہے تو شوہر اسکا مالک ہے اور
زوجہ اسکی خدمتگذار مملوکہ ہے حتی کہ شوہر اسکو نان نفقہ پہونچاوے حالانکہ وہ تو اسکا خود غلام ہے تو جمع ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے
واما ملکہ ایاہا فلان ملک النکاح ضروری ولا ضرورۃ مع قیام ملک الیمین فینتفی - رہا جبکہ شوہر اپنی زوجہ کا مالک ہوا تو منافات
اسوجہ سے کہ نکاح سے ملک حاصل کرنا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے اور جب زوجہ اپنی ملک میں آگئی تو کچھ ضرورت نہیں رہی پس ملک نکاح
دور ہوجائیگی ف علاوہ برین زوجہ کے حقوق شرع میں معتبر ہیں وہ لونڈی کو حاصل نہیں ہیں تو لونڈی کیونکر زوجہ رہ سکتی ہے -
رہا جب وہ بعض ٹکڑے کا مالک ہوا تو کہنا چاہیے کہ جب اس ٹکڑے سے ملک نکاح زائل ہوئی تو کل سے زائل ہوگئی - ولو اشتراہا
ثم طلقہا لم یقع شئی - اور اگر شوہر نے زوجہ کو خرید کیا پھر اسکو طلاق دیدی تو کچھ نہیں واقع ہوگی - لان الطلاق یستدعی
قیام النکاح - کیونکہ طلاق تو چاہتا ہے کہ نکاح قائم ہو - ولا بقاء لہ مع المنافی لا من وجہ ولا من کل وجہ - حالانکہ نکاح کا
باقی رہنا اپنی ضد کے ساتھ کسی طرح نہیں نہ ایک وجہ سے اور نہ کل وجہ سے ف برخلاف اسکے جو عدت میں ہو - وکذا اذا ملکتہ او
شقصا منہ لا یقع الطلاق لما قلنا من المنافاۃ - اور اسیطرح اگر عورت اپنے شوہر کی یا اسکے کسی ٹکڑے کی مالک ہوگئی تو شوہر
کی طلاق اسپر نہیں واقع ہوگی بوجہ اسی منافات کے جو ہم بیان کرچکے - وعن محمد انہ یقع لان العدۃ واجبۃ - اور امام محمد سے
نوادر میں روایت ہے کہ اس صورت میں طلاق واقع ہوجائیگی کیونکہ عدت واجب ہے ف یعنی عورت پر جسنے خریدا ہے جدائی کی عدت
واجب ہے - بخلاف الفصل الاول - برخلاف پہلی صورت کے ف جب شوہر کو اپنی زوجہ یا کسی حصہ کی ملک حاصل ہوئی تو
شوہر کی طلاق اسپر نہیں پڑیگی - لانہ لا عدۃ ہناک حتی حل وطیہا لہ - کیونکہ وہان کچھ عدت نہیں چنانچہ مالک کو اس سے
وطی حلال ہے - وان قال لہا وہی امۃ لغیرہ انت طالق ثنتین مع عتق مولاک ایاک - اگر اسکی منکوحہ کسی غیر کی باندی
ہے اسکو شوہر نے کہا کہ تو طالقہ ہے بدو طلاق بمعیت اپنی مولی کی عتق کے ف یعنی تیرا مولی جب تجھے آزاد کرے تو اس آزادی کے
ساتھ ہی میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں - فاعتقہا ملک الزوج الرجعۃ - پھر اس باندی کو اسکے مولی نے آزاد کیا تو شوہر کو
اس سے رجعت کا اختیار ہے ف کیونکہ باندی کی طلاقیں اگرچہ کل دو ہیں لیکن جب آزاد ہوجاوے تو اسکی طلاقیں تین
ہوجائینگی اور یہاں یہی ہوگیا - لانہ علق التطلیق بالاعتاق او العتق - کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو آزاد کرنے یا آزاد ہوجانے
پر معلق کیا - لان اللفظ ینتظمہما - کیونکہ لفظ ان دونوں کو شامل ہے ف چاہو یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولی کے آزاد کرنے کے ساتھ

میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں یا یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولی سے تجھے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی تجھے میری طرف سے دو طلاق ہیں
بہر حال اسنے تعلیق کو مولی کے آزاد کرنے - یا زوجہ کے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی معلق کیا ہو تو یہ آزادی شرط ٹھہری - والشرط مایکون
معدوما علی خطر الوجود - اور شرط وہ ہوتی ہو جو بالفعل معدوم ہو لیکن اسکے موجود ہونے کا خطرہ ہو ف - اسی واسطے یون نہین کہتے
کہ اگر کل دن ہوا تو مین آؤنگا کیونکہ قطعی ہوگا بلکہ اگر کل ہوا تو آؤنگا - کیونکہ شک ہو پس شرط ایک تو مشکوک ہونا چاہیے اور دیگر یہ کہ
وللحکم تعلق بہ والمذکور بہذہ الصفۃ - اور حکم کا تعلق اسکے ساتھ ہو - حالانکہ مذکور یعنی آزاد کرنا یا آزادی حاصل ہونا اسی صفت
بہا دوف کہ وہ بالفعل معدوم ہو اور مولی کیطرف سے اسکے حصول کی اُمید ہو اور اُس سے حکم کا تعلق ہو تو معلوم ہوا کہ تطلیق متعلق ہونے
کے واسطے یہ شرط ہو - پھر فرمایا کہ - والمعلق بہ التطلیق - اور طلاق دینا اس شرط سے معلق ہو ف - خود طلاق نہین معلق ہی
یعنی جب ہمنے ثابت کر دیا کہ عتق مولی شرط ہو تو اب ہم کہتے ہین کہ اس شرط پر آیا طلاق معلق ہو یا تطلیق - تو فرمایا کہ تطلیق معلق
ہو - لان فی التعلیقات یصیر التصرف تطلیقا عند الشرط عندنا - کیونکہ ہمارے نزدیک تصرف قولی جب معلق ہوا تو شرط
پائی جانے کے وقت وہ تطلیق ہوگا ف - ابھی تطلیق نہین ہو چنانچہ اصول مین مقرر ہو چکا - تو حاصل یہ ہوا کہ جب مولی کیطرف
سے آزادی حاصل ہوگی اسوقت شوہر کیطرف سے تطلیق کا وجود ہوگا - ابھی صرف قول ہو - واذا کان التطلیق معلقا
بالاعتاق او العتق یوجد بعدہ - اور جبکہ تطلیق مذکور آزاد کرنے یا آزادی حاصل ہونے پر معلق ٹھہری تو بعد اعتاق یا عتق
کے پائی جاویگی ف - تو یہ ہوا کہ جب مولی نے باندی مذکورہ کو آزاد کیا تب شوہر کا طلاق دینا دو طلاق سے متعلق ہوا ثم الطلاق
یوجد بعد التطلیق - پھر طلاق دینے کے بعد طلاق پائی جائیگی ف - یعنی جب تطلیق ہوئی تب اسکا اثر یعنی طلاق پائی گئی
فیکون الطلاق متاخرا عن العتق - تو طلاق کا وجود بعد عتق کے ہوا ف - اور وہ بعد عتق کے وہ عورت آزاد ہو چکی ہو فیقع ایقاعا
وہے سرتہ - تو دو طلاق اس عورت کو ایسی حالت مین ملین کہ وہ آزادہ ہو ف - فلا تحرم حرمۃ غلیظۃ بالثنتین - تو یہ عورت
صرف دو طلاق سے حرام بحرمت غلیظہ نہوگی ف - بلکہ تین طلاقون سے مغلظہ ہوگی پس دو طلاق کے بعد شوہر کو رجعت کا اختیار ہو -
بقی شئی وہو ان کلمۃ مع للقران - ایک اعتراض باقی رہا وہ یہ کہ لفظ مع تو اتصال کے واسطے آتا ہو ف - اور شوہر نے مع
عتق مولاک - کہا تھا یعنے تیرے مولی کے آزاد کرنے کے ساتھ ملی تجھے دو طلاقین ہین تو تم نے کیونکر نکالا کہ طلاقین بعد آزادی کے ہونگی
قلنا قد یذکر للتاخر - ہم کہتے ہین کہ وہ کبھی بعد کے واسطے بھی ہوتا ہو کما فی قولہ تعالی فان مع العسر یسرا - جیسا کہ اللہ تعالی
کے قول مین فان مع العسر یسرا - ف - یعنی سختی کے ساتھ آسانی ہو - یہ ظاہر ہو کہ سختی کے بعد آسانی مراد ہو لیکن چونکہ درمیان مین کچھ
فاصلہ نہین تو وہ ساتھ ہی ٹھہری - فیحمل علیہ - تو ہمارے مسئلہ مین بھی بعد کے معنی پر محمول ہوگا - بدلیل ما ذکرنا من معنی الشرط
بدلیل اس امر کے جو ہمنے معنی شرط سے ذکر کیا - ف - یعنی چونکہ آزادی اسکے فعل تطلیق کی شرط ہو تو شرط پائے جانے کے بعد تطلیق ہونا
واجب ہو پس لامحالہ مع عتق مولاک کے یہی معنی ہوئے کہ بعد تیرے مولی کے تجھے آزاد کرنے کے میرے طلاق دینے سے تجھ دو طلاقین
ہین - فافہم - ولو قال اذا جاء غد فانت طالق ثنتین - اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے جو غیر کی لونڈی ہو کہا کہ جب کل کا روز آوے
تو تو طالقہ بدو طلاق ہو - وقال المولی اذا جاء غد فانت حرۃ - اور مولی نے کہا کہ جب کل کا روز آوے تو تو آزادہ ہو - فجاء
الغد - پھر کل کا روز آیا ف - تو وہ مطلقہ غلیظہ ہوگئی - لم تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ - وہ اس شوہر کو حلال نہین یہانتک کہ
دوسرے شوہر سے نکاح کرے ف - بعد حلالہ کے طلاق کے بعد اول شوہر سے نکاح کر سکتی ہو - وعدتہا ثلث حیض - اور اسکی
عدت تین حیض ہین ف - پس طلاق کے حق مین تو اسکی حالت لونڈی کی ہوئی اور عدت کے حق مین آزادہ کے مثل ہوئی - وہذا
عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہو - وقال محمد زوجہا یملک الرجعۃ - اور امام محمد رح نے
کہا کہ اسکے شوہر کو رجعت کا اختیار ہو ف - یعنی طلاق بھی مثل آزادہ کے تین ہونگی - لان الزوج قرن الایقاع باعتاق المولی

حیث علقه بالشرط الذی علق به المولی العتق - کیونکہ شوہر نے طلاق واقع کرنے کو مولی کے آزاد کرنے سے ملا دیا کیونکہ تعلیق
اسی شرط سے معلق کیا جسکے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا ف یعنی جب کل کا روز آوے - اور جو چیز کہ معلق ہو وہ بالفعل سبب
نہیں ہوا ہی تو شوہر کا قول بالفعل طلاق واقع ہونے کا سبب نہیں ہی - وانما ینعقد المعلق سببا عند الشرط - بلکہ جبھی
سبب ہوگا کہ شرط پائی جاوے ف تو جب کل کا روز آویگا اسی وقت گویا اسنے طلاق دی - اور مولی نے بھی اسی وقت آزاد
کیا - والعتق یقارن الاعتاق لانه علته - اور آزاد ہونا آزاد کرنے کے ساتھ ہی کیونکہ آزاد کرنا اسکی علت ہی ف اور
علت کے ساتھ معلول ہوتا ہی - واصله الاستطاعة مع الفعل - اور اسکی اصل یہ کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہی ف
یعنی بندہ سے جو فعل ہوتا ہی جبھی ہوتا ہی کہ بندہ کو اس فعل کی قدرت و استطاعت ہو تو جب فعل ہوا معلوم ہوگیا کہ اس فعل کی
استطاعت تھی اور استطاعت ہی فعل کی علت ہی تو معلوم ہوا کہ علت و سبب حقیقی سے فعل جدا نہیں ہوتا بلکہ ساتھ ہوتا ہی
اب ہم دیکھتے ہین کہ مسئلہ مین کل کا روز ہوتے ہی مولی کی اعتاق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ عتق بھی ہوا اور کل کا روز ہوتے ہی
شوہر کی تعلیق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ طلاق ہوئی - فیکون التطلیق مقارنا للعتق ضرورة - تو طلاق دینا عتق
کے ساتھ ملا ہوا واقع ہوا ف اور طلاق دینے کے بعد طلاق واقع ہوئی - کیونکہ طلاق تو تطلیق کا اثر ہی - فتطلق بعد العتق
تو یہ عورت بعد عتق کے طالقہ ہوئی - فصارت کالمسئلة الاولی - تو یہ مسئلہ بھی مثل اول مسئلہ کے ہوگیا - ولهذا یقدر عدتها
بثلث حیض - اسی وجہ سے اس عورت کی عدت تین حیض ہوئی ف اور باندیون کے مانند دو حیض نہیں ہوئی - کیونکہ بعد
آزاد ہوجانے کے وہ مطلقہ ہوئی - ولهما انه علق الطلاق بما علق به المولی العتق - اور امام ابوحنیفہ رح و ابو یوسف کی دلیل
یہ کہ شوہر نے طلاق کو اسی وقت کے ساتھ معلق کیا جسکے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا ف یعنی کل کا روز شروع جزو - پس کل
کے شروع جزو مین شوہر کا طلاق دینا اور مولی کا آزاد کرنا دونون متعلق ہوئے حالانکہ وہ اسوقت لونڈی ہی ورنہ اعتاق کے کچھ معنی نہو
ثم العتق یصادفها وهی امة - پھر عتق اس باندی کو ایسی حالت مین ملا کہ وہ باندی ہی - فكذا الطلاق - تو یون ہی طلاق
ف اسکو ایسی حالت مین پہونچی کہ وہ باندی ہی اور دو طلاقین پہونچی ہین - والطلقتان تحرمان الامة حرمة غليظة -
اور دو طلاقین باندی کو بحرمت غلیظہ حرام کردیتی ہین - بخلاف المسئلة الاولی - برخلاف پہلے مسئلہ کے ف کہ اسمین
طلاقین بعد عتق کے پہونچی ہین نہ ساتھ - لانه علق التطليق باعتاق المولی فیقع الطلاق بعد العتق علی ما قررناه
کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو مولی کے آزاد کرنے پر معلق کیا تھا تو پہلے مولی نے آزاد کیا تب طلاق واقع کی چنانچہ ہم تقریر کر چکے
ف کہ اعتاق مولی کے ساتھ یہی معنی کہ اعتاق مولی کے بعد طلاق ہی - خلاصہ یہ کہ اول مسئلہ مین شوہر نے اپنی تعلیق کو مولی
کے فعل اعتاق پر معلق کیا تو پہلے فعل اعتاق موجود ہو تب شوہر کی تعلیق متعلق ہو اور اس مسئلہ دوم مین شوہر و مولی دونون
نے تیسری چیز پر معلق کیا اور وہ کل کے روز کا اول جزو ہی پس جب باندی پر کل کے روز کا یہ وقت آیا اسی وقت شوہر کی تطلیق
اور مولی کا اعتاق ساتھ ہی پہونچا تو باندی مطلقہ و آزادہ ہوگئی - اور باندی مطلقہ دو طلاق سے بالکل محرمہ غلیظہ ہوجاتی ہی
اسی واسطے ہمنے کہا کہ یہ باندی محرمہ غلیظہ ہوجائیگی - بخلاف العدة - برخلاف عدت کے ف کیونکہ عدت بعد طلاق کے
ہوتی ہی اور بعد طلاق کے زمانہ مین وہ بالاتفاق آزادہ موجود ہی تو یہ صورت پیدا ہوئی کہ طلاق دیے جانے کے وقت یہ عورت
باندی تھی اور عدت کے وقت آزادہ ہی تو گیا طلاق کے لحاظ سے عدت بھی دو حیض ہی یا عدت مثل آزادہ کے تین حیض ہی تو جواب
یہ کہ درحقیقت وہ حرہ ہوچکی پس تین حیض ہی - لانه یؤخذ فیها بالاحتیاط - کیونکہ عدت کے بارہ مین احتیاط کو لیا جاوے
ف اور احتیاط یہی کہ تین حیض عدت رکھی جاوے - وكذا الحرمة الغليظة یؤخذ فیها بالاحتیاط - اور یون ہی حرمت
غلیظہ مین احتیاط اختیار کیجاوے ف کیونکہ دو حال سے خالی نہین کہ یا تو دو طلاقین اس عورت کے حق مین حرمت غلیظہ ہوگئی

یا بقول امام محمدؒ نہیں ہوئیں لیکن حرمت غلیظہ ثابت شدہ ہے تو احتیاط یہی ہے کہ وہ بحرمت غلیظہ حرام ہو گئی ہے اور دلیل بھی اسی کو ثابت کرتی ہے۔ ولا وجہ الی ما قال۔ اور جو دلیل امام محمدؒ نے بیان کی اسکی کچھ وجہ نہیں ہے ف کیونکہ خلاصہ انکی دلیل کا یہ ہے کہ شوہر نے تعلیق کو مولی کے اعتاق سے ملایا اور اعتاق و عتق ساتھ ہیں کیونکہ عتق کی علت اعتاق ہے تو اعتاق کے ساتھ ہی عتق پایا گیا تو تعلیق عتق کے ساتھ ہوئی پس طلاق جو بعد تعلیق کے ہے وہ بعد عتق کے ہوئی لیکن اس دلیل میں دھوکا ہو گیا۔ لان العتق لو کان یقارن الاعتاق لانہ علتہ۔ کیونکہ اگر عتق اپنے اعتاق سے مقارن اسوجہ سے ہوا کہ اعتاق اسکی علت ہے۔ فالطلاق ایضا یقارن التطلیق لانہ علتہ۔ تو طلاق بھی اپنی تطلیق سے مقارن ہوگی کیونکہ طلاق کی علت تطلیق ہے ف تو جب تعلیق مقارن عتق ہے تو طلاق بھی مقارن عتق ہے۔ فیقترنان۔ تو طلاق و عتق دونوں مل گئے ف پس اعتاق کے بعد طلاق کہاں ہوئی جیسا تمنے خیال کیا ہے۔

فصل فی تشبیہ الطلاق و وصفہ

یہ فصل طلاق کو تشبیہ دینے اور اسکو وصف کرنے کے بیان میں ہے ف واضح ہو کہ عربی زبان میں کذا عدد کا کنایہ ہے جیسے اردو میں اتنا و اتنی۔ ومن قال لامراتہ انت طالق ہکذا۔ اور جسنے اپنی جورو سے کہا کہ تو طالقہ اتنی ہے۔ یشیر بالابہام والسبابۃ والوسطی۔ اشارہ کرتا ہے اپنے انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی و بیچ کی انگلی کے ساتھ ف یعنی تین انگلیاں اٹھا کر کہا کہ تو اتنی طالقہ ہے۔ فہی ثلث۔ تو تین طلاقیں واقع ہونگی۔ لان الاشارۃ بالاصابع تفید العلم بالعدد فی مجری العادۃ اذا اقترنت بالعدد المبہم۔ کیونکہ جب مبہم لفظ اتنی (یا اتنی) کے ساتھ انگلیوں کا اشارہ ملا دیں تو عادت جاری ہے کہ اس سے شمار کا علم حاصل ہو جاتا ہے ف پس جیسے زبانی الفاظ اسواسطے بنائے گئے ہیں کہ انکے ذریعہ سے دوسرے آدمی کے دل کا مقصد معلوم ہو اسی طرح اشارہ و انگلیوں کا شمار وغیرہ ایسے امور بنائے گئے ہیں جو دوسرے کا مقصد بتلاتے ہیں پس جب آدمی نے کہا کہ اتنی چیز تو کچھ معلوم نہوا کہ کتنی تعداد قصد کرتا ہے اور جب اسنے انگلیوں سے اشارہ کیا تو معلوم ہوا پس جب شوہر نے زوجہ کو کہا تو اتنی طلاق سے طالقہ ہے اور تین انگلیاں اٹھائیں تو معلوم ہو گیا کہ تین طلاق سے طالقہ ہے کیونکہ یہ شمار اس مبہم کا بیان و تفسیر ہے۔ قال علیہ السلام الشہر ہکذا و ہکذا و ہکذا الحدیث۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ یہ مہینہ اتنا و اتنا و اتنا ہے الحدیث ف دونوں ہاتھوں کی انگلیاں تین بار اٹھائیں اور تیسری مرتبہ میں انگوٹھا بند کر لیا یعنی یہ مہینہ ۲۹ ہی کا تھا پس آپ نے دس اور دس اور ۹ کو تین مرتبہ بیان کیا والحدیث فی الصحیحین عن ابن عمرؓ و فی مسلم عن سعد بن مالک و فی المستدرک عن عائشہؓ۔ تو معلوم ہوا کہ انگلیوں کا اشارہ مفید علم ہے۔ وان اشار بواحدۃ فہی واحدۃ وان اشار بالثنتین فہی ثنتان لما قلنا۔ اور اگر اسنے ایک انگلی سے اشارہ کیا ہو تو یہ ایک طلاق ہے اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا تو یہ دو طلاقیں ہیں بدلیل مذکورہ بالا ف رہا یہ کہ اشارہ بلی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے خواہ انگلیوں کے رخ سے ہو خواہ پشت سے ہو یا کھلی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے تو فرمایا۔ والاشارۃ تقع بالمنشورۃ منہا۔ اور اشارہ کھلی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوتا ہے ف یعنی شمار کے لیے کھلی انگلیاں معتبر ہیں۔ وقیل اذا اشار بظہورہا فبالمضمومۃ منہا۔ اور کہا گیا کہ جب انگلیوں کی پشت سے اشارہ کرے تو بلی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوگا ف یعنی جب انگلیوں کی پشت کو عورت کی طرف دے تو جنکو بند کر لیا ہے وہ تعداد طلاق میں معتبر ہیں اور جب انگلیوں کے رخ کو عورت کی طرف کرے تو کھلی انگلیاں معتبر ہیں۔ واذا کان تقع الاشارۃ بالمنشورۃ منہا۔ اور جب کھلی انگلیوں سے اشارہ واقع ہوا ف مثلاً تین کھلی ہوئی اور دو بند تھیں تو ظاہر یہ کہ تین طلاق واقع ہوئیں۔ فلو نوی الاشارۃ بالمضمومتین یصدق دیانۃ لا قضاء۔ پس اگر اسنے کہا کہ میں نے بند انگلیوں سے اشارہ کا قصد کیا تھا تو ازراہ دیانت اسکی تصدیق ہوگی اور قاضی تصدیق نکریگا۔ وکذا اذا نوی الاشارۃ بالکف۔ اور یوں ہی جب اسنے ہتھیلی سے اشارہ کا قصد کیا ف تو بھی دیانۃً تصدیق ہوگی نہ قضاءً۔ حتی یقع فی الاولی ثنتان دیانۃً۔ حتی کہ پہلی صورت میں ازراہ دیانت کے دو طلاقیں واقع ہونگی ف کیونکہ تین کھلی ہیں اور دو بند ہیں اور پہلی صورت یہی کہ اسنے بند انگلیوں سے

اشارہ کا قصد کیا تھا۔ وفی الثانیۃ واحدۃ۔ اور دوسری صورت مین ایک طلاق واقع ہوگی ف یعنی جب اسنے ہتھیلی سے قصد
کیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اگرچہ سب انگلیان کھلی ہون یا بند ہون۔ لانہ یحتملہ لکنہ خلاف الظاہر۔ کیونکہ یہ فعل اس معنی کو محتمل ہی
ولیکن ظاہر کے خلاف ہی اسی واسطے قاضی اتصدیق نکریگا ف مترجم کہتا ہی کہ ہمارے عرف مین بند انگلیون سے اشارہ کرنا کچھ نہین
ہوتا ہی ایسی صورت مین محل تامل ہی۔ پھر یہ سب اس صورت مین کہ اسنے انگلیون سے اشارہ کیا اور زبان سے کہا کہ تو طالقہ اتنی ہی
یعنی اتنی کہکر اشارہ کیا ہو۔ ولو لم یقل ہکذا۔ اور اگر اسنے اتنے کا لفظ نہین کہا ف بلکہ کہا کہ تو طالقہ ہی اور انگلیون سے اشارہ
کیا۔ یقع واحدۃ۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لانہ لم تقترن بالعدد المبہم۔ کیونکہ یہ اشارہ کسی عدد مبہم سے نہین ملا ف
یعنی اتنا یا اتنا کچھ نہین کہا جسکی یہ تفسیر ہو تو اشارہ بیکار رہا۔ فیبقی الاعتبار لقولہ انت طالق۔ تو خالی انت طالق کہنے کا اعتبار
باقی رہا ف جس سے صرف ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہی۔ واذا وصف الطلاق بضرب من الزیادۃ والشدۃ۔ اور اگر طلاق
کو کسی قسم کے وصف زیادتی یا شدت سے وصف کیا ف مثلاً کہا کہ تو طلاق شدیدہ سے طالقہ ہی۔ کان بائنا۔ تو طلاق بائن ہوگی۔
مثل ان یقول انت طالق بائن او البتۃ۔ مثلاً کہے کہ تو طالقہ بائنہ ہی یا تو طالقہ البتہ ہی ف بتہ بمعنی قطع ہی اور یہ دو طرح
ہوتا ہی ایک یہ کہ ایسی ایک یا دو تک طلاق ہو جسمین رجعت کا اختیار نہو لیکن یہ گنجایش ہی کہ پھر دوبارہ نکاح کا عقد باندھے اور دوم
یہ کہ تین طلاق ہوجاوین حتی کہ نکاح بھی نہین کرسکتا جب تک کہ عورت حلالہ نکرے۔ وقال الشافعی یقع رجعیا اذا کان بعد
الدخول۔ اور شافعی رح نے کہا کہ طلاق رجعی واقع ہوگی جبکہ دخول کے بعد ایسا کلمہ ہو۔ لان الطلاق شرع معقبا للرجعۃ
فکان وصفہ بالبینونۃ خلاف المشروع فیلغو۔ کیونکہ طلاق اسی وصف سے مشروع ہوا کہ اسکے پیچھے رجعت ہوسکے تو بائن
سے اس طلاق کو موصوف کرنا خلاف مشروع ہی تو یہ وصف لغو ہوگا۔ کما اذا قال انت طالق علی ان لا رجعۃ لی علیک
جیسے اگر صریح اسنے کہا کہ تو طالقہ ہی اس صورت پر کہ مجھے تجھ پر رجعت کا اختیار نہین ہی ف تو یہ کہنا لغو ہی اور اسکو رجعت کا اختیار
باقی رہیگا اور جب صریح کہنے مین وہ بائنہ نہوئی تو کنایہ سے بھی بدرجہ اولی بائنہ نہوگی۔ ولنا انہ وصفہ بما یحتملہ لفظہ۔ اور ہماری
دلیل یہ ہی کہ اسنے طلاق کو ایسے لفظ سے موصوف کیا جسکو خود طلاق محتمل ہی ف یعنی طلاق خود ایسی چیز ہی کہ وہ درمیان مین بالکل
جدائی ڈالتی ہی۔ الا تری ان البینونۃ قبل الدخول وبعد العدۃ تحصل بہ۔ کیا یہ نہین دیکھتے کہ غیر مدخولہ مین عدت سے پہلے
اور مدخولہ مین عدت کے بعد اسی لفظ طلاق کی وجہ سے بالکل جدائی واقع ہوجاتی ہی ف اور بائن کے یہی معنی ہین تو ظاہر ہوا کہ
جس بات کو طلاق خود محتمل ہی اسی کو اسنے بیان کیا۔ بالجملہ طلاق کے دو محتمل ہین ایک یہ کہ جدائی ظاہر ہوکر پھر وصل ہوجاوے
دوم یہ کہ جدائی ہوکر بالکل علیحدگی ہوجاوے۔ فیکون ہذا الوصف لتعیین احد المحتملین۔ پس طلاق کو بائن سے وصف
کرنا اسکے دو محتمل مین سے ایک کو معین کرنے کے واسطے ہوگا ف لیکن وارد ہوتا ہی کہ جب صریح لفظ سے اسکو معین کرے کہ
مجھے تجھ پر رجعت نہین ہی تو بھی معتبر ہونا چاہیے حالانکہ کچھ اعتبار نہین چنانچہ یہ مسئلہ گزرا۔ اسکا جواب دیا کہ۔ ومسالۃ الرجعۃ ممنوعۃ۔
رجعت والا مسئلہ ممنوع ہی ف یعنی صریح کا بھی اعتبار ہی حتی کہ جب کہا کہ تو طالقہ ہی اس صورت پر کہ مجھے تجھ پر رجعت نہین تو یہ قول معتبر
ہی۔ فتقع واحدۃ بائنۃ اذا لم تکن لہ نیۃ۔ تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی بشرطیکہ اسکی کچھ نیت نہو۔ او نوی الثنتین۔ یا اسنے
دو طلاق کی نیت کی ہو ف تو بھی ایک بائنہ واقع ہوگی۔ اما اذا نوی الثلث۔ اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی ہو ف یعنی
مجھے تجھ پر رجعت نہین اسواسطے کہ بعد تین طلاق کے بغیر حلالہ کے حلال نہین رہتی ہی تو قصد کیا کہ تجھے تین طلاق ہین۔ فثلث لما
مر من قبل۔ تو اس قول سے تین طلاق واقع ہونگی بوجہ اسکے جو سابق مین بیان ہوچکا ف کہ تین طلاق کامل کی نیت بوجہ جنس
ہونے کے لفظ طلاق سے مراد ہونا صحیح ہی اور مترجم نے کچھ اوپر بیان کردیا کہ بائنہ ہوجانا دو طور سے ہی ایک یہ کہ تین طلاق پڑین
مترجم کہتا ہی کہ اگر ہم تسلیم کرین کہ جب اسنے صریح کہا کہ تو طالقہ ہی اس بنا پر کہ مجھے تجھ پر رجعت نہین۔ تو نہین صحیح ہی اسواسطے کہ وہ طلاق

کو بائنہ کر سکتا ہے اور یہ نہیں کر سکتا کہ مطلق طالقہ جسکو شرع نے رجعی رکھا ہے بلکہ غیر رجعی کر دے اور یہاں اسنے مطلق طالقہ کہکر اسکو غیر
رجعی کر دیا۔ ہاں اگر یہ کہتا کہ تو طالقہ بائنہ ہے یا طالقہ البتہ یا طالقہ ثلث ہے پھر کہتا کہ مجھے تجھ پر رجعت نہیں ہے تو صحیح ہوتا فافہم واللہ تعالیٰ
اعلم بالصواب۔م۔ ولو عنی بقولہ انت طالق واحدۃ وبقولہ بائن او البتۃ اخری یقع تطلیقتان بائنتان۔ اور اگر اسنے
انت طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور بائنہ یا البتہ کہنے سے دوسری مراد لی تو دو طلاقیں بائنہ واقع ہونگی۔ لان ہذا الوصف
یصلح لابتداء الایقاع۔ کیونکہ یہ وصف اس لائق ہے کہ اس سے ابتداء سے طلاق واقع کیجاوے ف۔ چنانچہ اگر اول سے
یوں کہے کہ تو بائنہ ہے یا تو البتہ ہے تو عورت پر طلاق واقع ہوگی جیسا کہ حدیث رکانہ بن عبد یزید میں گذرا کہ اپنی جورو کو یہی کہا تھا
کہ تو البتہ ہے اگرچہ مراد یہ لی کہ آخر کار تجھے تین طلاق ہیں اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے قسم لی کہ بالفعل اسنے ایک طلاق مراد
لی ہے پس جب کہا کہ ابھی میں نے صرف ایک مراد لی تو رجعت کا اختیار دیا۔م۔ پھر پہلی رجعی نہیں بلکہ دونوں بائنہ ہونگی۔ وکذا اذا
قال انت طالق افحش الطلاق۔ اور اسی طرح اگر کہا کہ تو طالقہ افحش طلاق سے ہے ف۔ تو بھی عورت کو بائنہ طلاق پڑیگی اور
واضح ہو کہ فحش ہر چیز ہو کہ اپنے اعتدال سے خارج ہو تو طلاق جب اعتدال یعنے رجعی سے خارج ہوئی تو فحش ہو کر بائنہ ہو گئی۔ لانہ
انما یوصف بہذا الوصف باعتبار اثرہ۔ کیونکہ طلاق کو یہ وصف دینا صرف اپنے اثر کے لحاظ سے ہے ف۔ کیونکہ طلاق کا اثر
جدائی مگر ابھی رجعت کے قابل ہے تو جب اسکو افحش کہا تو جدائی اگر حد اعتدال سے خارج کی۔ وہو البینونۃ فی الحال۔ اور وہ
فی الحال قطعی جدائی یعنے بائنہ ہوجانا۔ فصار کقولہ بائن۔ تو گویا یوں کہا کہ تو طالقہ بطلاق بائن ہے ف۔ اگر وہم ہو کہ فاحش یا فحش
حد اعتدال سے خارج ہے اور افحش تو انتہائے درجہ بڑھا ہوا ہے تو چاہیے کہ تین طلاق سے مغلظہ بائنہ ہو۔ جواب یہ کہ کبھی فحش بمعنی
فاحش آتا ہے تو شک ہوا لیکن بائن تو قطعی ہے پس اسی حد تک حکم ہوا۔ یہی اصول الفقہ میں مقرر ہوا ہے بکذا ظہر للمترجم فاحفظہ۔م۔ ایسے ہی
اگر کہا کہ تو طالقہ بطلاق اخبث یا بدتر یا بہت بلند یا بہت موٹی یا بہت قبتی یا بہت چوڑی یا بہت بڑی ہے تو سب میں ایک طلاق
بائن ہوگی۔ سغ۔ چنانچہ مصنف رحمہ نے ذکر فرمایا۔ وکذا اذا قال اخبث الطلاق او اسوءہ۔ لما ذکرنا۔ اور یوں ہی جب
کہ تو طالقہ بہت خبیث طلاق یا بدتر طلاق کے ساتھ ہے تو ایک بائنہ ہوگی بوجہ مذکورہ بالا ف۔ کہ ایسے وصف سے فی الحال اثر طلاق
یعنی جدائی واقع ہونے کا قصد ہوتا ہے اور یہی بائن کے معنی ہیں۔ وکذا اذا قال طلاق الشیطان او طلاق البدعۃ۔ اور
یوں ہی جب کہا کہ تو طالقہ بطلاق شیطان یا طلاق بدعت ہے تو بھی ایک بائنہ ہوگی۔ لان الرجعی ہو السنۃ فیکون البدعۃ و
طلاق الشیطان بائنا۔ کیونکہ طلاق سنت تو صرف رجعی طلاق ہے تو طلاق بدعت اور طلاق شیطان یہی بائنہ طلاق ہوئی۔ وعن
ابی یوسف فی قولہ انت طالق للبدعۃ لایکون بائنا الا بالنیۃ۔ اور ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ جب کہا کہ تو طالقہ
بدعت ہے تو یہ بائنہ طلاق نہوگی مگر نیت کے ساتھ۔ لان البدعۃ قد تکون من حیث الایقاع فی حالۃ الحیض۔ کیونکہ طلاق بدعت
کبھی حالت حیض میں طلاق واقع کرنے سے ہوجاتی ہے ف۔ حالانکہ وہ طلاق رجعی ہوتی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ
عنہما کا یہی واقعہ تھا جسمیں حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم نے رجعت کرنے کا حکم فرمایا تھا۔م۔ فلا بد من النیۃ۔ تو نیت ہونا ضروری
ہے ف۔ کہ جب اس بدعت سے بائن کی نیت ہو یا اگر طلاق میں بدعت کی نیت ہو تو بائنہ ہوگی پس اگر کچھ نیت نہو تو طلاق رجعی واقع
ہوگی۔ فافہم۔م۔ وعن محمد انہ اذا قال انت طالق للبدعۃ او طلاق الشیطان یکون رجعیا۔ اور امام محمد سے نوادر میں
روایت ہے کہ جب اسنے کہا کہ تو طالقہ بدعت یا بطلاق شیطان ہے تو رجعی طلاق ہوگی ف۔ تو امام محمد نے طلاق بدعت میں ابو یوسف
سے اتفاق کیا اور طلاق شیطان کو بھی خارج کیا۔ لان ہذا الوصف قد یتحقق بالطلاق فی حالۃ الحیض۔ کیونکہ یہ وصف تو
حالت حیض میں طلاق دینے سے ثبوت ہوجاتا ہے ف۔ کیونکہ حالت حیض میں جان بوجھکر طلاق دینا معصیت و اتباع شیطان ہے
تو وہ طلاق الشیطان و بدعت ہوگئی۔ فلا یثبت البینونۃ بالشک۔ تو مشکوک ہونے کی وجہ سے بائنہ ہونا ثبوت نہیں ہوگا۔ ف۔

کیونکہ اسکے قول کا مصداق اصلاح ہوجائیگا کہ عورت جس وقت حیض سے ہو تو اسکی کہی ہوئی طلاق اسپر واقع ہو۔ یا طلاق بدعت طلاق
شیطان ہوگئی۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ اگر نیت بائنہ ہو تو بائنہ ہوگی۔ جیسا کہ قول ابو یوسف ہے اور یہی احق للفتوی ہے واللہ تعالے
اعلم۔ م۔ **وکذا اذا قال کالجبل۔** اور یونہی جب کہا کہ تو طالقہ مانند پہاڑ کے ہے ف۔ یعنی طلاق مانند کوہ تو بائنہ ہوگی۔
لان التشبیہ یوجب زیادۃ لامحالۃ۔ کیونکہ پہاڑ سے تشبیہ دینا لامحالہ زیادتی کو موجب ہے ف۔ پھر زیادتی یا تو ذات میں
ہو یعنی طلاقیں تین کرو یا کمتر درجہ یہ کہ وصف میں زیادتی کرو اور اصول کے موافق یہی متعین ہے چنانچہ فرمایا۔ **وذلک باثبات
زیادۃ الوصف۔** اور یہ اسی طور سے کہ وصف میں زیادتی ثابت کیجاوے ف۔ یعنی طلاق کا وصف جدائی رجعی تھا اسمین زیادتی
یہ کہ جدائی بائنہ ہوگئی۔ **وکذا اذا قال مثل الجبل۔** اور یونہی جب کہا کہ مثل پہاڑ ف۔ یعنی تو پہاڑ کے مثل طلاق سے طالقہ
ہے کیونکہ حقیقی معنی مثل کے نہیں ممکن کیونکہ پہاڑ ایک چیز عینی محسوس ہے اور طلاق ایک لفظ ہوتی ہے تو مثل کہنا کہ یہاں مانند و
مشابہ بھی صرف زیادتی کی راہ سے ہو سکتا ہے۔ اور یہ وصف میں متعین ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ زیادتی کے سوائے بھی مشابہت ہو سکتی ہے۔
مثلاً جیسے پہاڑ یہاں سے وہاں تک سب ایک چیز ہے اسی طرح سے طلاق واحد ہے لہذا لکھا کہ۔ **وقال ابو یوسف یکون رجعیا
لان الجبل شئی واحد فکان التشبیہ بہ فی توحدہ۔** اور ابو یوسف نے کہا کہ طلاق رجعی ہوگی کیونکہ پہاڑ ایک چیز ہے تو پہاڑ
کے ساتھ تشبیہ صرف طلاق کے اکیلے ہونے میں ہوئی ف۔ اور شاید مراد یہ کہ جب اس شخص نے کچھ نیت نہیں کی تو حاکم شرع اسکے
تشبیہ کے وجود دیکھے اور ظاہر ہے کہ جیسے پہاڑ کے ساتھ زیادتی میں مشابہت ہے اسی طرح ایک فرد ہونے میں ہے تو کمتر درجہ یہ کہ
ایک فرد میں مشابہت لی پس طلاق رجعی ہوئی اور اگر اسنے کہا کہ میری نیت طلاق بائنہ تھی یا کہا کہ میں نے سختی و زیادتی میں
مشابہت لی ہے تو بائنہ ہوجائیگی۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ حاکم شہید رح کی کتاب کافی میں جو منجملہ کتب ظاہر الروایۃ کے ہے لکھا کہ اگر
کہا کہ تو طالقہ اکثر الطلاق ہے تو تین طلاقیں ہیں اور حکم میں قاضی تصدیق نکریگا جبکہ کہے میری مراد ایک طلاق تھی۔ مع۔ اور اگر
زن کا دعوی کرے تو تصدیق ہونا چاہیے۔ م۔ اور اگر کہا کہ اکمل الطلاق یا اشہر الطلاق ہے تو ایک رجعیہ ہے اور اگر کہا کہ تو طالقہ
بطلاق جسکا طول اتنا اور عرض اتنا ہے تو ایک بائنہ ہے اور تین طلاقیں نہونگی اگرچہ نیت کی ہو۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ احسن الطلاق
وخیر الطلاق واعدل الطلاق وافضل الطلاق ہے تو ایک طلاق بروقت سنت بروجہ سنت ہے اور اگر تین کی نیت ہو تو تینوں بطریق سنت
اپنے اپنے وقت پر ہیں۔ اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ اگر کہا کہ تو طالقہ بطلاق حسنہ یا جمیلہ تو طلاق رجعی ہے اگر حالت حیض میں دی ہو۔
تو اور ابن سماعہ میں ہے کہ تو طالقہ اقبح الطلاق ہے تو ابو یوسف کے نزدیک رجعی وامام محمد کے نزدیک بائنہ ہے اور تین کی نیت بھی جائز
ہے۔ مع۔ **ولو قال لہا انت طالق اشد الطلاق۔** اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ اشد الطلاق ہے۔ **او کالف۔** یا مانند ہزار کے
او ملاء البیت۔ یا بھر گھر ہے۔ **فہی واحدۃ بائنۃ۔** تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے۔ **الا ان ینوی ثلثا۔** مگر آنکہ مرد نے تین طلاق کی نیت
کی ہو ف۔ تو تین طلاقیں واقع ہونگی۔ ف۔ پس یہاں تین لفظ ہیں اول اشد طلاق۔ دوم کالف مانند ہزار۔ سوم گھر بھر کی۔
اما الاول فلانہ وصفہ بالشدۃ۔ اول یعنی اشد میں یہ حکم اسواسطے کہ اسنے طلاق کو شدت کا وصف کیا ف۔ پس لغت عرب
میں شدت کے معنی مضبوطی و محکمی کے ہیں پس طلاق شدیدہ کے معنی طلاق۔ مضبوط و محکم۔ **وہو البائن۔** یہی طلاق بائن ہے۔ **لانہ
لایحتمل الانتقاض والارتفاض۔** کیونکہ وہ قابل ٹوٹنے اور چھوٹنے کے نہیں ہوتی ہے۔ **اما الرجعی فیحتملہ۔** اور رجعی طلاق قابل
ٹوٹنے کے ہوتی ہے ف۔ کیونکہ اسمیں جدا کیا پھر چاہا رجوع کرلیا۔ تو خالی رجعی پر کفایت نہوگی اور اس سے معلوم ہوا کہ مدار اسکا
اسی معنی پر ہے کہ وہ ٹوٹنے کے قابل نہو۔ تو تین طلاقیں بھی بدرجۂ کامل ایسی ہی ہیں بلکہ انہیں تو حلالہ ضرور ہے لہذا یہاں تین طلاقوں
کی نیت بھی صحیح ہے اگر کہو کہ کیونکر صحیح ہوگی جبکہ لفظ مفرد ہے۔ جواب یہ کہ۔ **انما تصح نیۃ الثلث لذکرہ المصدر۔** تین طلاقوں کی
نیت اسی وجہ سے صحیح ہوئی کہ اسنے لفظ مصدر ذکر کیا ہے ف۔ یعنی اشد الطلاق۔ میں طلاق مذکور ہے فعلی ہذا اگر یوں کہا ہو کہ تو طالقہ

شدیدہ ہو تو صرف ایک بائنہ واقع ہونا چاہیے اور تین کی نیت صحیح نہو۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مطلقہ شدیدہ کی دو صورتین ہین ایک اعلی درجہ
جبکہ مغلظہ بسہ طلاق ہوا اور ایک ادنی درجہ جبکہ بائنہ بیک طلاق ہو۔ پس جب کلام مطلقہ شدیدہ یا اشد الطلاق دو صورتون کو محتمل ہوا اور
ایک ادنی درجہ ہو کہ اس سے کم نہین ہو سکتا تو یہی متعین ہو اور اگر اسنے اعلی کی نیت بیان کی تو وہ بھی صحیح ہو فافہم۔ م۔ یہ تو لفظ اول
کا بیان تھا۔ واما الثانی۔ رہا بیان دوم ف یعنی مانند ہزار۔ فلانہ قد یراد بہذا التشبیہ فی القوۃ تارۃ وفی العدد
اخری۔ تو اسوجہ سے کہ مراد ایسے قول سے کبھی تو قوت مین تشبیہ ہوتی ہو اور کبھی عدد مین تشبیہ ہوتی ہو ف قوت کی مثال یہ کہ۔
یقال ہو الف رجل۔ بولتے ہین کہ یہ مرد ہزار مرد ہو۔ و یراد بہ القوۃ۔ اور اس سے مراد یہ کہ ہزار کے برابر قوی ہو ف اور عدد
کی تشبیہ تو ظاہر ہو پس نوضکہ تو طالقہ مانند ہزار ہو اسمین دو نون احتمال ہین اول یہ کہ تجھے قوی طلاق ہو۔ اور دوم یہ کہ تیری طلاق بہت کثیر
مانند ہزار کے ہو۔ فیصح نیۃ الامرین۔ تو دونون کی نیت صحیح ہو سکتی ہو ف پس اگر اسنے کہا کہ میری نیت یہ کہ قوی طلاق ہو تو ایک
طلاق بائنہ واقع ہوگی جو ایسی قوی ہو کہ ٹوٹ نہین سکتی۔ کیونکہ طلاق جب بائنہ واقع ہو تو اس سے رجعت کا اختیار نہین ہو تو معلوم ہوا
وہ طلاق کی جدائی مین قوی ہو۔ اور اگر اسنے کہا کہ میری مراد کثرت مانند ہزار تھی تو تین طلاقین واقع ہونگی۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ
نیت ہو۔ م۔ وعند فقد انہا۔ اور نیت کچھ نہونے کے وقت۔ یثبت اقلہما۔ دونون مین سے کمتر کا ثبوت ہوگا ف اور وہ
ایک طلاق بائنہ ہو کیونکہ اس سے کم کا احتمال نہین تو یہ قطعی ہو اور تین طلاق سے مغلظہ ہونا مشکوک ہو۔ وعن محمد انہ تقع الثلث عند
عدم النیۃ لانہ عدد فیراد بہ التشبیہ فی العدد ظاہراً۔ اور امام محمد سے نوادر مین روایت ہو کہ کچھ نیت نہونے کی صورت مین
تین طلاق واقع ہونگی کیونکہ ہزار تو عدد ہو پس ظاہر یہ کہ عدد مین تشبیہ مراد ہو ف اور خلاف ظاہر یہ کہ قوت مین تشبیہ مراد ہو لیکن
ظاہر پر عمل واجب ہو جب تک کوئی مانع نہو پس تین طلاق ہونگی۔ کما اذا قال انت طالق کعدد الف۔ جیسے کسی نے کہا کہ
تو طالقہ مانند عدد ہزار کے ہو ف تو بالاتفاق تین طلاقین واقع ہوتی ہین اسی طرح ظاہر تشبیہ عدد مین کہ تو طالقہ مانند ہزار ہو یہی حکم
ہوگا۔ یہ تو لفظ دوم کا بیان تھا۔ اما الثالث۔ رہا لفظ سوم ف گھر بھر طلاق۔ فلان الشئی قد یملأ البیت لعظمہ فی نفسہ وقد
یملأ لکثرتہ۔ تو ایک بائنہ یا تین طلاقون کی نیت اسواسطے صحیح ہو کہ کبھی تو ایک چیز تمام کوٹھری کو بھر لیتی ہو اس جہت سے کہ وہ چیز اپنی
ذات سے بہت بڑی ہو اور کبھی بوجہ اپنی کثرت کے کوٹھری کو بھرتی ہو ف تو محتمل ہوا کہ ایک ہی چیز بہت بڑی مراد ہو یا کثرت مراد
ہو۔ فای ذلک نوی صحت نیتہ۔ تو دونون مین سے جسکی نیت ہو صحیح ہو ف پس اگر ایک ہی بہت بڑی مراد ہو تو وہ ایک طلاق
بائنہ ہو اور اگر کثرت مراد ہو تو تین طلاقین ہین۔ کیونکہ بھر پور کا لحاظ کرکے یہ گنجایش نہین کہ تین سے کم لیجاوین اسواسطے کہ بھر پور
طلاقین تو تین ہین۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ نیت بڑائی یا کثرت کی ہو۔ وعند انعدام النیۃ تثبت الاقل۔ اور نیت نہ ہونے
کی صورت مین جو کمتر ہو وہ ثابت ہوگی ف یعنی تین طلاق مغلظہ سے کمتر ایک طلاق بائنہ ضرور ثابت ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ مذکورہ بالا
صورتون مین تشبیہ شدیدہ یا عظیم یا کثیر وغیرہ سے تھی اور اگر تشبیہ اسنے ضعیف یا حقیر یا قلیل سے دی تو کیا حکم ہوگا۔ پس اسکی جزئیات
بیان کرنے مین بہت طول کلام ہو لہذا امام مصنف رح نے رجوع کیا اور ایک کلیہ قاعدہ امام ابو حنیفہ و انکے اصحاب کا موافق اختلافات
اجتہاد کے بیان کر دیا جس سے ان صورتون کا حکم ہر ایک کے اجتہاد پر نکالنا آسان ہو جاوے۔ ثم الاصل عند ابی حنیفۃ رح
پھر قاعدہ کلیہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ہو کہ۔ انہ متی شبہ الطلاق بشئی یقع بائنا ای شئی کان المشبہ بہ۔ جب اسنے طلاق
کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ کیا تو طلاق بائن واقع ہوگی خواہ مشبہ بہ یعنی جس سے تشبیہ دی ہو کوئی چیز ہو ف صفات خود عظیم و کثیر
وغیرہ ہو یا حقیر و قلیل وغیرہ ہو۔ ذکر العظم اولم یذکر۔ خواہ اسنے بڑائی کو بیان کیا ہو یا نکیا ہو ف یعنی خواہ کہا ہو کہ تجھے طلاق
مثل بزرگی پہاڑ کے یا تجھے طلاق مثل بڑائی چیونٹی کے سر کے ہو یا بڑائی و بزرگی کا نام نہ لیا صرف مثل پہاڑ یا مثل سر چیونٹی کے کہا
خواہ وہ چیز لوگون مین بڑی گنی جاتی ہو یا نہین۔ لما مر ان التشبیہ یقتضی زیادۃ وصف۔ اسکی وجہ وہ ہو جو سابق مین

گوری کہ تشبیہ دینا ضرور ایک وصف بڑھانے کو مقتضی ہے ف۔ پس تشبیہ سے پہلے طلاق کی جو حالت تھی اس سے بڑھنا چاہیے
وہ پہلے کی حالت یہ کہ طلاق رجعی تھی اور اس سے بڑھنا یہی کہ بائنہ ہو یا مغلظ ہو جاوے تو لامحالہ بائنہ سے کمتر نہوگی۔ وعند ابی یوسف
ان ذکر العظم یکون بائنا والافلا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر اسنے بزرگی کو ذکر کیا ہو تو طلاق بائنہ ہوگی ورنہ نہیں۔ ای شیٔ
کان المشبہ بہ۔ چاہے مشبہ بہ کوئی چیز ہو ف۔ حتی کہ اگر کہا کہ تجھے چیونٹی کے سر کی بڑائی کے مانند طلاق ہے تو طلاق بائنہ واقع
ہوگی پس تشبیہ اگرچہ چیونٹی کے سر سے ہے مگر بڑائی و بزرگی کو ذکر کیا۔ الغرض لفظ بزرگی کے معنی میں ضرور ساتھ ہے۔ لان التشبیہ
قد یکون فی التوحید علی التجرید۔ کیونکہ تشبیہ کبھی فقط اکیلا فرد ہونے میں بنا بر تجرید کے ہوتی ہے ف۔ مثلاً پہاڑ سے تشبیہ دی
اور مقصود یہ کہ جیسے نیچے سے اوپر تک پہاڑ سب ایک فرد ہے اسی طرح میری طلاق بھی ایک فرد ہے۔ پھر پہاڑ میں اگرچہ بزرگی بھی موجود
تھی اس سے تجرید کرلی یعنے جس خیال سے تشبیہ دی اسوقت لحاظ میں پہاڑ کو بزرگی اور سختی و دیگر اوصاف سے مجرد اور خالی
خیال کر کے صرف ایک فرد کے لحاظ سے تشبیہ دی۔ اور ایک فرد ہونے میں کوئی وصف نہیں بڑھا تو بزرگی کا ذکر ضرور ہے۔ اما ذکر
العظم فللزیادۃ لامحالۃ۔ مگر بزرگی کا ذکر تو لامحالہ زیادتی کے واسطے ہوگا ف۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ ایک فرد کی تشبیہ میں کوئی وصف
بیان کا ملحوظ نہونا معلوم مگر یہ تشبیہ تو موجود ہے ورنہ طلاق اور پہاڑ کا ذکر ایک ہو جائیگا تو لامحالہ کہا جاوے کہ نہیں بلکہ طلاق کو تشبیہ
دینا مقصود ہے اور یہ تشبیہ اس طلاق پر زائد ہوگئی۔ فافہم۔ م۔ وعند زفر رح ان کان المشبہ بہ مما یوصف بالعظم
عند الناس یقع بائنا۔ اور زفر رح کے نزدیک جس چیز سے طلاق کو تشبیہ دی اگر وہ ایسی چیز ہو جو لوگوں کے نزدیک بزرگی
سے موصوف ہو (جیسے پہاڑ) تو طلاق بائنہ واقع ہوگی ف۔ قاضی یہی حکم کریگا اگرچہ اس شخص نے اسکو چھوٹا و حقیر سمجھا ہو۔
والا فہو رجعی۔ اور اگر یہ چیز جس سے تشبیہ دی لوگوں میں بزرگ نہ کہلاتی ہو تو اسکی تشبیہ سے طلاق رجعی رہیگی ف۔
لیکن یہ کہنا لازم ہوگا کہ طلاق دینے والے نے تشبیہ دینا ایک لغو کلام کیا جسکا کچھ فائدہ نہیں ہے۔ حالانکہ فائدہ پر محمول کرنا اصل ہے
علاوہ اسکے طلاق کو ایک وصف تشبیہ کا ضرور حاصل ہوا حتی کہ کہا جاوے کہ اس مرد نے ایسی طلاق دی جو طلاق مشبہ ہے پھر بھی
مفتی مرحوم نے رایگان کردی۔ غفر اللہ تعالیٰ لنا و لہ بفضلہ العمیم وہو ارحم الراحمین۔ پھر سب تو بیان کیا اور شاگرد ارشد جناب
امام محمد کا کچھ ذکر نہیں تو بات یہ کہ۔ قیل محمد مع ابی حنیفۃ رح وقیل مع ابی یوسف رح۔ بعض مشائخ نے کہا کہ امام محمد اپنے
استاد امام اجل ابو حنیفہ رح کے ساتھ ہیں یعنی جو امام رح کا قول وہی امام محمد کا قول ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اپنے بڑے بھائی
امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں ف۔ قول دوم اظہر ہے۔ بیانہ فی قولہ مثل راس الابرۃ مثل عظم راس الابرۃ مثل الجبل مثل
عظم الجبل۔ اس اختلاف کا ظہور اس قول میں کہ تو طالقہ مثل سوئی کے سر کے یا مثل بڑائی سوئی کے سر کے ہے یا مثل پہاڑ کے
یا مثل بڑائی پہاڑ کے ہے ف۔ ان دونوں مثالوں میں ان چاروں ائمہ کے اقوال جمع ہیں اسطرح کہ جب اسنے کہا کہ تو طالقہ
مثل سوئی کے سر کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بائن ہے اور ابو یوسف و زفر رح کے نزدیک رجعی ہے۔ اور جب کہا کہ سر سوئی
کے بڑائی کے مثل تو طالقہ ہے تو اسنے بڑائی کا لفظ ذکر کیا پس ابو حنیفہ و محمد و ابو یوسف سب کے نزدیک طلاق بائن ہے اور زفر کے نزدیک
رجعی کیونکہ سر سوزن لوگوں میں بزرگ نہیں کہلاتی ہے۔ اور جب کہا کہ تو طالقہ مثل پہاڑ کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد و زفر رح کے نزدیک
بائن ہے اور ابو یوسف کے نزدیک رجعی کیونکہ شاید تشبیہ فقط ایک فرد ہونے میں ہو۔ اور جب کہا کہ تو طالقہ مثل بزرگی پہاڑ کے
ہے تو سب کے نزدیک طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو صرف تشبیہ سے بائنہ ہوگئی اور زفر رح کے نزدیک پہاڑ
کہنے سے کیونکہ یہ لوگوں میں بڑا جسم کہلاتا ہے اور ابو یوسف کے نزدیک بزرگی میں تشبیہ صریح ہے۔ م ع۔ اور یہ سب اسوقت ہے کہ
اسکی کچھ نیت نہو اور اگر اسنے تین طلاقوں کی نیت کی تو صحیح ہے اور منتقی میں ہے کہ تو طالقہ مثل برف کے ہے امام ابو حنیفہ کے
نزدیک بائنہ ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر سپیدی میں مشابہت لی تو رجعی ہے اور اگر سردی میں تو بائنہ ہے۔ اس مسئلہ سے ظاہر ہوا

کہ امام مصنف نے جو ابو یوسف کے واسطے اصل بیان کی اسمین کچھ بڑائی یا بزرگی کی خصوصیت نہین بلکہ مقصود یہ کہ زیادتی کا تذکرہ کیا جاوے جیسے مسئلہ برف مین ہی اور اسی طرح جو امام ابو حنیفہ رح کے واسطے اصل بیان کی کہ تشبیہ دینے سے طلاق بائنہ ہوجائیگی اس سے یہ مراد نہین کہ مثلاً کہے تو طالقہ مثل طلاق سنت یا مثل طلاق عدل یا مثل طلاق احسن ہی تو ایسی تشبیہ سے بائنہ ہوجانا بہت بعید ہی کذا فی الفتح - مین کہتا ہون اسمین کچھ شک نہین بلکہ کافی الحاکم اور مختصر الطحاوی مین ایسی صورت مین مصرح ہی کہ طلاق بطور سنت بوقت سنت واقع ہوگی چنانچہ سابق مین عینی رح سے منقول ہوچکا فتذکر - م **ولو قال انت طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة فهي واحدة بائنة** - اور اگر اسنے کہا کہ تو طالقہ تطلیقہ شدیدہ یا عریضہ یا طویلہ ہی تو یہ ایک طلاق بائنہ ہی - **لان ما لا يمكن تداركه يشتد عليه وهو البائن** - کیونکہ جس طلاق کا تدارک ممکن نہو وہی شوہر کے اوپر سخت ہوگی اور ایسی طلاق تو بائنہ ہی ف پس بائنہ واقع ہوگی - **وما يصعب تداركه يقال لهذا الامر طول وعرض** - اور جس امر کا تدارک دشوار ہو اسکو کہتے ہین کہ یہ لنبا چوڑا کام ہی ف تو وہ بھی مانند بائن کے ہوگیا پس بائنہ واقع ہوگی - **وعن ابي يوسف انه يقع بها رجعية لان هذا الوصف لا يليق به فيلغو** - اور ابو یوسف سے نوادر مین روایت ہی کہ ایسے کلمات سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ طلاق کے واسطے ایسا وصف لائق نہین تو وصف لغو ہوا ف خالی طلاق واقع ہوئی اور وہ رجعیہ ہوتی ہی - لیکن ظاہر مذہب وہ ہی جو امام مصنف نے ان صورتون کے واسطے اصل شروع کی کہ اذا وصف الطلاق بضرب من الزیادۃ والشدۃ کان بائنا الخ - یعنی جب طلاق کو کسی قسم کی زیادتی یا شدت سے وصف کرے تو طلاق بائنہ واقع ہوتی ہی اور اسکی مثال مین طلاق بائن وافحش الطلاق واخبث الطلاق وطلاق الشیطان وطلاق مانند کوہ واشد الطلاق ومانند ہزار وتطلیقہ شدیدہ وطلاق طویل عریض تک صورتین ذکر کین تو ہر ایک صورت مین بائنہ واقع ہوگی - **ولو نوى الثلث في هذه الفصول صحت نيته لتنوع البينونة على ما مر والواقع بها بائن** - اور اگر اسنے ان سب صورتون مین تین طلاقون کی نیت کی تو اسکی نیت صحیح ہوگی کیونکہ بائن ہونا دو قسم پر ہی (یک طلاق بائنہ یا سہ طلاق) چنانچہ گزرا اور تین طلاقون سے بھی بائن ہی واقع ہوتی ہی ف تو بدون نیت کے جو کمتر ہی یعنی یک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور جب اسنے تین طلاقون کی نیت کی تو اسکی نیت پر بائنہ مغلظہ واقع ہوگی - یہی صدر شہید رح نے ذکر فرمایا ہی - اور رازی نے لکھا کہ اخیر صورت مین جب کہا کہ تو طالقہ تطلیقہ شدیدہ ہی تو اسمین تطلیقہ واحدہ کے معنی حاصل ہین پس شمس الائمہ رح کے نزدیک تین طلاقون کی نیت صحیح نہین ہی اور یہی تطلیقہ طویلہ وعریضہ مین ہی اور اسی کو اختیار کرکے کہا کہ صحیح یہ کہ اسمین تین کی نیت نہین صحیح ہی - غایۃ البیان مین کہا کہ یہی اصح ہی کیونکہ لفظ جب وحدت کے واسطے متعین ہی تو احتمال نہ رہا پس بغیر محل مین نیت ثلث نہین صحیح ہی - کما فی الفتح والعینی - پھر عینی رح نے جواب دیا کہ لفظ مین ایک ہی طلاق ہی لیکن طویل وعریض کے وصف سے تین طلاقین نکالی گئین - مترجم کہتا ہی کہ یہ جواب بالکل ساقط ہی کیونکہ طول وعرض تنہا قابل طلاق نہین تو تعداد طلقات نائد نہین ہوسکتی بلکہ وصف بائنہ ہونے کا بڑھ جائیگا بخلاف بائنہ کے کہ وہ تنہا طلاق ہی - ہان جواب یہ ہی کہ تطلیقہ مصدر ہی اور مصدر جنس ہی اور اسمین تاے وحدت کچھ منافی نہین تو تین طلاقین جنس کامل ہی یعنی وہ ایک فرد ہی تو معنی یہ ہوے کہ مجھے تطلیقہ کا وہ فرد جو تین طلاق ہی اور یہ معنی ابتداے شرح جامی مین الکلمہ کے تا کے واسطے مصرح ہین پس صواب وہی جو امام مصنف نے ذکر کیا ہی -

فصل في الطلاق قبل الدخول

- یہ فصل عورت کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بیان مین ہی ف معلوم ہو کہ غیر مدخولہ پر عدت نہین تو اسکی طلاق بائنہ ہو جاتی ہی جیسے مدخولہ کی طلاق بعد عدت گزرنے کے بائنہ ہوتی ہی **واذا طلق الرجل امرأته ثلثا قبل الدخول بها** - اور جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے ساتھ دخول سے پہلے تین طلاقین دین ف یعنی اگر تینون طلاقین مجموعہ بطور بدعت کے ایکبارگی سے دیدین - **وقعن عليها** - تو اسپر سب واقع ہو جائینگی ف اور اسکا یا نہ ہوگا

لہ بدون حلالہ دوسرے شوہر کے اس عورت سے نکاح جدید نہین کر سکتا - **لان الواقع مصدر محذوف** - کیونکہ واقع محذوف مصدر ہو ف اگرچہ ظاہر لفظ یہ کہ انت طالق ثلثا - تو طالق ثلث ہے - **لان معناہ طلاقا ثلثا** - کیونکہ اسکے معنی یہ ہین کہ انت طالق طلاقا ثلثا ف تو طلاقا مصدر مفعول مطلق ہے اور ثلثا اسکی صفت ہے - **علی ما بیناہ** - چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے ہین - **فلم یکن قولہ انت طالق ایقاعا علیحدۃ** - تو اسکا یہ قول کہ انت طالق - کچھ علیحدہ ایقاع طلاق نہین ہے ف تاکہ کہا جاوے کہ انت طالق سے ایک طلاق پڑکر بائنہ ہوگئی پھر ثلثا کہنا بیکار ہوا بلکہ مفعول مطلق سے طلاق پڑی اور وہ تین طلاقین ہین - **فیقعن جملۃ** - تو سب طلاقین یکبارگی واقع ہوگئین ف اور اسمین کچھ مشکل نہین کیونکہ علیحدہ علیحدہ واقع کرنے مین یہ تعذر ہے کہ اول طلاق سے بائنہ ہوگئی پھر دوسری کیونکر واقع ہو - اگر کہو کہ انت طالق علیحدہ ہے اور طلاقا ثلثا علیحدہ تو جواب یہ کہ یہی جملہ جب مدخولہ مین بولا جاوے تو بالاتفاق تین طلاقین پڑجاتی ہین پھر اگر انت طالق علیحدہ ہو تو لازم آوے کہ چار طلاقین ہین قطع نظر اسکے کہ مفعول مطلق اپنے فعل کا مصدر ہوتا ہے یعنی جملہ کے فعل سے یہی مراد ہوتا ہے پس علیحدہ نہین ہو سکتا تو لا محالہ غیر مدخولہ پر یکبارگی سب واقع ہوجاوینگی - **فان فرق الطلاق** - اور اگر اسنے طلاق کو متفرق کیا ف یعنی تینون طلاقون کو متفرق دینا چاہا - **بانت بالاولی ولم تقع الثانیۃ والثالثۃ** - تو اول طلاق سے وہ بائنہ ہوگئی اور دوسری و تیسری واقع نہوگی - **وذلک مثل ان یقول انت طالق طالق طالق** - اور متفرق کی مثال یہی ہے کہ کہے تو طالقہ طالقہ طالقہ ہے - **لان کل واحد ایقاع علیحدۃ** - کیونکہ انمین سے ہر ایک لفظ طالق علیحدہ ایقاع ہے - **اذ لم یذکر فی آخر کلامہ ما یغیر صدرہ** - کیونکہ اسنے اپنے کلام کے آخر مین ایسا کوئی کلمہ نہین ذکر کیا جو اول کلام کو بدل ڈالے - **حتی یتوقف علیہ** - حتی کہ واقع ہونا اس امر پر متوقف ہوجاوے ف جیسے کہا کہ تو طالقہ طالقہ طالقہ ہے اگر تو اس گھر مین جاوے - چونکہ آخر مین شرط ذکر کی تو یہ معنی نہین رہے کہ تجھے مین نے ایک طلاق دوسری طلاق تیسری طلاق فی الحال دیدی بلکہ یہ معنی ہوگئے کہ اگر تو اس گھر مین جاوے تو مطلقہ ہوگی - اسی طرح تو طالقہ طالقہ طالقہ مجموعی ہے کیونکہ مراد یہ ہوئی کہ انت مطلقۃ طلاقا ثلثا تو یہ پہلی صورت ہوگئی - اور جب اسنے کوئی کلمہ ایسا نہین کہا تو طالقہ یعنے تجھمین صفت طالقہ ہے - اسیطرح دوسری طالقہ سے دوسری صفت اور تیسری طالقہ سے تیسری صفت ہے پس ہر ایک سے فی الحال طالقہ کرنا مراد ہے - **فیقع الاولی فی الحال** - تو پہلی تطلیقہ فی الحال واقع ہوگی ف پس وہ بائنہ ہوگئی - **فتصادفہا الثانیۃ وہی بائنۃ** - پھر دوسری اسکو ایسی حالت مین پہونچی کہ وہ بالکل منقطع ہے ف تو کچھ واقع نہوگی کیونکہ طلاق واقع ہونے مین یہ شرط ہے کہ زوجیت کا لگاؤ قائم ہو - لہذا اگر کسی اجنبیہ عورت کو تین طلاقین دین پھر اسیوقت اس سے نکاح کر لیا تو صحیح ہے - **وکذا اذا قال انت واحدۃ وواحدۃ وقعت واحدۃ** - اور اسی طرح اگر عورت کو کہا کہ تو واحدہ اور واحدہ ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی - **لما ذکرنا انہا بانت بالاولی** - کیونکہ ہم ذکر کر چکے کہ وہ پہلی طلاق سے بائنہ ہوگئی - **ولو قال لہا انت طالق واحدۃ** - اور اگر شوہر نے جورو کو کہا کہ تو طالقہ واحدہ ہے - **فماتت قبل قولہ واحدۃ** - مگر عورت اسکے واحدہ کہنے سے پہلے مرگئی ف یعنی مرد کا واحدہ کہنا عورت کے مرنے کے بعد واقع ہوا تو کیا وہ مطلقہ مری یا نہین تو وہم ہوتا ہے کہ انت طالق - تو طالقہ - اسی قدر سے اسپر طلاق ہو چکی لیکن یہ غلط ہے اسواسطے کہ تمام کلام تو انت طالق واحدہ تک ہے اور اصل یہ کہ انت طالق طلاقا واحدۃ پس اگر خالی انت طالق کہنا تو واقع ہوجاتی اور یہان واقع نہوگی - **کان باطلا** - یہ کلام رائگان گیا - **لانہ قرن الوصف بالعدد** - کیونکہ اسنے طالق وصف کو عدد سے ملانا چاہا ف اور جب ایسا ہوتا ہے تو عدد معتبر ہوتا ہے - **فکان الواقع ہو العدد** - تو واقع صرف عدد ہوتا ہے ف کیونکہ اگر وصف اور عدد دونون معتبر ہون تو انت طالق ثلثا - مین ایک طلاق ہوا اور تین عدد ملکر چار ہوجاوین پس ایسی صورت مین صرف عدد معتبر ہوتا ہے - **فاذا ماتت قبل ذکر العدد فات المحل قبل الایقاع فبطل** - تو جب عدد بیان کرنے سے پہلے وہ عورت مرگئی تو طلاق واقع کرنے کا محل ہی جاتا رہا تو بیکار ہوگئی - **وکذا اذا قال انت طالق ثنتین او ثلثا** - اسی طرح جب کہا کہ تو طالقہ

بعد طلاق بائنہ طلاق ہو ف۔ مگر وہ بائین کہنے سے پہلے وہ عورت مرگئی تو باطل ہو۔ لما بینا۔ بدلیل مذکورۂ بالا ف کہ عدد بتر کہنے سے پہلے محل جاتا رہا۔ و ہذہ تجانس ما قبلہا من حیث المعنی۔ اور یہ مسئلہ اپنے ماقبل کے ساتھ ازراہ معنی کے ہمجنس ہو ف یعنی یہ مسئلہ کہ عورت کو عدد سے ملاکر طلاق دی پھر ذکر عدد سے پہلے وہ مرگئی۔ یہ مسئلہ اپنے سابق مسئلہ سے کہ غیر مدخولہ کو طلاق دی متفرق عدد سے کیونکہ جہان اس مسئلہ مین طلاق رائگان جاتی ہو اسی وجہ سے کہ محل نہین رہتا ہو۔ ن۔ ولو قال انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ۔ اور اگر غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ تو طالقہ واحدہ قبل واحدہ ہو ف یعنی ایسی ایک طلاق کہ قبل واحدہ کے ہو۔ او بعدہا واحدۃ۔ یا ایک جسکے بعد ایک ہو وقعت واحدۃ۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی ف اور ایک طلاق دیگر خواہ وہ اول ہو یا دوم ہو بیکار گئی۔ اور دونون صورتون کی حالت یہ ہو کہ دونون مین اسنے دو دفعہ واحدہ ذکر کیا اور اول صورت واحدہ قبل واحدہ۔ اور دوسری صورت واحدہ بعد ہا واحدۃ۔ دونون صورتون مین قبل یا بعد کلمہ ظرف ہو لیکن اول مین کوئی ضمیر نہین اور دوم مین بعد کے ساتھ ہا ضمیر ہو اور اول صورت کے معنی یہ ہین تو طالقہ بواحدہ ہو قبل واحدہ کے گویا کہتا ہو کہ یہ طلاق واحدہ تجھے ایسی حالت مین پڑی کہ جو واحدہ تجھے مل چکی اس سے پہلے یہ واحدہ کردی گئی۔ اور دوسری صورت صاف ہو کہ واحدہ ملی اسکے بعد واحدہ دوسری ملی۔ جب یہ معلوم ہوگیا تو جاننا چاہیئے کہ دونون صورتون مین اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ یہان ایک قاعدہ کلیہ سمجھ لینا چاہیئے۔ والاصل انہ متی ذکر شیئین۔ اور قاعدہ کلیہ یہ ہو کہ جب اسنے دو چیزین ذکر کین ف جیسے یہان واحدہ اور واحدہ دونون کو ذکر کیا۔ وادخل بینہما حرف الظرف۔ اور دونون کے بیچ مین لفظ ظرف لایا ف جیسے قبل و بعد وغیرہ جیسے یہان ظاہر ہو۔ ان قرنہا بہاء الکنایۃ کان صفۃ للمذکور آخرا۔ اگر ظرف کو ہاے کنایہ کے ساتھ ملایا تو یہ لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو آخر مین مذکور ہو ف جیسے دوسری صورت مین کہا کہ واحدۃ بعدہا واحدۃ۔ دونون واحدہ کے بیچ مین بعد ظرف کو ہا کے ساتھ ملاکر لایا تو بعدہا صفت دوسری واحدہ کی ہو یعنی دوسری طلاق واحدہ ایسی ہو کہ وہ بعد کو واقع ہوئی۔ اسکی مثالین اور بھی ہین۔ کقولہ جاءنی زید قبلہ عمرو۔ جیسے کہو کہ آیا زید قبل اسکے عمرو ف یعنی عمرو کا آنا اس صفت سے ہو کہ وہ قبل آیا ہو تو حاصل یہ ہوا کہ عمرو پہلے آیا پھر زید آیا۔ لہذا انت واحدۃ بعدہا واحدۃ۔ کے یہ معنی کہ عورت کو ایک طلاق پڑی پھر ایک ایسی کہ وہ پیچھے ہوگئی تو ظاہر ہو کہ پچھلی لغو ہوگی جبکہ غیر مدخولہ ہو یہ تو سوقت کہ ظرف کے ساتھ ہاء کنایہ ملائی ہو۔ وان لم یقرنہا بہاء الکنایۃ کان صفۃ للمذکور اولا۔ اور اگر اسنے ظرف کے ساتھ ہاء کنایہ نہین ملائی تو لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو اول مذکور ہو۔ کقولہ جاءنی زید قبل عمرو۔ جیسے آیا میرے پاس زید قبل عمرو کے ف یعنی زید کی آمد اس صفت سے ہو کہ عمرو سے قبل ہو۔ پس مسئلہ کی اول صورت مین انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ۔ کے یہ معنی ہوتے ہین کہ اب مین تجھے طلاق واحدۃ ایسی دیتا ہون جو دوسری واحدہ سے اول کردی۔ گویا اس سے پہلے ایک ہو چکی ہو تو یہ اس سے اول کردی۔ لیکن یہ خوب ظاہر ہو کہ اول کوئی نہ تھی ورنہ وہ بائنہ ہوکر چلی گئی ہوتی تو اسکا مطلب یہ ہو کہ مین ایک طلاق کو زمانہ ماضی مین کرکے اس سے قبل ایک طلاق دیگر ٹھہراؤن۔ وایقاع الطلاق فی الماضی ایقاع فی الحال۔ اور زمانہ ماضی مین طلاق واقع کرنا فی الحال واقع کرنا ہوا کرتا ہو ف کیونکہ طلاق تو کسی زمانہ ماضی کا واقعہ بیان کرنے و خبر دینے کو نہین کہتے بلکہ بالفعل ایک جدائی پیدا کرنے کا نام ہو۔ کیا نہین دیکھتے کہ اگر زمانہ ماضی مین دی ہوتی تو عورت غیر مدخولہ کبھی بائنہ ہوکر چلی گئی ہوتی تو معلوم ہوا کہ ماضی کا ایقاع وہ ابھی ایقاع ہو تو ماضی کرنا جہالت ہو۔ لان الاسناد لیس فی وسعہ۔ کیونکہ ماضی کی صفت پیدا کرنا اسکی طاقت سے خارج ہو۔ فالقبلیۃ فی قولہ انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ صفۃ للاولی۔ تو قبل ہونا جو اسکے قول انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ مین مفہوم ہو وہ واحدہ اول کی صفت ہو ف یعنی مین اب تجھے ایک طلاق ایسی صفت کی دیتا ہون جو واحدہ سے پہلے ہو۔ یعنی اسکو زمانہ ماضی مین کیے دیتا ہون۔ حالانکہ معلوم ہو چکا

کہ یہ حالت ہو وہ زمانہ ماضی میں اسکے کرنے سے نہیں ہو سکتی تو لامحالہ اسی وقت رہی اور دوسری بھی اسیوقت رہی جسکے قبل ہوگی
فتبین بالاولی فلا تقع الثانیۃ - پس وہ اول واحدہ سے بائنہ ہوگئی تو دوسری واحدہ اسپر نہیں واقع ہوگی ف رہی دوسری
صورت یعنی واحدۃ بعدہا واحدۃ - تو فرمایا کہ - **والبعدیۃ فی قولہ بعدہا واحدۃ صفۃ للاخیرۃ** - اور بعد ہونا جو اسکے قول بعدہا
واحدۃ میں مفہوم ہے وہ اخیر واحدہ کی صفت ہے ف یعنی اخیر واحدہ ایسی طلاق واحدہ ہے جو ایک طلاق کے بعد واقع ہوئی تو اس سے
پہلے ایک ہوئی - **فحصلت الابانۃ بالاولی** - تو اول واحدہ کے ساتھ عورت بائنہ ہوگئی ف پس بعد والی بیکار ہوگئی - اس
ظاہر ہوا کہ اول صورت میں واحدۃ قبل واحدۃ کے وہ واحدہ واقع ہوئی جو قبل کے بعد ذکر کی ہے اور دوسری صورت میں وہ واحدہ
واقع ہوئی جو بعد کے قبل ذکر کی ہے - یہ لطیفہ ہے - اور یہ یاد رکھنا چاہیے کہ دونوں صورتوں میں ہر واحدہ الگ الگ پڑتی ہے اسی وجہ سے
ایک ہی سے بائنہ ہوکر دوسری باطل ہوئی - **ولو قال انت طالق واحدۃ قبلہا واحدۃ تقع ثنتان** - اور اگر اسنے کہا
کہ تو طالقہ واحدہ جسکے قبل واحدہ ہے تو دو طلاق پڑجاوینگی **لان القبلیۃ صفۃ للثانیۃ** - کیونکہ قبل ہونا دوسری واحدہ کی صفت
ہے - **لاتصالہا بحرف الکنایۃ** - کیونکہ قبل کے ساتھ ہا کنایہ متصل ہے ف تو یہ واحدہ ایسی ہوئی کہ اس سے قبل ایک طلاق
ہے - حالانکہ یہ واحدہ بالفعل ہے - **فاقتضی ایقاعہا فی الماضی** - تو یہ مقتضی ہوئی کہ واحدہ زمانہ ماضی میں واقع ہوچکی - **وایقاعہا
فی الحال** - اور خود زمانہ حال میں پڑی - **غیر ان الایقاع فی الماضی ایقاع فی الحال ایضاً** - لیکن طلاق کی شان ایسی
ہے کہ اسکا ماضی میں واقع ہونا یہی کہ حال میں واقع ہو ف تو جو ماضی میں واقع ہونے والی تھی وہ بھی حال میں آگئی - اور حال میں تو
تو موجود ہے - **فیقترنان فتقعان** - تو دونوں مل گئیں پس دونوں واقع ہو جاوینگی ف جیسے غیر مدخولہ سے کہنا کہ تجھ پر دو طلاق
فی الحال ہیں تو دونوں واقع ہیں - **وکذا اذا قال انت طالق واحدۃ بعدہ واحدۃ تقع ثنتان** - یوں ہی اگر کہا کہ تو طالقہ
واحدہ بعد واحدہ ہے تو دونوں واقع ہونگی ف کیونکہ جب اسنے شروع کیا کہنا کہ تو طالقہ واحدہ - تو فی الحال طلاق ایجاد کی لیکن متصل
کہا کہ یہ واحدہ بعد واحدہ ہے تو وہ بالضرور اس سے پہلے ہوئی لیکن ماضی میں نہوگی بلکہ حال میں آویگی تو دونوں ملگئیں - **لان البعدیۃ
صفۃ للاولی** - کیونکہ بعد ہونا تو اول طلاق کی صفت ہے ف موافق اصل مذکور کیونکہ ظرف کے ساتھ ضمیر متصل نہیں ہے - اسلیئے کہ
واحدہ بعد واحدہ کے یہی معنی کہ یہ واحدہ ایسی ہے جو ایک کے بعد ہے تو پہلے در اصل وہ ایک ہے اور بعد یہ واحدہ ہے - **فاقتضی ایقاع
الواحدۃ فی الحال** - تو کلام مقتضی ہوا کہ فی الحال ایک واقع ہو - **وایقاع الاخری قبل ہذہ** - اور اس سے پہلے دوسری
واقع ہو ف لیکن وہ بھی زمانہ حال میں واقع ہوگی کیونکہ طلاق میں ماضی بھی فی الحال ہے - **فتقترنان** - تو دونوں طلاقین
ملگئیں ف گویا اسنے کہا کہ فی الحال تجھ پر دو طلاقین ہیں - **ولو قال انت طالق واحدۃ مع واحدۃ او معہا واحدۃ
تقع ثنتان** - اور اگر اسنے غیر مدخولہ کو کہا کہ تو طالقہ واحدہ مع واحدہ ہے یا تو طالقہ واحدہ کہ اسکے ساتھ ملی واحدہ ہے تو دو طلاقین
واقع ہونگی - **لان کلمۃ مع للقران** - کیونکہ حرف مع واسطے ملانے کے ہوتا ہے ف جیسے اردو میں لفظ ساتھ یا ملی ہوئی -
وعن ابی یوسف فی قولہ معہا واحدۃ تقع واحدۃ - اور امام ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ جب کہا کہ تو طالقہ واحدہ
کہ اسکے ساتھ میں واحدہ ہے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی - **لان الکنایۃ تقتضی سبق المکنی عنہ لامحالۃ** - اسواسطے کہ کنایہ مقتضی
ہوتا ہے کہ جس چیز سے کنایہ ہے وہ لامحالہ سابق موجود ہو جاوے ف یعنی معہا میں ضمیر ہے اور ضمیر کا مرجع ہوتا ہے تو مرجع پہلے موجود
ہو تب اسکی طرف ضمیر راجع ہو پھر اسکے ساتھ دوسری واحدہ ہے لیکن غیر مدخولہ تو پہلی طلاق سے بائنہ ہوچکی پس وہی واقع ہوگی - اور خلاصہ
یہ کہ کسی چیز کے ساتھ میں کوئی چیز کرنا جب ممکن ہے کہ وہ چیز موجود ہولے تب اسکے ساتھ میں دوسری ہو - لیکن جواب یہ ہے کہ خیال و تصور
میں یہ ضرورت البتہ ہے اور خارج میں حاجت نہیں مثلاً جسنے خیال کیا کہ اپنے کلمہ کے انگلی کے ساتھ میں بیچ کی انگلی ملاکر اٹھا دیں پھر
اپنے دونوں کو ساتھ اٹھا دیا تو صحیح ہے - فافہم - م - یہ سب حکم غیر مدخولہ میں ہے - **وفی المدخول بہا تقع ثنتان فی الوجوہ کلہا** - اور

مدخولہ عورت مین ان سب صورتون مین دو طلاقین واقع ہونگی - لقیام المحلیۃ بعد وقوع الاول - کیونکہ پہلی طلاق واقع ہوجانے کے بعد بھی وہ عورت دوسری طلاق کا محل موجود ہے ف - کیونکہ مدخولہ کے واسطے عدت ہوتی ہے تو جب تک عدت نگذرے عورت کا تعلق نکاحی بالکل منقطع نہیں ہوتا ہے - ولو قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ و واحدۃ - اور اگر غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر مین داخل ہو تو تو طالقہ واحدہ اور واحدہ ہے - فدخلت - پھر وہ عورت داخل ہوئی - وقعت علیہا واحدۃ عند ابی حنیفۃ وقالا یقع ثنتان - تو ابو حنیفہ کے نزدیک اسپر صرف ایک طلاق واقع ہوگی - اور صاحبین نے کہا کہ دونون واقع ہونگی ف اور یہ اختلاف اس صورت مین ہے کہ شرط کو مقدم بیان کیا اور جزاء کو پیچھے بیان کیا یعنی شرط لگائی کہ اگر تو اس گھر مین گئی تو تیری جزاء یہ کہ تجھپر ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اور اگر شرط کو موخر کیا یعنی - ولو قال لہا انت طالق واحدۃ و واحدۃ ان دخلت الدار - اور اگر کہا کہ تو طالقہ واحدہ اور واحدہ ہے اگر تو اس گھر مین داخل ہوئی - فدخلت پھر وہ عورت غیر مدخولہ اس گھر مین گئی - طلقت ثنتین بالاجماع - تو بالاجماع وہ دونون طلاقون سے طالقہ ہوجائیگی ف پس معلوم ہوا کہ اختلاف صرف پہلی صورت مین ہے کہ جب شرط کو مقدم لایا ہے - لہما ان حرف الواو للجمع المطلق - صاحبین کی دلیل (دونون طلاقین واقع ہونے مین) یہ کہ حرف واو (اور) تو مطلق جمع کے واسطے ہوتا ہے ف یعنی جن دو چیزون کے درمیان واو آتا ہے تو اس سے صرف یہ سمجھا جاتا ہے کہ دونون چیزین کسی طرح جمع ہوگئین خواہ معًا ایک ساتھ یا آگے پیچھے مثلاً کہا کہ زید و خالد آئے تو دیکھا جاوے کہ اگر دونون ساتھ ہی آئے تو بھی صحیح ہے اور اگر پہلے زید آیا پھر خالد آیا یا پہلے خالد پھر زید آیا تو بھی صحیح ہے غرضکہ اس سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ آنے کا فعل دونون سے ثابت ہوا ہے اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ دونون کسطرح آئے ہین مگر جاہے جسطرح آئے ہون یہ کہنا صحیح ہے کہ زید و خالد آئے - اسی قاعدہ پر ہمنے کہا کہ آیت وضوء مین اللہ تعالی نے حکم دیا کہ فاغسلوا وجوہکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا الخ - یعنی واو کے ساتھ بیان فرمایا - اور یہ نہین کہ فایدیکم الی المرافق فامسحوا - فاء نہین ہے جسکے معنی یکے بعد دیگرے ہے تو حاصل یہ نکلا کہ وضوء مین منھ دھونا و ہاتھ دھونا و سر کا مسح و پانون دھونا یہ سب جمع کرو چاہے جسکو مقدم کرو چاہے جسکو موخر کرو ہان ترتیب رکھنا عمدہ طریقہ ہے لیکن اگر دریا مین غوطہ مار کر سب ایک ساتھ دھوئے تو بھی وضوء ہوگیا اور اہل لغت مین سے کسی نے خلاف نہین کیا کہ واو مطلق جمع کے واسطے ہے - فتعلقن جملۃ - تو دونون طلاقین جمع ہوکر معلق ہونگی ف یعنی اگر گھر مین گئی تو دونون کا مجموعہ واقع ہوگا - کما اذا نص علی الثنتین - جیسے اس صورت مین کہ اسنے منصوص یون کہا کہ ف اگر تو اس گھر مین گئی تو تجھپر دو طلاقین ہین - او اخر الشرط - یا اسنے شرط کو پیچھے کردیا ف کہ تجھپر ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اگر تو گھر مین گئی - تو بالاجماع دونون واقع ہوتی ہین - یون ہی شرط کو مقدم کرنے مین دونون جمع ہونگی - ولہ ان الجمع المطلق یحتمل القران والترتیب - امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جمع تو محتمل ہے کہ ساتھ ملکر ہو یا ترتیب سے ہو ف پھر تمنے اسکو ساتھ ہی مجموعہ کیونکر لے لیا بلکہ یون کہو کہ احتمال ہے کہ بشرط گھر مین جانے کے دونون طلاقین ساتھ ہی جمع ہوجاوین یا آگے پیچھے ہوکر جمع ہوجاوین تو جمع ہونا دونون طرح ہوجائیگا - فعلی اعتبار الاول یقع ثنتان - پس اگر اول طریقہ کا اعتبار کرو تو دونون واقع ہوجاوینگی - وعلی اعتبار الثانی لا یقع الا واحدۃ - اور دوسرے طریقہ کا اعتبار کرلے پر صرف ایک ہی واقع ہوگی ف کیونکہ عورت غیر مدخولہ ہے تو جب ایک پہلے واقع ہوگئی تو وہ بائنہ ہوگئی اب دوسری کا محل نہین رہا - کما اذا نجز بہذہ اللفظۃ - جیسے اس لفظ کے فی الحال دیدے ف یعنی بدون شرط کے کہا کہ تو طالقہ واحدہ و واحدہ ہے تو واو مین دونون کے احتمال کی وجہ سے ایک واقع ہوگی اور شاید کہ دونون اعتبارون کی تصریح مراد ہو یعنی اگر کہے کہ تجھپر دو کا مجموعہ ہے تو دونون واقع ہونگی اور اگر کہے تجھپر ایک بعد ایک کے ہے تو ایک ہی واقع ہوگی پس ایک تو بہر حال واقع ہوگی رہی دوسری تو اسمین شک ہے - فلا یقع الزائد علی الواحدۃ بالشک - ایک سے زیادہ بوجہ شک کے نہین واقع ہوسکتی - بخلاف ما اذا اخر الشرط - برخلاف اسکے جبکہ اسنے شرط کو موخر کیا ف ا

کہ تو طالقہ واحدہ وواحدہ ہی بشرطیکہ تو اس گھر مین جاوے یا اگر تو اس گھر مین جاوے - لانہ مغیر صدر الکلام - کیونکہ شرط نے ابتداے
کلام کو بدل دینے والی ہی ف - تو جب کہا کہ تو طالقہ ہی تو یہ طلاق واقع ہوجاتی مگر جب اسنے شرط لگائی تو ابھی نہین واقع ہوگی - فیتوقف
الاول علیہ - تو پہلی طلاق اس شرط پر متوقف ہوگی ف - جب شرط پائی گئی یعنی یہ عورت گھر مین داخل ہوئی تو پہلی طلاق واقع ہوگی
اور دوسری طلاق اسکے اور شرط کے درمیان ہی وہ بھی شرط پر متوقف ہوئی تو دونون اسی شرط پر ہوگئین - فیقعن جملۃ - تو دونون
ساتھ ہی واقع ہونگی - ولا مغیر فیما اذا قدم الشرط فلم یتوقف - اور جس صورت مین شرط کو مقدم کیا تو کوئی چیز بدلنے والی
نہین ہی تو طلاق کسی شرط پر متوقف نہین ف - یعنی جب کہا کہ اگر تو اس گھر مین جاوے تو تو طالقہ واحدہ وواحدہ ہی تو شرط
پائے جانے کے بعد گویا اسنے کہا کہ اب تو واحدہ وواحدہ ہی پس جبکہ اول واحدہ کہا تو یہ کسی شرط دیگر پر موقوف نہین پس فوراً
واقع ہوگی تو پھر دوسری واحدہ کا محل نہین رہا - اور جس صورت مین شرط کو موخر کیا تو کلام اول یہ کہ تو طالقہ واحدہ وواحدہ
ہی تو یہ طلاق ابھی واقع ہوجاتی مگر جب کہا کہ اگر تو اس گھر مین جاوے تو واقع ہونا موقوف بشرط ہوگیا اور جب اول واحدہ
موقوف ہوئی تو دوسری بھی متوقف ہوئی پس حاصل یہ ہوا کہ تیرے اس گھر مین داخل ہونے پر دو طلاقین متوقف ہین تو جب
داخل ہوگی دونون واقع ہوجاوینگی - یہ حرف واو کا عطف تھا جسمین جمع کے معنی ہین - ولو عطف بحرف الفاء - اور اگر
حرف فاء سے عطف کیا ف - یعنی ایسا لفظ جس سے ایک کے پیچھے دوسری ہونا معلوم ہو بدون تاخیر کے مثلاً تو طالقہ واحدہ
پس واحدہ ہی تو اسمین اختلاف الروایۃ ہی - فہو علی ہذا الخلاف فیما ذکر الکرخی - چنانچہ کرخی کی نقل مین یہ بھی باختلاف
مذکورہ بالا ہی ف - چنانچہ صاحبین کے نزدیک دو واقع ہونگی خواہ شرط کو مقدم کرے یا موخر کرے - اور امام کے نزدیک اگر شرط
کو مقدم کرے تو ایک اور اگر موخر کرے تو دو واقع ہونگی - لیکن یہ نقل خلاف اصول ہی - وذکر الفقیہ ابو اللیث انہ یقع واحدۃ
بالاتفاق لان الفاء للتعقیب - اور فقیہ ابو اللیث نے ذکر کیا کہ بالاتفاق ایک ہی طلاق واقع ہوگی - کیونکہ حرف فاء
تعقیب کے لیے ہی ف - جب کہا کہ تو واحدہ تو واحدہ یعنی واحدہ پس واحدہ ہی اگر گھر مین جاوے - اسکے یہ معنی کہ واحدہ ہی اسکے
پیچھے لگی ہوئی دوسری طلاق بترتیب ہی - تو جب گھر مین جانے پر اول واحدہ واقع ہوگئی تو بائنہ ہوجانے سے دوسری طلاق کا محل
نہین رہا پس ایک ہی واقع ہوگی - فہو الاصح - اور یہی قول اصح ہی ف - کیونکہ یہان جمع ہونے کی کوئی وجہ نہین ہی فافہم
م - واضح ہو کہ طلاق کے شروع باب پر دو قسمین کہین قسم اول طلاق صریح اور اسکو یہان تک بیان کیا - اب دوسری قسم کا بیان
شروع کیا - واما الضرب الثانی - وہو الکنایات لا یقع بہا الطلاق الا بالنیۃ او بدلالۃ الحال - اور رہی دوسری قسم
طلاق اور وہی کنایات ہین تو اس سے طلاق نہین واقع ہوتی مگر نیت کے ساتھ یا دلالت حال کے ساتھ ف - یعنی وہ شخص
کنایہ کے الفاظ سے طلاق کا قصد کرے یا جس حالت مین یہ لفظ بولا ہی وہ حالت بتلاتی ہی کہ اس سے طلاق مقصود ہی تو قاضی حکم کریگا کہ
طلاق واقع ہوگئی ورنہ خالی لفظ سے نہین واقع ہوگی - لانہا غیر موضوعۃ للطلاق - اسکی وجہ یہ ہی کہ الفاظ کنایات کچھ طلاق
کے واسطے موضوع نہین ہین - بل یحتملہ وغیرہ - بلکہ طلاق کو اور دوسرے معنی کو دونون کو محتمل ہین ف - شاید طلاق مراد ہو
اور شاید دیگر معنی - فلا بد من التعیین او دلالتہ - پس ضرور ہوا کہ تعیین ہو یا تعیین پر دلالت ہو ف - یعنی نیت کرے کہ مین نے
یہ معنی مراد لیے یا ایسی حالت ہو جس سے یہ معنی مراد ہونے پر دلالت ہو مثلاً جورو مرد مین جھگڑا ہو رہا تھا عورت نے کہا کہ اس
جھگڑے سے یہی بہتر کہ تو مجھے طلاق دیدے - مرد نے کہا کہ تجھے سیدھی راہ چلنا چاہیے ہی طلاق کی کیا ضرورت ہی - عورت نے کہا
کہ مجھے سوائے اس راہ کے سیدھی راہ نہین معلوم تبھی تو مین جانتی ہون کہ سوائے طلاق کے اس روز کے جھگڑے سے نجات
نہین - مرد نے کہا کہ اچھا چل تو جا کر اپنا ٹھکانا کر - یا جا اپنی راہ لے - یا مانند اسکے الفاظ کہے تو یہ حالت دلیل ہی کہ اسنے اس
طلاق کے معنی لیے ہین - اور ایسے محاورات ہر زبان مین مختلف ہین بلکہ کبھی ایک زبان مین وہ کنایہ طلاق ہوتا ہی اور دوسری

زبان مین بے محاورہ ہونے سے نہین ہوتا فاحفظہ م - قال وہی علی ضربین منہا ثلثۃ الفاظ یقع بہا طلاق رجعی و
لا یقع بہا الا واحدۃ - قدوری نے لکھا کہ کنایات دو قسم ہین انا بجملہ (رجعیات ہین) تین الفاظ ہین جس سے رجعی طلاق
پڑتی ہو اور انسے سوائے ایک طلاق رجعی کے زائد نہین واقع ہوتی ہو - وہی قولہ اعتدی و استبری رحمک و انت
واحدۃ - اور یہ تین الفاظ یہ ہین اول تو اعتداد کر اور دوم تو اپنے رحم کا استبراء کر اور سوم تو واحدہ ہو - اما الاول - بیان
لفظ اول ف یعنی تو اعتداد کر سکتا یہ طلاق ہو - فلانہا تحتمل الاعتداد عن النکاح و تحتمل اعتداد نعم اللہ تعالیٰ
سو اسواسطے کہ یہ نکاح سے اعتداد کو محتمل ہو اور اللہ تعالے کی نعمتون کے اعتداد کو محتمل ہو ف کیونکہ اعتداد کے لغوی معنی
شمار کرنا لیکن محاورہ ہوگیا کہ عورت بعد طلاق کے ایام عدت شمار کرتی ہو تو شاید یہ معنی مراد لیے یا اللہ تعالی کی نعمتین شمار
کن مراد لیا - بلکہ شاید یہ معنی ہون کہ تو میرے احسانات کو شمار کر - ہان اگر باہمی جھگڑے مین کہے تو عدت نکاح کے معنی خاص
ہونگے - فان نوی الاول تعین نیتہ - پھر اگر اسنے عدت نکاح کے معنی مراد لیے تو اسکی نیت سے یہ معنی متعین ہوگئے
ف پس طلاق واقع ہوگی اور وہ رجعی ہوگی کیونکہ اسنے گویا یہ کہا کہ تو نکاح کی عدت کر - فیقتضی طلاقا سابقاً - پس یہ
مقتضی ہو کہ سابق مین طلاق پڑی ف جسکی عدت بیٹھ - و الطلاق یعقب الرجعۃ - اور طلاق ایسی چیز ہو کہ رجعت
اسکے پیچھے لگی ہو ف یعنی چاہے رجعت کرے لہذا رجعت کا اختیار ہوا - اور خلاصہ یہ ہو کہ اصول مین مقرر ہوا کہ شرع مین
جب حکم ہوا حالانکہ جس امر کا حکم ہوا ہو یہ بغیر دوسری چیز کے پورا نہین ہو سکتا تو یہ حکم اپنے اقتضا سے دوسری چیز کا حکم دینا
ثبوت کرتا ہو - مثلاً حکم دیا کہ جمعہ کی نماز جماعت مین فرض ہو اور یہ نہین کہا کہ کام کاج کو چھوڑ کر جانا پھر وہان نماز پڑھنا فرض
ہو لیکن نماز مذکور بدون اسکے ممکن نہین تو حکم مقتضی ہوا کہ جمعہ کی اذان پر بیع چھوڑنا و جانا بھی فرض ہو - اسی طرح جب
عدت نکاح مین بیٹھنا مراد ہوا تو عدت بعد طلاق کے ہوتی ہو تو یہ مقتضی ہوا کہ طلاق پہلے واقع ہوگئی پھر یہ طلاق صریح متعین ہو
تو یہ نکلا کہ تجھے طلاق صریح ملی تو شرع کے موافق عدت بیٹھ - اور معلوم ہو چکا کہ طلاق صریح کی عدت مین مرد کو اختیار ہو کہ
جب تک نہین گزری چاہے عورت سے رجوع کرلے م - و اما الثانیۃ - اور بیان لفظ دوم ف استبری رحمک - نیت پر
کنایہ رجعی ہو - فلانہا تستعمل بمعنی الاعتداد - سو اسواسطے کہ وہ عدت بیٹھنے کے معنی مین مستعمل ہوتا ہو ف اسلیے
کہ استبراء رحم کے یہ معنی کہ تو اپنے رحم کا حمل سے پاک ہونا دریافت کر - حالانکہ یہ دریافت کرنا صرف عدت سے معتبر ہو کیونکہ جب ایام عدت
مین حیض آئے تو دریافت ہوگیا کہ حمل نہین ہو - لانہ تصریح بما ہو المقصود منہ فکان بمنزلتہ - کیونکہ استبراء رحم کہنا اس مقصود
کی تصریح ہو جو عدت بیٹھنے سے ہوتا ہو تو بمنزلہ اعتدی کے ہوگیا ف کیونکہ عدت بیٹھکر استبراء کرنا مقتضی ہو کہ پہلی طلاق پڑگئی - و تحتمل
الاستبراء لیطلقہا - اور محتمل ہو کہ تو اپنے رحم کی برات اسواسطے دریافت کر تاکہ شوہر اسکو طلاق دے ف تاکہ ایسا نہو کہ حاملہ ہو تو
بچہ کی پرورش مین دقت پڑے لہذا حکم دیا کہ پہلے برات دریافت کرتا کہ تجھے طلاق دیدون پس ضروری مقتضی نہوا کہ طلاق پڑچکی
ہان اگر کہے کہ مین نے عدت ہی بیٹھنا مراد لیا ہو تو بالضرور طلاق واقع ہوچکی لیکن رجعی ہوگی - و اما الثالثۃ - رہا بیان لفظ سوم
ف انت واحدۃ کنایہ رجعی ہو - فلانہا تحتمل - سو اسواسطے کہ یہ جملہ محتمل ہو ف جبکہ انت مبتدا ہوا اور واحدۃ لفظی فتحہ
کے ساتھ ہو وہ خبر نہین ہو سکتی تو دو معنی کو محتمل ہو اول - ان یکون نعتا لمصدر محذوف - یہ کہ واحدۃ صفت مصدر محذوف
کی ہو معناہ تطلیقۃ واحدۃ - یعنی اسکے انت طالق تطلیقۃ واحدۃ ف تو اس صورت مین یہ صریح طلاق ہوگی - فاذا نواہ
جعل کانہ قالہ و الطلاق یعقب الرجعۃ - پس اگر اسنے یہی مراد لی ہو تو ایسا ٹھہرایا جائیگا کہ گویا اسنے کہدیا اور صریح طلاق
کے پیچھے رجعت لگی ہو ف پھر یہ تو اول احتمال پر ہو - و تحتمل غیرہ - اور دوم یہ کہ اسکے سوائے معنی ہون - و ہو ان یکون
واحدۃ عندہ او عند قومہ - وہ یہ کہ تو میرے نزدیک یا میری قوم کے نزدیک ایک ہو ف یعنی خوبی مین ایک یا بدی مین ایک

اصطلاح کہ انت ثابتہ واحدۃ - پس مبتدا وخبر ہوا انت ثابتۃ ہو اور واحدۃ منصوب حال از ضمیر ثابتۃ ہو یا انت مبتدا ہوا اور واحدۃ خبر ہو اور
خبر کو رفع کے بجائے نصب دینا اسکی جہالت ہو جسکا کچھ اعتبار نہیں چنانچہ آتا ہے م - بالجملہ یہ تینوں الفاظ ایسے ہیں کہ یا تو طلاق کو محتمل
ہیں یا غیر کو تو اسواسطے صریح طلاق نہیں ہیں - ولما احتملت ہذہ الالفاظ الطلاق وغیرہ یحتاج فیہا الی النیۃ - اور جب
یہ الفاظ صریح طلاق کو اور غیر معنی کو محتمل ہوئے تو انمیں نیت ضرور ہو ف - جب طلاق کی نیت ہوگی تو وہی متعین ہوگی اور مترجم نے
اشارہ کیا کہ یہ صریح طلاق کو محتمل ہیں نہ طلاق کے معنی کو - ولا یقع الا واحدۃ - اور ان الفاظ سے سوائے ایک طلاق کے واقع
نہوگی - لان قولہ انت طالق فیہا مقتضی او مضمر - کیونکہ انمیں یا تو انت طالق بطور اقتضاء ثابت ہو یا محذوف مقدر ہے
ف - چنانچہ اعتدی واستبری الرحم میں تو نیت طلاق کے وقت مقتضی ہو کہ انت طالق فاعتدی الخ - اور انت واحدۃ میں نیت
کے وقت یہ معنی کہ انت طالق واحدۃ - پس معلوم ہوا کہ درصورت نیت طلاق کے صریح طلاق ہوگی - ولو کان مظہرا لا یقع بہ
الا واحدۃ - اور اگر انت طالق کا قول ظاہر ہوتا تو اس قول سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہوتی - فاذا کان مضمرا اولی
تو جب یہ قول بیان مقدر ہوا تو بدرجہ اولی ایک ہی واقع ہوگی ف - اگر کہو کہ انت واحدۃ میں تو انت طالق تطلیقۃ واحدۃ
لائے ہو اور تطلیقۃ مصدر سے تین طلاقیں صحیح ہونا چاہیے کیونکہ مصدر اسکو محتمل ہوتا ہے - جواب دیا کہ - وفی قولہ واحدۃ
ان صار المصدر مذکورا لکن التنصیص علی الواحدۃ ینافی نیۃ الثلث - یعنی انت واحدۃ کی صورت میں اگرچہ
تطلیقۃ مصدر مذکور ہوا لیکن واحدۃ کی تصریح کرنا تین طلاقوں کی نیت سے منافی (مخالف) ہے ف - اگر فقط تطلیقۃً ہوتا تو محتمل تھا مگر جب
واحدۃ سے تصریح کردی تو مصدر سے حقیقی واحد نکلا اور تین طلاق کا مجازی واحد جاتا رہا پس تین طلاق کی نیت گویا مخالف عبارت
ہو جیسے کہا کہ تو منکوحہ ہو اور نیت طلاق کی تو صحیح نہیں ہو فافہم - م - ولا معتبر باعراب الواحدۃ عند عامۃ المشائخ - واضح ہو کہ
انت واحدۃ میں واحدہ کے اعراب کا کچھ اعتبار نہیں یہی عامہ مشائخ کا قول ہو ف - خواہ وہ انت واحدۃ پیش دے یا فتحہ دے
یا ساکن بولے - بہرحال اگر اسنے نیت کی ہو تو طلاق واقع ہوجائیگی - وہو الصحیح - یہی قول صحیح ہے - لان العوام لا یمیزون بین
وجوہ الاعراب - کیونکہ عوام لوگ کچھ اعراب کی وجہوں کو تمیز نہیں کرتے ہیں ف - یہ بات عوام عرب کی بولیوں میں ظاہر ہے مترجم
کہتا ہے کہ اُردو میں یہ فقرہ نہیں بنتا ہے اگر اسنے کہا کہ تو واحدہ ہے تو کوئی وجہ طلاق ظاہر نہیں ہاں اگر کہا کہ تجھے واحدہ ہے یا ایک ہے تو
نیت کے وقت واقع ہوگی - واللہ تعالی اعلم بالصواب - م - پھر کنایات میں سے یہ بیان قسم اول کے تین الفاظ کا تھا جنسے فقط
ایک طلاق رجعی وقت نیت واقع ہوتی ہے - رہی دوسری قسم تو فرمایا - وبقیۃ الکنایات اذا نوی بہا الطلاق کانت
واحدۃ بائنۃ - اور باقی الفاظ کنایات ایسے ہیں کہ جب انسے طلاق کی نیت ہو تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی - وان نوی ثلثا
کان ثلثا - اور اگر تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہونگی - وان نوی ثنتین کانت واحدۃ بائنۃ - اور اگر اس
لفظ کنایہ سے دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک بائنہ واقع ہوگی ف - پس ان الفاظ سے بہرحال بائنہ واقع ہوتی ہے - وہذا
مثل قولہ انت بائن - اور اسکی مثال جیسے کہا کہ تو بائنہ ہے ف - بائن کسی چیز سے بالکل الگ ہونا اور جو شخص قد میں بہت
لمبا ہو کہتے ہیں کہ طویل بائن یعنی لمبا بیڈول ہے سب سے نرالا کینڈا ہے تو طلاق کی نیت شرط ہوئی - وبتۃ - اور تو بتہ ہے - وبتلۃ - یا تو
بتلہ ہے ف - دونوں کے معنی قطع کے ہیں - وحرام - یا تو حرام ہے ف - جسمیں تصرف جائز نہو اور محترم ہو جیسے بیت الحرام - وحبلک
علی غاربک - یا تیری رسی تیری گردن پر ف - جیسے اونٹنی کی رسی اسکی گردن میں لپیٹ کر چھوڑ دیتے ہیں یعنی تو چھٹی ہوئی ہے
خواہ کام کاج سے یا نکاح کی رسی سے جیسی مراد ہو - والحقی باہلک - یا اپنوں سے جا مل ف - خواہ ملاقات کے لیے یا مجھسے مطلقہ
ہو کر جیسی نیت ہو - وخلیۃ - یا تو خلیہ ہے ف - چھٹی ہوئی کام کاج سے جیسے مرغی چھٹی پھرتی ہے یا نکاح کی قید سے - وبریۃ - یا تو بریہ
ف - کام کاج سے بری ہے یا عقد نکاح سے - ووہبتک لاہلک - یا میں نے تجھے تیرے لوگوں کو ہبہ کردیا ف - خواہ اسلیے کہ طلاق

ہو دی یا تجھ پر مہربانی کرکے ملاقات کی اجازت دیدی۔ وسرحتک۔ یا تجھے مین نے تسریح کیا ف۔ جیسے جانورکو کھولکر رہا
کرتے ہین تاکہ ماں باپ سے ملاقات کرے یا طلاق دیدی۔ وفارقتک۔ یا مین نے تجھے مفارقت کی ف۔ چند روز کیلیے
کہین جاؤنگا یا تجھے طلاق دیدی۔ وامرک بیدک۔ یا تیرا کام تیرے ہاتھ ہی ف۔ خواہ امور خانہ داری کا کام کاج۔ یا کام
طلاق تیرے اختیار مین ہی چاہے طلاق دے لے پس اگر عورت نے کہا کہ مین نے طلاق لی تو ایک بائنہ واقع ہوگی اور اگر تین
طلاقین لین اور مرد کی نیت ہی تو واقع ہوجاوینگی۔ اور اگر عورت نے نہ لی تو واقع نہوگی۔ واختاری۔ یا تو اختیار کر ف۔
اچھی خصلت کر یا مین نے طلاق کا اختیار دیا تیرا جی چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے اختیار کیا تو واقع ہوئی ورنہ نہین۔
۶۔ وانت حرۃ۔ یا تو آزادہ ہی ف۔ کسی کی لونڈی نہین یا قید نکاح سے آزاد ہی۔ وتقنعی۔ یا کہا کہ تو قناع چہرہ پر ڈالے
ف۔ تاکہ تجھے کوئی اجنبی نہ دیکھے یا مجھے تیرا چہرہ دیکھنا حرام ہوا کہ تو مجھسے بائنہ ہوگئی۔ وتخمری۔ یا تو خمار اوڑھ ف۔
تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا مین نہ دیکھون۔ واستتری۔ یا تو پردہ کر ف۔ تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا مین نہ دیکھون کہ تو مجھسے بائنہ ہوگئی
یہ وہم نہو کہ تقنعی وتخمری واستتری بھی سابق طلاق کو مقتضی ہین پس چاہیے کہ رجعیہ واقع ہو یہ وہم باطل ہے اسواسطے کہ رجعی
مین شوہر کو چہرہ دیکھنا منع نہین ہوتا بلکہ عورت کو سنگار بہتر تاکہ شوہر پھر راغب ہوجاوے اور یہان اسنے دیکھنا حرام کیا تو یہ
طلاق بائنہ مین ہی م۔ واعزبی۔ اور دور ہو جا ف۔ یعنی مجھسے غائب ہوکر والدین کی زیارت کر یا مراد یہ کہ مجھسے بائنہ ہوگئی
اب اپنی والدین کے یہان جا۔ اور میرے پاس سے دور رہو۔ واخرجی۔ یا نکل جا ف۔ تاکہ زیارت کرلے یا مجھسے بائنہ ہوگئی
میرے یہان سے جا۔ واذہبی۔ یا چل دے ف۔ کام کر یا مجھسے بائنہ ہوگئی۔ وقومی۔ یا اٹھ کھڑی ہو ف۔ کچھ کام
کر یا مجھسے بائنہ ہوگئی۔ وابتغی الازواج۔ یا اپنی جوڑی ڈھونڈھ لے ف۔ یعنی اپنی جوڑکی گوئیان عورتین تلاش کرلے
تاکہ تیرا دل بہلے یا مجھسے بائنہ ہوگئی اپنے واسطے شوہرون کو تلاش کر۔ پس یہ سب کنایات مین انہین اگر نیت طلاق ہو تو بائنہ
واقع ہوگی۔ لانہا تحتمل الطلاق وغیرہ فلا بد من النیۃ۔ کیونکہ یہ الفاظ محتمل ہین کہ طلاق کے معنی ہین یا دوسرے معنی
ہین تو طلاق کی نیت ضرور ہی ف۔ حتی کہ اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق کی نہین تھی تو اسی کا قول قبول ہوگا۔ م ف ع
الا ان یکون فی حالۃ مذاکرۃ للطلاق۔ مگر جبکہ ان الفاظ مین سے کوئی لفظ ایسی حالت مین کہے کہ باہم طلاق کا ذکر تھا
فیقع بہا الطلاق فی القضاء۔ تو حکم قاضی مین اسنے طلاق واقع ہوگی ف۔ کیونکہ ظاہری حالت دلیل ہی کہ اسنے طلاق مراد
لی اگرچہ شوہر دعوی کرے کہ مین نے طلاق مراد نہین لی ہی۔ ولا یقع فیما بینہ وبین اللہ تعالی۔ اور فیما بینہ وبین اللہ تعالی
طلاق نہین واقع ہوگی۔ الا ان ینویہ۔ مگر جبکہ اسنے طلاق کی نیت کی ہو۔ قال سوی بین ہذہ الالفاظ وہذا فیما
لا یصلح ردا۔ مصنف رح نے فرمایا کہ قدوری رح نے ان سب الفاظ کو برابر کردیا حالانکہ یہ حکم جو قدوری نے بیان فرمایا ایسے الفاظ
مین ہی جو رد مین مستعمل ہونے کے لائق نہین ہین۔ والجملۃ فی ذلک ان الاحوال ثلثۃ۔ اور تمام کلام اس باب مین
یہ ہی کہ حالات تین ہوتے ہین۔ حالۃ مطلقۃ وہی حالۃ الرضاء۔ ایک حالت مطلقہ اور وہ رضامندی کی حالت ہی ف۔ اسوقت
عورت سے کوئی گفتگو یا غصہ کچھ نہین ہی بلکہ مرد مطلق رضامندی کی حالت مین ہی۔ وحالۃ مذاکرۃ الطلاق۔ اور دوم حالت مذاکرہ
طلاق ف۔ باہم عورت ومرد مین طلاق کا تذکرہ پھیلا ہوا ہی اگرچہ مرد کو غصہ نہین ہی۔ وحالۃ الغضب۔ اور سوم غصہ کی حالت۔
والکنایات ثلثۃ اقسام۔ اور کنایات بھی تین قسم کے ہین۔ ما یصلح جوابا وردا۔ اول وہ کہ جواب اور رد ہوسکتے ہین ف۔
یعنی عورت نے طلاق مانگی اسکا جواب دیا حالانکہ جس لفظ سے جواب دیا وہ کنایہ طلاق بھی ہوسکتا ہی یا عورت نے کوئی بات کہی
اور مرد نے رد کردی حالانکہ جس لفظ سے رد کی وہ طلاق کا کنایہ ہوسکتا ہی غرضکہ بعض الفاظ ایسے ہین کہ وہ جواب یا رد ہونے
کے لائق ہین۔ وما یصلح جوابا لا ردا۔ اور قسم دوم وہ الفاظ کنایہ جو جواب ہوسکتے ہین اور رد نہین ہوسکتے ہین۔ وما یصلح

جوابا ویصلح سبا وشتیمة - اور قسم سوم وہ الفاظ کنایہ جو کہ جواب ہو سکتے ہین اور گالی وسخت گوئی بھی ہو سکتے ہین - ففی
حالة الرضاء لا یکون شئی منہا طلاقا الا بالنیة - پس رضامندی کی حالت مین الفاظ کنایہ مین سے کوئی اس لائق نہین کہ
طلاق ہو جاوے مگر نیت کے ساتھ ہو جائیگا - والقول قولہ فی انکار النیة لما قلنا - اور اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق
نہین تھی تو قول اُسی کا قبول ہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ف - کہ یہ الفاظ کچھ طلاق کے واسطے موضوع نہین ہین بلکہ محتمل
ہین تو نیت ضرور ہی اور نیت پر قرینہ نہین ہو سکتا مگر جبکہ وہ اقرار کرے یا اقرار کے گواہ قائم ہون - یہ تو حالت رضاء کا حکم ہی -
وفی حالة مذاکرة الطلاق لم یصدق فیما یصلح جوابا ولا یصلح ردا فی القضاء - اور مذاکرہ طلاق کی حالت مین قاضی
کے نزدیک شوہر کی تصدیق ایسے الفاظ مین نہوگی جو صرف جواب ہو سکتے ہین اور رد نہین ہو سکتے ہین ف - کیونکہ جب وہ
الفاظ رد نہین ہین تو بظاہر طلاق ہین پس انکار کہ مین نے طلاق مراد نہین لی تھی قبول نہین ہوگا - اور قاضی اسکو طلاق قرار
دیگا - مثل خلیة بریة بائن بتة حرام اعتدی امرک بیدک اختاری - جیسے ۱- خلیہ ۲- بریہ - ۳- بائن ہی - ۴- بتہ
ہی - ۵ حرام ہی - ۶- تو عدت کر - ۷- تیرا امر تیرے ہاتھ ہی - ۸- تو اختیار کر - لان الظاہر ان مرادہ الطلاق عند سوال
الطلاق - کیونکہ طلاق مانگنے کے وقت یہ کوئی لفظ کہنے سے ظاہر یہ کہ اسکی مراد طلاق ہی ف - اور قاضی پر واجب ہی کہ ظاہر کے
موافق حکم کرے تو وہ تصدیق انکار نہین کریگا - ہان فیما بینہ وبین اللہ تعالے اسکی تصدیق ہوگی اگر اسنے درحقیقت طلاق
مراد نہین لی - ویصدق فیما یصلح جوابا وردا - اور ایسے الفاظ مین قاضی کے نزدیک بھی تصدیق ہوگی جو جواب اور رد
دونون ہو سکتے ہین ف - تو جب اُسنے کہا کہ مین نے رد کا قصد کیا تھا تو تصدیق ہوگی - مثل قولہ اذہبی اخرجی تقنعی
قومی تخمری - جیسے عورت کی طلاق مانگنے پر اسنے کہا کہ ۱- چلدے ۲- نکل جا - ۳- سقنعہ ڈال لے - ۴- اٹھ کھڑی ہو
۵- اوڑھنی سے منہ ڈھک ف - استتری - اغربی - یعنی پردہ کرلے - ۷- میری نظر سے اوٹ ہو - العنایہ - وما یجری ہذا
المجری - اور جو الفاظ اسی معنی مین ہین ف - کہ رد اور جواب دونون ہو سکتے ہین - لانہ یحتمل الرد وہو الادنی فحمل علیہ - کیونکہ
یہ الفاظ رد کے معنی کو محتمل ہین اور رد کرنا کمتر درجہ ہی تو اسی پر محمول ہوئے ف - کیونکہ اصول مین مقرر ہو چکا کہ ادنی درجہ تو یقینی
ہی اور اعلی درجہ مین شک ہی تو یقینی پر محمول ہوگا جب تک کہ اعلی کے واسطے دلیل قائم ہو اور دلیل یہان یہ کہ وہ شخص اقرار
کرے کہ میری نیت طلاق تھی یا اسکے اقرار کے گواہ قائم ہون - وفی حالة الغضب یصدق فی جمیع ذلک لاحتمال الرد
او السب - اور غضب کی حالت مین ان سب الفاظ مین اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ رد کرنے یا گالی دینے کا احتمال موجود ہی
الا فیما یصلح الطلاق - سوائے ان الفاظ کے جو فقط طلاق ہی کو محتمل ہین - ولا یصلح للرد والشتم - اور رد و گالی دینے کو
محتمل نہین ہین - کقولہ اعتدی واختاری وامرک بیدک - جیسے ۱- تو عدت کر - ۲- اختیار کر - ۳- تیرا کام تیرے ہاتھ
ہی - فانہ لا یصدق فیہا - تو ایسے لفظ مین اسکی تصدیق نہوگی ف - یعنی قاضی نہین مانیگا کہ مین نے طلاق مراد نہین لی
کیونکہ ظاہر کے خلاف ہی - لان الغضب یدل علی ارادة الطلاق - کیونکہ غضب غصہ اس امر کی دلیل ہی کہ طلاق مراد
تھی ف - ہان اگر اسنے پہلے سے گواہ کر لیے تھے کہ مین غصہ سے عورت کو اسطرح کہونگا بدون مراد طلاق کے تو قاضی اس
گواہی کو قبول کریگا اور یہ اشعار ہی کہ اللہ تعالی کے نزدیک اگر طلاق مراد نہو تو واقع نہوگی - وعن ابی یوسف فی قولہ
لا ملک لی علیک - اور ابو یوسف رح سے روایت ہی کہ اگر اسنے کہا کہ میری تجھ پر کچھ ملک نہین ہی - ولا سبیل لی علیک
یا میری تجھ پر کوئی راہ نہین ہی - وخلیت سبیلک - یا مین نے تیری راہ چھوڑ دی - وفارقتک - یا مین نے تجھے الگ کیا - انہ
یصدق فی حالة الغضب - تو حالت غضب مین اسکی تصدیق ہوگی ف - اگر کہے کہ میری مراد طلاق نہین تھی - لما فیہا
من احتمال معنی السب - کیونکہ ان الفاظ مین گالی و بدگوئی کا احتمال ہی ف - واضح ہو کہ الفاظ کنایہ مین سے بطور تتمہ بعض

دیگر یہ ہین کہ خلاصہ مین ہر کہ مشائخ نے اختلاف کیا جب کہا کہ مین تیری طلاق سے بری ہوگیا اور کسی چیز سے براءت جیسی ہوتی ہر کہ
اسکو ادا کردے اور اصح یہ کہ طلاق رجعی واقع ہوگی اور میرے نزدیک اوجہ یہ کہ طلاق بائن واقع ہو۔ اگر کہا کہ مین نے تیری طلاق
تجھے ہبہ کی تو رجعی واقع ہوگی اگر نیت ہو اور اگر کچھ نیت نہو تو قضاءً واقع ہوگی۔ اور منجملہ کنایات کے میرے پاس سے ہٹ جا میرے
تیرے درمیان کچھ باقی نہین۔ مجھے تجھسے کچھ کام نہین۔ بعض نے کہا کہ اگر نیت ہو تو واقع ہوگی اور بعض نے کہا کہ نہین واقع ہوگی
کہا کہ تجھپر چارون راہین کھلی ہین تو بدون نیت نہین واقع ہوگی۔ اگر کہا کہ تجھپر چارون راہین کھلی ہین جو چاہے اختیار کرے
اسمین اختلاف ہر اور اوجہ یہ کہ ایک بائنہ واقع ہوگی جبکہ نیت ہو۔ مف۔ مین کہتا ہون کہ جب عورت کہے کہ مین نے اختیار کرلی
ورنہ کوئی واقع نہوگی۔ م۔ کہا کہ تجھپر تو مثل مردار یا شراب یا گوشت سور کے ہر تو نیت سے واقع ہوگی۔ کہا کہ تو میری جورو نہین یا
مین تیرا شوہر نہین۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک نیت سے واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک نہین۔ اور واضح ہو کہ اگر پانی یا ہوا
پر یا ایسے طور پر طلاق تحریر کیا کہ وہ ظاہر نہین ہوا تو طلاق نہین واقع ہوگی خواہ نیت ہو یا نہو اور اگر تحریر ظاہر ہوگئی اور نیت ہو
تو طلاق واقع ہوگی والجزئیات فی الفتاوی۔ م ف۔ ثم وقوع البائن بماسوی الثلثة الاول مذہبنا۔ پھر واضح ہو کہ کنایات مین سے
قسم اول تین الفاظ کے باقیون سے طلاق بائنہ واقع ہونا ہمارا مذہب ہر ف۔ مذہب ابی حنیفہ و اصحابہ رحمہم اللہ تعالی۔ وقال الشافعی
یقع بہا رجعی لان الواقع بہا طلاق۔ اور شافعی رح نے کہا کہ ان الفاظ کنایہ سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ ان الفاظ سے واقع ہونے
والی تو طلاق ہر۔ لانہا کنایات عن الطلاق۔ کیونکہ یہ طلاق ہی کے کنایہ ہین۔ ولہذا تشترط النیة وینتقص بہا العدد۔ اور اسی
وجہ سے نیت شرط ہوتی ہر اور انسے شمار طلاق کم ہوجاتا ہر ف۔ یعنی مرد کو عورت پر تین طلاق کا اختیار ہوتا ہر وہ کنایہ کے طلاق پڑنے سے
گھٹ جاتا ہر حتی کہ کنایہ کی تین طلاق دیدی تو عورت مغلظہ ہوکر بدون حلالہ اسکی منکوحہ نہین ہوسکتی ہر تو معلوم ہوا کہ کنایہ سے طلاق ہی
واقع ہوتی ہر۔ والطلاق معقب للرجعة کالصریح۔ اور طلاق کے پیچھے رجعت کا اختیار لگا رہتا ہر جیسے صریح طلاق مین ہر ف۔ لیکن
اس استدلال پر وارد ہوتا ہر کہ یہی باتین بائنہ مین موجود ہین تو بائنہ کا اثر پیدا ہونے مین کچھ حرج نہوگا۔ ولنا ان تصرف الابانة صدر من
اہلہ مضافا الی محلہ عن ولایة شرعیة۔ اور ہماری دلیل یہ ہر کہ بائن کرنے کا تصرف ایسے شخص سے صادر ہوا جو اس تصرف
کے لائق ہر اور اسنے ایسے محل مین تصرف کیا جو اس تصرف کا محل ہر اور تصرف کرنے والے کو شرعی ولایت بھی حاصل ہر ف۔
تو ضرور اس تصرف کا اثر ظاہر ہوگا کہ وہ محل جسمین تصرف ہوا ہر بائنہ ہوجائیگی۔ رہا یہ کہ تینون باتون کی دلیل چاہئے۔ ولاخفاء
فی الاہلیة والمحلیة۔ تو مرد کے لائق ہونے مین اور عورت کے محل ہونے مین تو کچھ بھی خفا نہین ف۔ دلیل سے طول کلام کرنا بیفائدہ
ہر۔ والدلالة علی الولایة ان الحاجة ماسة الی اثباتہا۔ اور ولایت شرعی ہونے پر دلیل یہ کہ ایسے تصرف کی حاجت موجود ہر
ف۔ بدون اسکے حرج ہر اور حرج دفع کیا گیا تو اجازت بنظر حاجت دیگئی۔ کیلا ینسد علیہ باب التدارک۔ تاکہ مرد پر تدارک کا
دروازہ بند نہو جاوے ف۔ کیونکہ جب ایک طلاق بائنہ نہو تو ضرور ہوگا کہ تین طلاقین دیدے پھر تدارک ممکن نہین تو ایک طلاق
بائنہ مشروع ہوئی تاکہ جب چاہے پھر نکاح کرے۔ اگر کہو کہ طلاق رجعی دے تاکہ جب چاہے رجوع کرلے تو جواب یہ ہر کہ ہان رجوع کا تدارک تو
ہوسکتا ہر لیکن ایک حاجت یہ ہر کہ وہ رجوع نہین چاہتا مگر عورت کیطرف سے مخمصہ مین پڑ گیا تو بائن کی اجازت ہوئی۔ لئلا یقع فی
عہدتہا بالمراجعة من غیر قصد۔ تاکہ شوہر بغیر قصد کے مراجعت کے ساتھ عورت کے عہدہ مین نہ پڑ جاوے ف۔ اسطرح کہ مثلا عورت
نے شہوت سے مرد کا بوسہ لے لیا یا اسپر لیٹ گئی تو رجعت ثابت ہوگئی حالانکہ مرد نہین چاہتا تھا اور اگر ایک طلاق بائنہ ہوگئی ہوتی تو
عورت کے ایسے فعل سے کچھ اسکا فائدہ نہین تھا۔ ہان اگر عورت و مرد خود سمجھکر راضی ہوتے کہ طلاق دینا بیفائدہ ہر پھر اتفاق
کرنا چاہئے تو تدارک ممکن ہر کہ پھر نکاح کرلین۔ غرضکہ معلوم ہوا کہ طلاق رجعی سے مرد و عورت کی ضرورت پوری نہین ہوتی ہر تو محالہ
طلاق بائن کی اجازت ہر۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مرد کو طلاق بائنہ کی ولایت حاصل ہر پھر اسکے الفاظ کنایہ سے قطعی جدائی کی۔

تو اسکے معنی طلاق بائنہ کے ہین پس طلاق بائنہ واقع ہوگی- اگر وہم ہو کہ لفظ کنایہ سے مراد وہ ہوتی ہی جو لفظ صریح کی مراد ہو جیسے
صبح صادق- تو صریح لفظ ہی اور قرآن مین فجر کا سپید ڈورا کنایہ ہی تو اس سے وہی مراد ہوئی جو صبح صادق سے مراد ہی تو سمجھو کہ
جب کنایہ سے وہ مراد ہوتی ہی جو صریح لفظ سے مراد ہو تو کنایہ طلاق سے وہ مراد ہوگی جو صریح طلاق سے مراد ہو اور صریح طلاق کی مراد رجعی
تو کنایہ کی بھی رجعی ہوگی- جواب یہ کہ کنایہ سے ہماری مراد طلاق بائن ہی- **ولیست بکنایات علی التحقیق**- اور یہ الفاظ کنایہ درحقیقت
لفظ طلاق کے کنایات نہین ہین- **لانها عوامل فی حقائقها**- کیونکہ الفاظ کنایہ تو اپنے حقیقی معنے مین استعمال ہوتے ہین-
ف- اور جو لفظ حقیقت مین کنایہ ہو وہ مجازی معنی مین لیا جاتا ہی جیسے فجر کا سفید ڈورا- مجازاً طلوع فجر مراد ہی- یا عورت کو چھونے
سے نہانا واجب ہی- مراد یہ کہ جماع کرنے سے- اور یہان کنایہ کا لفظ مثلاً تو اپنے واسطے جوڑا ڈھونڈھ- تو اسکے حقیقی معنی یہی ہین
کہ تو اپنا شوہر تلاش کر کیونکہ مجھسے بائنہ ہوگئی- تو جب یہ حقیقی معنی مین مستعمل ہوا تو یہ درحقیقت کنایہ نہوا کیونکہ کنایہ تو مجاز کی قسم ہی
تو انکو کنایہ کہنا مجازاً ہی اور درحقیقت یہ طلاق بائن کے الفاظ ہین- اور یہ جو تمنے کہا کہ کنایہ نہوتی تو نیت کی ضرورت نہوتی چونکہ
طلاق صریح سے یہ کنایہ ہین اسی جہت سے نیت کی ضرورت ہی- یہ بات صحیح نہین ہی بلکہ کنایہ کا لفظ دو معنی کو محتمل ہی تو نیت سے وہ
معنی لیے جاوین جو بائن کے ہین اور بائن دو طرح پر ہی ایک بائن بیک طلاق اور دوم بائن بسہ طلاق- **والشرط تعیین احد
نوعی البینونة دون الطلاق**- اور شرط یہ کہ دونون قسم بائن مین سے ایک کو معین کرے نہ طلاق **ف**- بلکہ نیت اسواسطے
کہ اس لفظ سے دونون حقیقی معنی مین سے کون معنی مراد ہین آیا یہ کہ تو اپنے واسطے اپنی ہم عمر عورتون کا جوڑا ڈھونڈھ تاکہ دل لگے
یا یہ معنی کہ مرد کا جوڑا تلاش کر- پھر جب مرد کا جوڑا مراد ہوا اور طلاق بائن ہی تو آیا ایک طلاق بائن یا مغلظہ طلاق بائن ہی اسکے واسطے
نیت شرط ہی- اور یہ جو تمنے کہا کہ بائن سے تعداد طلاقون مین کمی ہوجاتی ہی تو ہم بھی کہتے ہین کہ ہان ہوجاتی ہی- **والنقص
العدد لثبوت الطلاق بناء علی زوال الوصلة**- اور عدد کی کمی بوجہ طلاق ثبوت ہونے کے بربناے زوال وصل کے **ف**- کیونکہ
طلاق تو قید دور کرنا اور بائن سے بھی قید دور ہوگئی اور شرع مین اگر تین مرتبہ قید دور کرے تو مغلظہ ہوکر محتاج حلالہ ہی تو جب
بائن سے تین مرتبہ قید دور کرے تو محتاج حلالہ ہی- اسی وجہ سے بائن کو طلاق صریح کا کنایہ کہتے ہین- اگر کہو کہ کنایہ مین ضرورت سے ایک بائن
ثبوت ہوتی ہی اور تمنے کہا کہ تین بائن کی نیت بھی صحیح ہی جواب یہ کہ بائن کے معنی یہ کہ تعلق نکاح بالکل منقطع کرنے والی- اور یہ دو طرح پر
ہی کبھی ایک بائنہ سے جسکو خفیفہ کہتے ہین اور کبھی تین بائنہ سے جسکو غلیظہ یعنے سخت جدائی کہتے ہین- **وانما تصح نیة الثلث فیها
لتنوع البینونة الی غلیظة وخفیفة**- اور ان الفاظ کنایہ مین اسی جہت سے تین بائنہ کی نیت صحیح ہی کہ بائنہ ہونا دو قسم پر ہی غلیظہ
وخفیفہ **ف**- اور مشترک لفظ سے وہ معنی مراد ہوتے ہین جسکی نیت ہو پس جب غلیظہ کی نیت ہو تو غلیظہ بائنہ ہوگی- **وعند انعدام
النیة**- اور جس وقت کہ دونون معنی مین سے کسی ایک کی خاص نیت نہو **ف**- تو لامحالہ انھین دونون مین سے کوئی مراد ہوگی لیکن
ادنی درجہ سے کم ممکن نہین تو- **یثبت الادنی**- کمتر درجہ کی بائنہ ثبوت ہوگی- **ولا تصح نیة الثنتین عندنا**- اور دو طلاقون
بائنہ کی نیت ہمارے نزدیک نہین صحیح ہی **ف**- پس ابوحنیفہ وابویوسف ومحمد کے نزدیک نہین صحیح ہی- **خلافاً لزفر رح**- بخلاف
قول زفر رح کے **ف**- کہ انکے نزدیک صحیح ہی مگر ہمارا قول ظاہر صحیح ہی- **لانه عدد وقد بیناه من قبل**- کیونکہ دو تو عدد ہی اور ہم
سابق مین بیان کرچکے **ف**- کہ یہ کوئی فرد نہین ہی پس فرد حقیقی تو ایک ہی اور فرد حکمی کل یعنے تین کا مجموعہ ہی اور دو کسی مین
نہین ہی- پھر یہ سب اسوقت کہ اسنے لفظ بائن کو مفرد کہا ہو- **وان قال لها اعتدی اعتدی اعتدی**- اور اگر عورت سے
کہا کہ تو عدت کر تو عدت کر تو عدت کر- **ف**- بدون واو کے تینون لفظ کہے- **وقال نویت بالاولی طلاقا**- اور کہا کہ مین نے
اول اعتدی کہنے سے طلاق مراد لی تھی- **وبالباقی حیضا**- اور باقی دونون سے حیض مراد لیا تھا تو دیانةً تصدیق کیطرح- **دین
فی القضاء** بحکم قضاء مین بھی تصدیق کیا جائیگا **ف**- یعنی قاضی بھی اسکو صادق ٹھہراویگا- **لانه نوی حقیقة کلامه**- کیونکہ

اول تو اسنے اپنے کلام کے حقیقی معنے مراد لیے ف کیونکہ حقیقت عرفی مین اعتدی کے معنی حیض کے عدت معروف ہین - ولانہ یامر امرأتہ فی العادۃ بالاعتداد بعد الطلاق فکان الظاہر شاہدا لہ - اور اسلیے کہ عادت جاری ہو کہ مرد اپنی جورو کو بعد طلاق کے عدت پوری کرنے کا حکم دیا کرتا ہو تو ظاہری حال اسکے واسطے شاہد ہو ف اور ظاہری حال پر قاضی حکم دیتا ہو - وان قال لم انو بالباقی شیئا - اور اگر اسنے کہا کہ باقی دونون اعتدی سے میری کچھ مراد نہین تھی - فہی ثلث - تو یہ تین طلاقین ہونگی - لانہ لما نوی بالاولی الطلاق صار الحال حال مذاکرۃ الطلاق فتعین الباقیان للطلاق بہذہ الدلالۃ - کیونکہ جب اسنے اول اعتدی سے طلاق مراد لی تو یہ حالت مذاکرہ طلاق کی حالت ہوگئی تو اس دلیل سے باقی دونون اعتدی بھی طلاق کے واسطے ظاہر ہوئین - فلا یصدق فی نفی النیۃ - تو نیت سے انکار کرنے مین اسکی تصدیق نہوگی ف ہان اگر واقعی سچا ہو تو عند اللہ تعالے ایک ہی طلاق ہوگی - بخلاف ما اذا قال لم انو بالکل الطلاق - برخلاف اسکے جب اسنے تینون اعتدی کو کہا کہ سب سے مین نے طلاق مراد نہین لی ہو ف تو قول اسی کا معتبر ہو - حیث لا یقع شئی لانہ لا ظاہر یکذبہ - چنانچہ کوئی طلاق بھی نہین واقع ہوگی کیونکہ کوئی ایسی بات ظاہر نہین جو اسکو جھوٹا بتلاوے - وبخلاف ما اذا قال نویت بالثالثۃ الطلاق دون الاولین - اور یہی اسکے خلاف - دوسری یہ صورت ہو کہ اسنے کہا کہ مین نے تیسری لفظ اعتدی سے طلاق کی نیت کی اور پہلے دونون سے نہین کی ف تو بھی تصدیق ہوگی - حیث لا یقع الا واحدۃ - چنانچہ صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی - لان الحال عند الاولین لم تکن حال مذاکرۃ الطلاق - اسواسطے کہ پہلے دونون لفظون کے وقت مین حالت مذاکرۃ الطلاق کی نہین تھی ف بلکہ تیسری لفظ پر نیت طلاق کی پیدا ہوئی ہو تو ظاہری کوئی بات اسکی تکذیب نہین کرتی ہو پس سچا قرار دیا جائیگا - لیکن اگر واقعی جھوٹا ہو تو اللہ تعالی کے نزدیک جھوٹا ہوگا - ثم فی کل موضع یصدق الزوج علے نفی النیۃ انما یصدق مع الیمین لانہ امین فی الاخبار عما فی ضمیرہ - پھر واضح ہو کہ جن صورتون مین شوہر کا قول نیت نہونے مین مانا جاتا ہو تو بھی مانا جائیگا کہ قسم کے ساتھ بیان کرے کیونکہ وہ اپنی دلی بات کی خبر دینے مین امین ہو - والقول قول الامین مع الیمین - اور قسم کے ساتھ امین ہی کا قول معتبر ہوتا ہو ف خلاصہ قاعدہ یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو کسی شخص کے واسطے بطور تخصیص کے امانت ہو جیسے زید کے پاس دولت رکھی - یا وقف کے متولی کو مرمت وقف کی اجازت دے یا کسی شخص کو روپیہ دیا کہ اپنی امانت مین مردوزان سے یہ مکان بنوادے یا عورت کی عدت یا مرد کی نیت تو جب ان لوگون نے قسم سے بیان کیا کہ بات اسطرح ہو اور عورت نے کہا کہ میری عدت گذر گئی یا مرد نے کہا کہ میری یہ نیت تھی یا نہین تھی تو جہان تک ظاہری تکذیب نہو اسی کا قول معتبر ہو کیونکہ وہ امین ہو بخلاف اسکے جب ظاہری تکذیب ہو مثلاً عورت نے ۲۵ - روز مین دعوی کیا کہ میرے سب حیض گذر گئے تو قول نہین قبول ہوگا اگرچہ قسم کھاوے یون ہی مرد کی نیت اہم -

باب تفویض الطلاق

یہ باب طلاق سپرد کرنے کے بیان مین ف اسمین تین فصلین ہین -

فصل فی الاختیار - اول فصل اختیار کے بیان مین ف یعنی لفظ اختیار سے سپرد کیا تو دیکھا جاویگا کس طریق سے اختیار دینا صحیح ہو اور جب اختیار ہو جاوے تو کب تک رہتا ہو اور کیونکر نکل جاتا ہو اور کیا حکم ہو - واذا قال لامرأتہ اختاری ینوی بذلک الطلاق اوقال لہا طلقی نفسک - اور جب اپنی عورت سے کہا کہ تو اختیار کر یعنی اپنے نفس کو درحالیکہ اس قول سے وہ طلاق مراد لیتا ہو یا کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے لے - فلہا ان تطلق نفسہا ما دامت فی مجلسہا ذلک تو عورت کو اختیار رہا کہ وہ اپنے آپ کو طلاق دے جب تک کہ وہ اپنی اس مجلس مین موجود ہو ف اور مجلس وہ بیٹھک اور وہ کام

جب تک نہین بدلے تب تک مجلس واحد ہی جب جتنی دیر ہو جاوے اور اسکا کچھ بیان صلوۃ سجدہ سہو مین گزرا۔ فان قامت منہ۔ پھر اگر اس مجلس سے کھڑی ہوگئی ف۔ بغیر اپنے کو طلاق دیے۔ او احدث فی عمل آخر۔ یا اسنے دوسرا کلام شروع کردیا۔ خرج الامر من یدہا۔ تو اسکے ہاتھ سے اختیار نکل گیا۔ ف۔ پس اول تو مرد کے اختیار دینے سے اسکو اختیار ہو جاتا ہی جبکہ مرد کی نیت طلاق ہو یا صریح کہے حتی کہ اگر عورت طلاق دے دے تو واقع ہو جائیگی۔ دوم یہ اختیار برابر اسی مجلس تک رہتا ہی اگرچہ کئی گھڑیان ہو جاوین۔ سوم مجلس بدل جانے سے عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاتا ہی بعد اسکے عورت اپنے کو طلاق دے تو کچھ فائدہ نہین ہی۔ لان المخیرۃ لہا المجلس باجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم اجمعین۔ کیونکہ جس عورت کو اختیار دیا گیا ہو اسکے واسطے مجلس تک حد ہی بدلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کے ف۔ قال عبد الرزاق اخبرنا سعم عن ابن ابی نجیح عن مجاہد عن ابن مسعود قال اذا ملکہا الخ یعنے ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے کام کا مالک کیا پھر کوئی بات پوری ہونے سے پہلے دونون متفرق ہوگئے تو پھر عورت کو اختیار نہین ہی۔ یہ اسناد صحیح ہی اور مجاہد کی روایت ابن مسعود رض سے ہمارے و جمہور کے نزدیک حجت ہی۔ ثم رواہ الطبرانی والبیہقی من طریق عبد الرزاق۔ اور عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر بن عبد اللہ قال الخ یعنے جابر رض نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اختیار دیا پس عورت نے اسی مجلس مین اختیار نہین کیا تو پھر اسکے واسطے خیار نہین ہی۔ یہ اسناد صحیح ہی۔ اور ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق نے بھی معنے حضرت عمر و عثمان و عبد اللہ بن عمرو سے روایات کیے۔ اسکے اسناد مین مثنی بن الصباح مین کلام ہی۔ م ف ع۔ ابن الہمام نے کہا کہ جب امت نے اسکو قبول کیا تو ایسا کلام کچھ مضر نہین رہا۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی یہی روایت ہی اگرچہ ضعیف روایت مخالف بھی آئی ہی مگر جمہور سے موافقت اولی واقوی ہی تو جب ان اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثبوت ہوا کہ مخیرہ کا خیار صرف مجلس تک ہی اور کسی سے انکار نہین ثابت ہوا تو یہی اجماع سکوتی ہی اور یہی فقہاے تابعین مین سے عطاء و جابر بن زید و مجاہد و شعبی و نخعی کا اور ان بعد کے فقہاء مالک و ثوری و اوزاعی و شافعی و ابو ثور وغیرہم کا قول ہی۔ ابن المنذر نے اعتراض کیا کہ حضرت عائشہ رض سے روایت ہی کہ ہم عورتون کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا سو ہم نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو اختیار کیا الے آخرہ۔ اور صحیحین سے ثابت ہی کہ اول آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض سے پیش کیا تھا اور فرمایا کہ تو جلدی مت کیجیو حتی کہ اپنے والدین سے مشورہ کرلے اور حضرت عائشہ رض نے جواب دیا کہ مین مشورہ کس بات کا کرون مین نے تو رسول اللہ کو لیا۔ اس سے دلیل ظاہر ہی کہ اختیار اسی مجلس تک نہین رہتا ہی ورنہ حضرت عائشہ رض کو اپنی والدین سے مشورہ کا وقت کہان سے ملتا۔ اس اعتراض مین بہت غلطی پیش آئی اور جواب اسکا یہ ہی کہ یہان جس خیار مین کلام ہی وہ یہ ہی کہ مرد نے عورت کو طلاق کی نیت سے خیار دیا حتی کہ اگر اسنے اختیار کیا تو واقع ہو گئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو یہ خیار نہین دیا تھا اس خیار کے معنی وہ ہین جو قرآن مجید مین فرمایا۔ قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوۃ الدنیا و زینتہا فتعالین امتعکن و اسرحکن سراحا جمیلا۔ یعنی اے محمد صلے اللہ علیہ وسلم اپنی بیبیون کو فرما کہ اگر تم دنیا کی زندگی و اسکی زینت چاہتی ہو تو آؤ مین تمھین تمتع دون اور اچھی طور سے طلاق دیکر روانہ کرون۔ اس سے صریح ہی کہ آپ نے اختیار سے پسند کے معنی لیے تھے اور یہی لغت و عرف مین شائع ہین چنانچہ رسول مختار یعنے پسند کیے ہوے پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم۔ اور بولتے ہین کہ میرے نزدیک یہ امر مختار ہی اور مین نے یہ اختیار کیا یعنی پسندیدہ یہ ہی پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے موافق حکم آیت کے بیبیون سے کہہ دیا کہ دنیا کی زینت یا رسول اللہ صلعم و آخرت ان دونون مین سے تمکو کیا بات پسند ہی اور یہ کچھ طلاق نہین تھی حتی کہ اگر وے جواب دین کہ ہمنے دنیا پسند کی تو طلاق نہین واقع ہو جاتی بلکہ وعدہ دیا تھا کہ اگر تم دنیا پسند کروگی تو ہم ایسا کرینگے۔ الحاصل یہ خیار جسمین بحث ہی عورت کے ہاتھ مین طلاق یا اسکے نفس کا اختیار دینا مراد ہی۔

صلے اللہ علیہ وسلم نے جو خیار دیا تھا اسمین دنیا و اسکا مال پسند کرنا یا آخرت و رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو پسند کرنا ان دونون مین
اختیار دیا تھا - اور یہ صریح نص قرآن ہی اور آویگا کہ حضرت عائشہ رضہ نے اس سے جو فہم کیا وہ انکی سمجھ ہی فافہم واللہ تعالی اعلم بالصوا
م ف - بالجملہ ثابت ہوا کہ مخیرہ کو مجلس تک خیار ہی اسلیے کہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع سکوتی ہی - ولانہ تملیک الفعل منہا
اور اسلیے کہ خیار دینا تو عورت کو ایک فعل کا مالک کرنا ہوتا ہی - والتملیکات یقتضی جوابا فی المجلس - اور جتنی تملیکات ہین
سب اسی مجلس مین جواب کی مقتضی ہین - کمافی البیع - جیسے بیع مین ہی ف - کہ جب مثلاً بائع نے کہا کہ مین نے اس چیز کے
اسقدر دامون کو بیچنا پسند کیا اور مشتری کو اسکے قبول کرنے کا اختیار دیا تو یہ اسی مجلس تک محدود ہی ورنہ اگر مشتری قبول نکرے اور
گھر چلا جاوے تو بائع فروخت کرنے سے عاجز ہوگا کیونکہ مشتری کو حق قبول حاصل ہی وہ چار روز کے بعد آکر کہیگا کہ مین نے قبول
کرلی تو بائع کہان سے لاویگا - پس بالضرور اسکو اسی مجلس تک اختیار رہی - اگر کہو کہ جواب تو فوراً ہو سکتا ہی پھر مجلس تک بھی درست
نہوگا کیونکہ بائع کا ایجاب مثلاً ایک ساعت مین ہوا اور مشتری کا قبول بعد ایک ساعت کے ہوا تو دونون مین ارتباط و انعقاد نہوگا
جواب یہ کہ اسنے تنگی شرع نے دور کردی ہی - لان ساعات المجلس اعتبرت ساعۃ واحدۃ - کیونکہ مجلس کے ساعات سب
ملکر ایک ہی ساعت کے مانند شمار ہوئے ہین ف - اسی واسطے اگر ایک مجلس مین ہر ساعت مین اسنے مثلاً واسجد واقترب - آیت
سجدہ مکرر پڑھی تو ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہی گویا اسنے ایک ساعت مین پڑھی - پس ایک مجلس نے سب ساعات کو جمع کرکے
ایک کردیا - الا ان المجلس تارۃ یتبدل بالذہاب عنہ ومرۃ بالاشتغال بعمل آخر - لیکن جاننا چاہیے کہ مجلس کا بدل جانا
کبھی تو مجلس سے چلے جانے سے ہوتا ہی اور کبھی دوسرے کام مین مشغول ہو جانے سے ہوتا ہی - اذ مجلس الاکل غیر مجلس
المناظرہ - کیونکہ کھانے کی مجلس دوسری اور مناظرہ کی مجلس دوسری ہی - ومجلس القتال غیرہما - اور لڑائی کی مجلس ان
دونون کے سوائے ہی ف - پس اگر ایک شخص اپنے دیوانخانہ مین بیٹھا رہا اور اول کھانے مین مشغول تھا تو وہ کھانے کا
جلسہ تھا پھر وہ مباحثہ مین مشغول ہوا تو یہ اس کام کا جلسہ ہی علی ہذا القیاس لہذا مصنف نے کہا کہ اگر مخیرہ کسی دوسرے کام
مین مشغول ہوئی تو اسنے خیار کی مجلس بدل ڈالی پس خیار جاتا رہا - ویبطل خیارہا بمجرد القیام - اور عورت کے خالی کھڑے
ہو جانے سے اسکا خیار جاتا رہیگا ف - بخلاف اسکے اگر کھڑی ہو اور اسکو خیار دیا جاوے پھر وہین بیٹھ جاوے کیونکہ یہ کوئی ایسی
بات نہین جس سے تبدل ہو اور بیٹھے ہونے سے کھڑا ہونا تبدیل کرنا ہی - لانہ دلیل الاعراض - کیونکہ یہ منھ موڑنے کی دلیل ہی
ف - تو مجلس کا خیار مٹ گیا - بخلاف الصرف والسلم - برخلاف صرف و سلم کے ف - صرف نقد و سونا و چاندی کی بیع ہی
اور کتر شرط یہ کہ اگر اشرفی فروخت کرے روپیہ کے عوض تو اُدھار نہین جائز ہی لیکن اگر کہا کہ مین نے یہ اشرفی ۱۶ - روپیہ
کو فروخت کی تو کھڑا ہونا اسکو باطل نہین کریگا - یون ہی سلم اور وہ یہ کہ مین نے دس روپیہ فی روپیہ ایک من کے حساب سے کھرے
گیہون سپید مثیار خریدے اور روپیہ پر قبضہ کرنا شرط ہی پھر وہ کھڑا ہوگیا تو باطل نہین ہوئی - لان المفسد ہناک الافتراق من
غیر قبض - کیونکہ صرف و سلم مین بغیر قبضہ کے جدا ہونا مبطل ہی ف - اور خالی کھڑے ہونے سے یہ نہین لازم آیا کہ بغیر قبضہ کیے
الگ ہوئے حتی کہ اگر کھڑے ہوکر روپیہ پر قبضہ کیا یا بغیر نظر سے اوٹ ہوئے قبضہ کیا تو صحیح ہی - غرضکہ یہان کھڑے ہونے سے یہ لازم
نہین آتا کہ اسنے قبضہ کرنے سے منھ موڑا - اور مخیرہ مین جب وہ کھڑی ہوگئی تو یہ دلیل ہی کہ اسنے لینے سے منھ موڑا تو اسکا خیار مٹ گیا
ثم لابد من النیۃ فی قولہ اختاری - پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ اختاری یعنے تو اختیار کر - اس قول مین نیت ضرور ہی ف -
کہ طلاق کی نیت سے کہا ہو - لانہ یحتمل تخییرہا فی نفسہا وتخییرہا فی تصرف آخر غیرہا - کیونکہ وہ محتمل ہی کہ عورت کو اپنے نفس اختیار
کرنے مین تخییر دے یا کسی دوسرے تصرف مین سوائے نفس کی تخییر دے ف - تو دونون احتمال مین سے نفس کے اختیار دینے
کی نیت ضرور ہی - بخلاف طلقی کے کہ وہ صریح ہی لہذا طلاق لی تو جبھی واقع ہوگی - فان اختارت نفسہا فی قولہ اختاری

کانت واحدۃ بائنۃ - اور اگر عورت نے اختاری کی صورت میں اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی - ف
یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ مرد نے اختاری کہا پھر عورت کے کہنے سے واقع ہوئی جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو
اختیار کیا - دوم یہ کہ واقع بائنہ ہوگی - پس اول میں کسی کا خلاف نہیں لیکن خلاف قیاس ہے - والقیاس ان لا یقع بہذا
شیئ وان نوی الزوج الطلاق - اور قیاس چاہتا ہے کہ اس لفظ اختاری سے کوئی چیز واقع نہو اگرچہ شوہر نے طلاق کی نیت کی ہو
لانہ لا یملک الایقاع بہذا اللفظ - کیونکہ شوہر خود اس لفظ سے کچھ نہیں واقع کرسکتا - فلا یملک التفویض الی غیرہ - تو وہ
دوسرے کو سپرد کرنے کا اختیار بھی نہیں رکھتا ہے ف یعنی آدمی خود جس چیز کا مالک نہو وہ دوسرے کی ملک میں کیونکر دے سکتا ہے پس
قیاس تو یہی ہے - الا انا استحسناہ - لیکن ہمنے اسکو استحساناً جائز جانا ہے - لاجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم - اس دلیل سے کہ
صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسپر اجماع کیا ہے ف پس وہ حجت ہے - ولانہ یملک من ان یستدیم نکاحہا او یفارقہا - اور اس
دلیل سے کہ شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ عورت کا نکاح برابر قائم رکھے یا جدا کردے - فیملک اقامتہا مقام نفسہ فی حق ہذا الحکم
تو اس اختیار میں وہ اپنے قائم مقام عورت کو کرسکتا ہے ف تو جب عورت سے کہا کہ اختاری - تو یہ مراد ہے کہ جیسے مجھے حق حاصل ہے کہ
اپنے آپ کو تیرے ساتھ رکھوں یا جدا کروں تو میں نے تجھے یہ حق دیا کہ تو انمیں سے جو بات چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے کہا کہ
میں نے شوہر کو اختیار کیا تو نکاح بدستور قائم ہے اور اگر اسنے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو طالقہ ہوگئی - ثم الواقع
بہا بائن - پھر اس سے بائنہ ہی واقع ہوگی ف کیونکہ لفظ طلاق نہیں ہے بلکہ معنی معتبر ہیں اور معنی میں بائنہ ہے - لان اختیارہا
نفسہا بثبوت اختصاصہا بہا - کیونکہ عورت کا اپنے نفس کو پسند کرنا اسی طور سے کہ نفس عورت اسکے لیے مختص ہوگئی ف
ورنہ عورت کی ذات تو ہمیشہ سے اسکی ذات ہے - خلاصہ یہ کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ عورت کی ذات پر شوہر کا قابو کچھ نہیں رہا بلکہ وہ اپنی ذات
کی خود مختار ہوگئی - وذلک فی البائن - اور یہ بات صرف بائن میں ہوتی ہے ف کیونکہ رجعی میں شوہر کا قابو عدت تک ہے و
لا یکون ثلثا وان نوی الزوج - اور تین طلاقیں نہیں ہوسکتی ہیں اگرچہ شوہر نے تین طلاق کی نیت کی ہو ف پس اختاری
سے صرف ایک ہی بائن واقع ہوسکتی ہے - لان الاختیار لا یتنوع - کیونکہ اختیار کی قسمیں نہیں ہیں ف بلکہ واحد ہے تو بائن
بھی واحد ہوگی - بخلاف الابانۃ لان البینونۃ قد تتنوع - برخلاف بائن کرنے کے کہ بینونت دو قسم ہوتی ہے ف یک طلاق و بسہ
طلاق پس اگر بائنہ بسہ طلاق مراد لی تو تین واقع ہونگی اور اختیاری کو بائن ہونا لازم ہے - مخفی نہیں کہ اگر عورت سے کہا کہ تو بائن ہونا
اختیار کر اور مراد طلاق مغلظہ ہے اور عورت نے بھی مغلظہ اختیار کی تو تین طلاقیں واقع ہونا چاہیئے فافہم واللہ تعالی اعلم - م - پھر
واضح ہو کہ نیت طلاق تو نفس کو اختیار کرنے میں عمل کریگی ورنہ اگر شوہر نے اختیار نفس مراد لیا اور عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا
اور اسکی یہ مراد کہ میں نے کام کرنا یا شوہر کو اختیار کیا تو کچھ واقع نہوگی - لہذا فرمایا - ولا بد من ذکر النفس فی کلامہ او فی کلامہا
اور نفس کے معنے خواہ مرد کے کلام میں یا عورت کے کلام میں مذکور ہونا ضروری ہے ف یعنی لفظ نفس کی خصوصیت نہیں بلکہ جو لفظ اس
معنی کو مفید ہو کافی ہے مثلاً میں نے اپنی ذات کو اختیار کیا - اور بدون اسکے لغو ہوگا - حتی لو قال لہا اختاری فقالت قد
اخترت فہو باطل - حتی کہ اگر عورت سے کہا کہ تو اختیار کر - پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہ باطل ہے ف کچھ طلاق
وغیرہ نہوگی لانہ عرف بالاجماع - کیونکہ اختیاری کا بائنہ ہونا ہمکو اجماع سے معلوم ہوا ہے - وہو المفسر من احد الجانبین
اور اجماع میں تفسیر ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک طرف سے نفس مذکور ہو - ف تو جس طرح ورود ہوا اسی طرح رکھا جائیگا کیونکہ وہ
قیاس کے خلاف وارد ہے - ولان المبہم لا یصلح تفسیر المبہم - اور اس دلیل سے کہ مبہم کی تفسیر مبہم سے نہیں ہوسکتی ف مثلاً
مرد نے کہا کہ تو اختیار کر - اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے اختیار کیا سو دونوں مبہم میں یہ معلوم نہوا کہ کیا چیز اختیار کی - تو جب مبہم سے
تفسیر نہوئی تو کلام مبہم رہا - ولا تعیین مع الابہام - اور مبہم ہونے کے ساتھ میں تعیین نہیں ہوتا ف اور بغیر تعین کے

طلاق نہیں ہوگی۔م۔ اور اگر نفس کی جگہ کوئی لفظ قائم کیا مانند تطلیقہ یا اختیارہ کے تو کافی ہے المحیط۔ تو اختیار کر۔ اسنے جواب دیا کہ
مین نے اپنے کو طلاق دی تو جوامع الفقہ مین بائنہ اور بدائع مین رجعیہ ہوگی۔مع۔ مین کہتا ہون کہ نیت شوہر کی موافق بائنہ کے ہو
اگر نیت نہو تو رجعیہ ہے۔ اور شاید کہ یہ قضاء ہے واللہ اعلم۔م۔ واضح ہو کہ اختیاری مین مجلس ہی تک محدود ہوتا ایسی صورت مین کہ خطاب
مطلق ہو اور اگر کہا کہ اپنی ذات کو طلاق دیدے جب کسی وقت تو چاہے تو یہ اختیار غیر مجلس مین بھی ہے۔ اگر عورت غائب ہو تو جس
مجلس مین خبر پہونچے اسی مجلس تک محدود ہوگی۔ اگر کہا کہ مین نے آج کے روز مین اسکو اختیار دیا تو آج کی مجلس علم مین رہیگا
حتی کہ اگر آج کا دن گذرا پھر اسکو علم ہوا تو اسکو کچھ اختیار نہین ہے۔ واضح ہو کہ اختیارہ مین زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے
نزدیک تین طلاقین واقع ہوتی ہین بنظر پوری خلاصے کے اور اسی کو امام مالک نے مدخولہ مین اختیار کیا ہے۔ اور غیر مدخولہ مین
اگر اسنے ایک کی نیت بیان کی تو قبول ہے۔ حضرت عمر رض و ابن مسعود رض و ابن عباس سے ایک رجعیہ مروی ہے اور اسی کو شافعی
و احمد نے لیا ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہ سے ایک بائنہ مروی ہے اور یہ دونون مین حد وسط ہے۔ پھر حضرت عمر و ابن مسعود و ابن
عباس کے قول کو ترجیح دیگئی اسطرح کہ قرآن مین طلاق سقب رجعت آئی ہے مگر جب کہ تیسری طلاق ہو۔ لیکن یہ وجہ ترجیح کی
ضعیف ہے اسواسطے کہ بالاجماع طلاق بمال مین رجعت نہین اور یون ہی طلاق قبل دخول ہے پس اسیطرح وہ طلاق خارج ہوگی
جو بائن ہونے کے معنی مین ہے اور اگر عورت نے اپنی ذات کو اختیار کرنے سے بائنہ واقع نہو تو عورت کو اختیار دینے کا کچھ فائدہ
نہین ہے کیونکہ رجعی مین مرد کو اختیار رہے جب چاہے رجوع کرلے خواہ عورت راضی ہو یا ناراض ہو۔ اور ترمذی رح نے حضرت عمر
و ابن مسعود رض سے روایت کی کہ اختیار نفس مین طلاق بائنہ واقع ہوگی تو حضرت عمر و ابن مسعود سے روایات مختلف ہوگئین
مع۔ ترمذی نے کہا کہ واحدہ بائنہ واقع ہونا اکثر علمائے صحابہ و تابعین کا قول ہے۔م۔ **ولو قال اختاری نفسک**۔ اور اگر
مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ **فقالت اخترت یقع واحدۃ بائنۃ**۔ پس عورت نے کہا کہ مین نے اختیار کیا تو ایک
بائنہ واقع ہوگی ف۔ اگرچہ عورت نے یہ نہین کہا کہ مین نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ **لان کلامہ خرج مفسرا**۔ کیونکہ مرد کا کلام
تفسیر کے ساتھ واقع ہوا ہے ف۔ کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ **وکلامہا خرج جوابا لہ**۔ اور عورت کا کلام اسی کا جواب نکلا ہے
فیتضمن اعادتہ۔ تو یہ اسی کے دوبارہ لانے کو متضمن ہے ف۔ کیونکہ اصل جواب مین یہی ہے کہ جسکا جواب ہے اسی کو اعادہ کرے
مثلا پوچھا کہ زید نے بکر کو مارا تو جواب اصلی یہ کہ زید نے بکر کو نہین مارا یا مارا مگر بطور تخفیف کے ہان یا نہین کہتے ہین پس جب مرد نے
کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر تو جواب یہ کہ مین نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ تاکہ مطابق واقع ہو۔م۔ اور نفس کی جگہ تطلیقہ یا اختیارہ
لانا بھی بجائے نفس کہنے کے ہے چنانچہ فرمایا۔ **وکذا لو قال اختاری اختیارۃ**۔ اور یون ہی اگر کہا کہ اختیار کر تو اختیارہ کو
ف۔ یعنی بجائے (نفس کو) کے (اختیارہ کو) کہہ۔ **فقالت اخترت**۔ پس عورت نے کہا کہ مین نے اختیار کیا تو یہی حکم ہے ف
کہ ایک بائنہ واقع ہوگی۔ **لان التاء فی الاختیارۃ تنبئ عن الاتحاد والانفراد**۔ کیونکہ اختیارہ مین جو تا ہے وہ متحد ہونے
اور منفرد ہونے سے آگاہی دیتی ہے ف۔ یعنی اختیارہ کے معنی سے سمجھا جاتا ہے کہ تیرا اختیار کرنا ایسا ہو کہ جو متحد و منفرد ہے ف
تو معلوم ہوا کہ کبھی یہ اختیار متعدد و منفرد نہین ہوتا ہے۔ **واختیارہا نفسہا ہو الذی یتحد مرۃ ویتعدد اخری**۔ اور عورت
کا اپنے نفس کو اختیار کرنا بھی ایسا اختیار ہے جو کبھی متحد ہوتا ہے اور کبھی متعدد ہوتا ہے ف۔ تو معلوم ہوا کہ اپنے نفس کا
اختیار کرنا مراد ہے۔ وہ متحد جب ہوتا ہے کہ ایک طلاق سے اپنے نفس کو اختیار کرے اور متعدد جب ہوگا کہ کہے کہ تو اپنے نفس کو
اختیار کر جتنے سے چاہے یا تین طلاق سے۔ پس خلاصہ یہ کہ جب کہا کہ اختیارہ واحدہ اختیار کر تو یہ بھی ہوگا کہ اپنے نفس کو ایک
طلاق دیدے کیونکہ یہی کبھی واحدہ ہوتا ہے اور کبھی زیادہ ہوتا ہے۔ **فصار مفسرا من جانبہ**۔ تو مرد کی جانب سے کلام مفسر ہوگیا
ف۔ گویا کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ یہ بھی ایک بائنہ ہوتی ہے۔ **ولو قال اختاری**۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر

ف یعنی مبہم کہا۔ فقالت اخترت نفسی۔ پس عورت نے کہا کہ مین نے اپنے نفس کو اختیار کیا ف اور نفس کی
تفسیر کردی یقع الطلاق اذا نوے الزوج۔ تو طلاق واقع ہو جائیگی بشرطیکہ شوہر نے یہی نیت کی ہو۔ لان
کلامہا مفسر وما نواہ الزوج من محتملات کلامہ۔ کیونکہ عورت کا کلام صاف بیان ہی اور جو شوہر نے نیت کی وہ اسکے
کلام کے محتملات مین سے ہی ف تو شوہر کی نیت بھی اپنے کلام سے صحیح ہی۔ ولو قال اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو
اختیار کر ف یعنی مبہم محتمل طلاق کہا یا مفسر کردیا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ فقالت انا اختار نفسی۔ یعنی عورت نے اختار
صیغہ مضارع کہا جو زمانہ حال و استقبال دونون مین مستعمل ہوتا ہی اگر حال ہو تو یہ معنی کہ مین اپنے نفس کو اختیار کرتی ہون۔ اور
اگر استقبال ہو تو یہ معنی کہ مین اپنے نفس کو اختیار کرونگی ف حالانکہ عقد نکاح وطلاق وغیرہ مین صیغہ ماضی چاہیے۔ اور یہان
کلام شوہر تو صیغہ امر ہی جو مستقبل کے لیے ظاہر ہی اور کلام زوجہ حال یا استقبال ہی لیکن حکم دیا کہ۔ فہی طالق۔ یہ عورت
طالقہ ہوگئی ف یعنی استحساناً بائنہ ہوئی۔ والقیاس ان لا تطلق۔ اور قیاس یہ تھا کہ طالقہ نہو ف کیونکہ عقد
انشاء بلفظ ماضی نہین ہی۔ لان ہذا مجرد وعد۔ کیونکہ یہ تو خالی وعدہ ہی ف جبکہ یہ مراد ہو کہ مین اختیار نفس کرونگی
او تحتملہ۔ یا وعدہ کو محتمل ہی ف اگر صیغہ مضارع پر لحاظ ہو۔ فصار کما اذا قال لہا طلقی نفسک فقالت انا
اطلق نفسی۔ تو ایسا ہو گیا جیسے (صریح طلاق مین) عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دیدے پس اسنے کہا کہ مین اپنے
آپ کو طلاق دیتی ہون یا دونگی ف حالانکہ اسمین کچھ نہین واقع ہوگی یون ہی جب کہا کہ انا اختار نفسی۔ تو بھی واقع
نہو لیکن یہ قیاس چھوڑ کر علماء نے استحسان اختیار کیا کہ بائنہ واقع ہوگی۔ وجہ الاستحسان حدیث عائشۃ رضی اللہ
عنہا۔ استحسان کی وجہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہی ف جب حضرت صلعم نے کہا تھا کہ مین تجھ پر ایک امر پیش کرتا ہون
تو جلدی مت کیجیو یہانتک کہ اپنے والدین سے مشورہ کرلے پس اللہ تعالے کی آیات تلاوت کین قل لازواجک ان کنتن
تردن الحیوۃ الدنیا۔ حتی کہ اجرا عظیما۔ تک یہ ترجمہ سنا بین جو قریب نازل ہوئی تھین۔ انکا خلاصہ یہ ہی کہ اے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم تم اپنی بیبیون کو فرما کہ اگر تم لوگ دنیا و اسکی آرایش چاہتی ہو تو مین تمکو طلاق دیکر اچھی تمتع سے رخصت کردون اور
اگر تم اللہ و رسول و دار الآخرۃ کو چاہتی ہو تو تمھارے محسنات کے واسطے اجر عظیم ہی۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو کلام
سنایا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا کہ اسی بات مین اپنی والدین سے مین مشورہ لون۔ فانی ارید اللہ ورسولہ الخ۔
سو مین تو چاہتی ہون اللہ کو اور اسکے رسول کو اور دار الآخرہ کو۔ اور ایک روایت مین یہ لفظ ہی لا بل اختار اللہ ورسولہ یعنی
نہین بلکہ مین تو اختیار کرتی ہون اللہ تعالی و اسکے رسول کو الخ۔ حدیث مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک کھلنے
لگا۔ حضرت عائشہ رض نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ دوسری ازواج سے یہ نفرما دین کہ عائشہ رض نے کیا اختیار کیا ہی۔ آپ نے اسکو
منظور نہین فرمایا بلکہ ارشاد کیا کہ مین تو آگاہ کردونگا کہ عائشہ رض نے ایسا اختیار کیا ہی۔ پھر سب ازواج نے یہی اختیار کیا۔ بالجملہ صحیحین
کی یہ حدیث ہمارے استحسان کی حجت ہی۔ فانہا قالت لا بل اختار اللہ ورسولہ۔ کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ نے کہا کہ
نہین مین یہ دنیا و زینت نہین چاہتی ہون بلکہ اللہ تعالی و اسکے رسول و دار آخرت کو اختیار کرتی ہون ف پس دیکھو
کہ اختار اللہ۔ بصیغہ مضارع کہا۔ واعتبرہ النبی علیہ السلام جوابا منہا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حضرت عائشہ
کی طرف سے جواب معتبر ٹھہرایا ف اور یہ نہین حکم دیا کہ اخترت اللہ۔ بصیغہ ماضی جواب دے۔ بالجملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و
سلم نے اگرچہ حضرت عائشہ وغیرہا امہات المومنین رضی اللہ عنہن کو اختیار طلاق نہین دیا تھا بلکہ دنیا یا آخرت مین سے ایک کو
اختیار کرنا لازم کیا تھا کہ اختاری یعنی اختیار کر دنیا یا آخرت لیکن بلا فرق کے جو صیغہ اسمین معتبر ہو وہی جواب اختیار مین ہی تو
جب آپ نے صیغہ مضارع کو جواب معتبر رکھا تو یہ دلیل ہی کہ مسئلہ اختاری مین اگر عورت نے کہا کہ انا اختار نفسی۔ تو طلاق واقع

ہوگی۔ **ولان ہذہ الصیغۃ حقیقۃ فی الحال وتجوز فی الاستقبال**۔ اور اس دلیل سے کہ اخبار صیغہ مضارع زمانہ حال کے لیے حقیقی معنی ہر اور زمانہ استقبال کے لیے مجازی ہر ف یہی علماے معانی کے نزدیک اصح قول ہر ح۔ **کما فی کلمۃ الشہادۃ** جیسے کلمۂ شہادت مین ف جب کہا کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ تو اشہد صیغہ مضارع ہر اور کچھ خلاف نہین کہ اس سے بالفعل ایمان صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہر اور یہی معنی لیے جاتے ہین کہ مین گواہی دیتا ہون کہ الوہیت کسی مین نہین سواے اللہ تعالی کے۔ اور زمانہ استقبال کا وعدہ یا شک نہین ہوتا کہ گواہی دونگا۔ **واداء الشہادۃ**۔ اور جیسے گواہی ادا کرنے مین ف جب گواہ نے قاضی کے سامنے کہا کہ اشہد انا ان لہذا الرجل زید علی ہذا الرجل بکر کذا۔ یعنی گواہی دیتا ہون کہ اس مرد زید کے واسطے اس مرد بکر پر اسیقدر مال ہر تو صحیح ہر اور یہ معنی نہین لیے جاتے کہ گواہی دونگا کذا فی ع حالانکہ اشہد صیغہ مضارع ہر کیونکہ اسکے حقیقی معنی حال کے ہین اور استقبال مجازی ہر جہان کوئی قرینہ ہو اگر وہم ہو کہ پھر جب عورت نے کہا کہ اطلق نفسی۔ مین بھی حال کے معنی لیے جاوین یعنی مین اپنے آپکو طلاق دیتی ہون حالانکہ تمنے وعدہ استقبال قرار دیا۔ جواب یہ کہ اختار نفسی۔ مین حقیقی معنی صحیح ہین۔ **بخلاف قولہا اطلق نفسی**۔ بخلاف اسکے جب عورت نے کہا کہ اطلق نفسی ف کہ یہ معنی نہین ہوسکتے کہ مین اپنے آپ کو طلاق دیتی ہون۔ **لانہ تعذر حملہ علی الحال**۔ کیونکہ اسکو حال کے معنی پر محمول کرنا محال ہر۔ **لانہ لیس حکایۃ عن حالۃ قائمۃ**۔ کیونکہ یہ حالت قائمہ کی حکایت نہین ہر ف کوئی حالت قائم و موجود نہین جسکو وہ نقل کرتی ہر۔ **ولا کذلک قولہا انا اختار نفسی**۔ اور اختار نفسی مین یہ بات نہین ہر۔ **لانہ حکایۃ عن حالۃ قائمۃ وہو اختیارہا لنفسہا**۔ کیونکہ یہ ایک موجودہ حالت کی حکایت ہر اور وہ عورت کا اپنے آپ کو اختیار کرنا ف خلاصہ یہ کہ طلاق دینا تو صرف زبان کا فعل ہر اور دل کا فعل نہین ہر جسکو زبان سے نقل کرے بخلاف اختیار کے کیونکہ اختیار کرنا پہلے دل سے ہوا پس دل مین ایک حالت قائم ہوئی اُسی کو عورت نے زبان سے نقل کرنے مین کہا کہ مین اپنے نفس کو اختیار کرتی ہون جیسے اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ مین ہر کہ پہلے دل مین یقین قائم ہوا اسکو زبان سے بیان کیا۔ انکافی۔ پس جب طلاق دینا کوئی حالت دل مین نہین جسکی زبانی نقل ہو تو لا محالہ اطلق نفسی۔ صرف وعدہ ہوا یعنی طلاق دونگی پس اس محال کی وجہ سے حقیقت حال چھوڑکر مجازاً استقبال مراد لیا گیا۔ م۔ **ولو قال لہا اختاری اختاری اختاری**۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر تو اختیار کر تو اختیار کر ف بدون واو کے تین بار کہا۔ **فقالت اخترت الاولی والوسطی والاخیرۃ**۔ پس عورت نے کہا کہ مین نے اول و درمیانی و اخیرہ کو اختیار کیا۔ **طلقت ثلثا فی قول ابی حنیفۃ** حضرت امام ابو حنیفہ کے قول مین عورت تین طلاق سے طالقہ ہو جاویگی۔ **ولا یحتاج الی نیۃ الزوج**۔ اور اسمین شوہر کی نیت کی حاجت نہین ہر ف اور نفس کو ذکر کرنے کی بھی حاجت نہین ہر۔ **وقالا تطلق واحدۃ**۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی **وانما لا یحتاج الی نیۃ الزوج لدلالۃ التکرار علیہ**۔ اور شوہر کی نیت کی ضرورت اسواسطے نہین کہ مکرر اختاری کہنا خود اسپر دلالت کرتا ہر ف کہ طلاق مراد ہر۔ **اذ الاختیار فی حق الطلاق ہو الذی یتکرر**۔ اسواسطے کہ مکرر وہی اختیار ہوتا ہر جو طلاق کے بارہ مین ہو ف پھر امام و صاحبین کی دلیل بیان کرنے سے پہلے ایک بات سمجھ لینا چاہیئے کہ مرد کے ملک مین تین طلاقین جمع ہین انمین اول و دوم و سوم کی ترتیب نہین ہر جیسے ایک صندوقچہ مین روپیہ جمع ہون تو یہ نہین کہا جاتا کہ انمین اول و دوم کی ترتیب ہر بلکہ مجموعہ ہر۔ جب یہ بات معلوم ہوئی تو عورت کا یہ کہنا کہ مین نے اول اختیار کی اور دوم اختیار کی یعنی سابق ترتیب کے ساتھ جو اسنے بیان کیا ہر یہ واقعی ترتیب نہین ہر کیونکہ طلاق دینے مین شوہر نے عورت کو اپنے قائمقام کیا ہر اور شوہر کی ملک مین یہ طلاقین بغیر ترتیب کے صرف مجموعہ ہین تو عورت کے اختیار مین بھی ہوا کہ مجموعہ مین سے ایک دو تین تک طلاق دیدے اور اول و دوم و سوم خود موجود نہین تو عورت کہان سے یہ وصف لاویگی اور فتوی صاحبین کے قول پر ہر کما فی الحاوی القدسی [illegible] **لہما ان ذکر الاولی وما یجری مجراہ**۔ صاحبین کی دلیل یہ ہر کہ پہلی کہنا و جو اسکے بجاے جاری ہر ف یعنی درمیان والی

اور اخیر والی کہنا۔ **ان کان لایفید من حیث الترتیب**۔ اگرچہ یہ قول از راہ ترتیب کے کچھ مفید نہیں ہے ف۔ جبکہ شوہر کے ملک
مین مجموعہ خود بلا ترتیب ہے تو ترتیب وار کہنا مفید نہیں۔ **ولکن یفید من حیث الافراد**۔ ولیکن منفرد کرنے کی راہ سے مفید ہے ف
یعنی اول کہنے مین دو باتین ہین ایک تو ایک طلاق اور دوم وہ طلاق پہلی صفت کے ساتھ جیسے زید کی نسبت کہا کہ یہ ایک شخص آیا
اور یون کہا کہ یہ اول شخص آیا۔ تو اول سے وہ شخص واحد مع صفت اولیت کے مفید ہے پس جب پہلی طلاق کہنے مین یہان پہلی کی
صفت بیفائدہ ہے تو اکیلی ایک تو محال نہیں ہے پس جب عورت نے کہا کہ مین نے پہلی اختیار کی تو یہ معنی نکلے کہ مین نے ایک طلاق
اختیار کی۔ **فیعتبر فیما یفید**۔ تو عورت کا کلام جس معنی مین مفید ہو وہ معنی معتبر ہونگے ف۔ یعنی واحد منفرد کے معنی اس سے لیے
جاوینگے پس گویا عورت نے کہا کہ مین نے ایک طلاق اختیار کی تو جب ایک بائنہ واقع ہو گئی تو بعد دوسری وتیسری کا محل نہین
رہی لہذا مسئلہ مین یہ حکم ہے کہ صرف ایک بائنہ واقع ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جب پہلی ہونے کی صفت لغو ہے تو اکیلی ہونے
کی بھی صفت لغو ہے چنانچہ فرمایا۔ **ولہ ان ہذا وصف**۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ ایسا وصف ہی لغو ہے۔ **لان المجتمع فی
الملک لا ترتیب فیہ**۔ کیونکہ مرد کے ملک مین جو مجتمع طلاقین ہین انہین کوئی ترتیب نہین ہے۔ **کالمجتمع فی المکان**۔ جیسے
کسی مکان مین جو مجتمع ہو انمین ترتیب نہین ف۔ مثلاً ایک مکان مین بہت سے آدمی جمع ہین تو انکو پہلا دوسرا تیسرا نہین
کہہ سکتے ہین بلکہ آنے کے وقت پہلا آنے والا اور دوسرا آنے والا علی ہذا القیاس ہوتا ہے اور اس سے قطع نظر کرکے صرف مجموعہ
ہونے کی راہ سے انمین کچھ ترتیب نہین ہے۔ اسی طرح مرد کی مجتمع طلاقون مین ترتیب نہین ہے مگر عورت نے مرد کی طرف سے اختیار
پاکر انکو ترتیب وار کیا۔ **والکلام للترتیب**۔ اور عورت کا کلام ترتیب کے واسطے ہے ف۔ اور منفرد بیان کرنے کے واسطے
نہین ہے۔ **والافراد من ضروراتہ**۔ ہان منفرد ہونا ترتیب کے واسطے لازم ہے ف۔ یعنی جب ترتیب سے اول و دوم وسوم
کہو تو لازم ہے پہلا منفرد ہو اور دوسرے الگ منفرد ہو اور تیسرے الگ منفرد ہو۔ غرضکہ منفرد ہونا ترتیب کے تابع ہے اور کلام مذکور
بغرض ترتیب بولا گیا ہے۔ **فاذا لغا فی حق الاصل لغا فی حق البناء**۔ تو کلام جب ایسے امر کے حق مین لغو ہوا جو اصل ہے
تو ایسے امر کے حق مین بھی لغو ہوگا جو اسپر مبنی و تابع ہے ف۔ یعنی کلام جو اصل ترتیب کے واسطے تھا جب بیان ترتیب مین
یہ کلام لغو ٹھہرا تو افراد جو ترتیب کی تابع ہے اسکے حق مین بھی لغو ٹھہرا تو کلام سے جیسے ترتیب ثبوت نہوئی تو بدرجہ اولی افراد بھی
ثابت نہوا پس خلاصہ یہ کہ اخترت الاولی الخ مین سے اولی و وسطی واخیرہ کا قول لغو ہوا تو خالی اخترت رہا گویا عورت نے کہا
کہ مین نے اختیار کی اختیار کی۔ تو تین طلاقین واقع ہوئین۔ پھر یہ اختلاف اسوقت کہ اختاری اختاری اختاری کے
جواب مین اسنے پہلی وغیرہ کے وصف سے جواب دیا ہو۔ **ولو قالت**۔ اور اگر اسنے عربی مین کہا۔ **اخترت اختیارۃ**۔ یعنی مین نے
یکبارگی اختیار کیا۔ **فہی ثلث فی قولہم جمیعا**۔ تو یہ امام وصاحبین سب کے قول مین تین طلاقین ہین۔ **لانہا للمرۃ فصار
کما اذا صرحت بہا**۔ اسلیے کہ اختیارہ یکبارگی کے واسطے ہے تو ایسا ہوا کہ گویا اسنے اسکی تصریح کردی ف۔ اور کہا کہ اخترت جمیعہا
مین نے سب طلاقون کو اختیار کیا۔ یا مین نے یکبارگی اختیار کیا۔ **ولان الاختیارۃ للتاکید وبدون التاکید یقع الثلث
فبعد التاکید اولی**۔ اور اسلیے کہ لفظ اختیارہ تاکید کے واسطے ہے اور بغیر تاکید کے تینون طلاقین واقع ہوتی تھیں تو تاکید کے
ساتھ بدرجہ اولی واقع ہونگی ف۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ اختاری۔ یعنی تو اختیار کر۔ **فقالت طلقت نفسی او اخترت نفسی
بتطلیقۃ**۔ پس عورت نے جواب مین کہا کہ مین نے طلاق دی اپنے نفس کو یا مین نے اختیار کیا اپنے نفس کو بیک طلاق۔ **فہی واحدۃ
تملک الرجعۃ**۔ تو یہ ایک طلاق ایسی ہے کہ شوہر رجوع کرسکتا ہے۔ **لان ہذا اللفظ یوجب الانطلاق بعد انقضاء العدۃ
فکانہا اختارت نفسہا بعد العدۃ**۔ کیونکہ یہ ایسا لفظ ہے جو عدت گزرنے کے بعد طالقہ ہونے کا موجب ہے تو گویا اسنے بعد
عدت کے اپنے نفس کو اختیار کیا ف۔ یہ مسئلہ اسی طرح جامع صغیر وجامع فخر الاسلام مین مذکور ہے اور یہ اس بنا پر ہوگا کہ

عورت کے قول کا اعتبار ہو حالانکہ اعتبار مرد کی نیت کا ہو پس صحیح حکم وہ ہو جو جامع کبیر میں ہو کہ عورت کو بائنہ طلاق واقع ہوگی
کیونکہ اعتبار شوہر کی جانب ہو کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اسکو اختیار دیا کہ اپنے آپ کو رجعی طلاق دے اور اسنے بائنہ دی
تو رجعی واقع ہوگی اور اگر کہا کہ بائنہ دے اور اسنے رجعی دی تو بائنہ واقع ہوگی کذا فی الکافی ع- یہی مبسوط و زیادات و جوامع عتابی
و دیگر جوامع میں سوائے جامع فخر الاسلام کے مذکور ہو اور یہی اصح ہو- وان قال لہا امرک بیدک فی تطلیقۃ- اور اگر
عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ بیک تطلیقہ ہو- او اختاری تطلیقۃ- یا ایک تطلیقہ اختیار کر- فاختارت نفسہا- پس
عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا ف- تو یہ بائنہ طلاق نہیں ہوگی- فہی واحدۃ یملک الرجعۃ- بلکہ ایک
طلاق رجعیہ ہو- لانہ جعل لہا الاختیار ولکن بتطلیقۃ وہی معقبۃ للرجعۃ- کیونکہ مرد نے عورت کو اختیار تو دیا ولیکن ایک
تطلیقہ کے ساتھ دیا ہو اور یہ طلاق صریح ایسی ہو کہ جسکے پیچھے رجعت لگی ہو- (فروع) تو طالقہ ہو اگر چاہے اور تو اختیار کر پس
عورت نے کہا کہ میں نے چاہا اور اختیار کیا تو ایک بوجہ چاہنے کے اور دوسری بوجہ اختیار کے واقع ہوگی- مف- اور دونوں
بائنہ ہیں- لہذا غیر مدخولہ پر ایک ہی واقع ہوگی- م-

فصل فی الامر بالید

فصل فی الامر بالید- فصل دوم امر بالید کے بیان میں ف- امر بالید تیرا کام تیرے ہاتھ ہو- اگر طلاق کا کام
مراد ہو تو یہ کنایہ طلاق ہوگا- وان قال لہا امرک بیدک ینوی ثلثا- جامع میں ہو کہ اگر عورت سے کہا کہ تیرا امر
تیرے ہاتھ درحالیکہ نیت میں طلاق رکھے- فقالت قد اخترت نفسی بواحدۃ فہی ثلث- پس عورت نے کہا کہ میں نے
اپنے نفس کو ایک کے ساتھ اختیار کیا تو یہ تین طلاق ہیں ف- پس امر بالید کے جواب میں عورت نے اختیار کیا اور مرد
کی نیت تین ہو اور عورت نے ایک سے اختیار کیا تو جواب صحیح ہو- لان الاختیار یصلح جوابا للامر بالید- کیونکہ اختیار
بھی امر بالید کا جواب ہو سکتا ہو- لکونہ تملیکا کالتخییر- کیونکہ اختیار دینے کی طرح امر بالید سے بھی عورت کو مالک کرنا ہوتا ہو
ف- رہا یہ کہ مرد کی نیت میں ہو اور عورت نے واحدہ لیا مگر یہ مخالفت کچھ مضر نہیں ہو- والواحدۃ صفۃ الاختیارۃ-
اور واحدۃ صفت اختیارہ ہو ف- یعنی اختیارہ واحدۃ- فصار کانہا قالت اخترت نفسی بمرۃ واحدۃ- تو گویا ایسا
ہوا کہ اسنے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک بارگی اختیار کر لیا- وبذلک یقع الثلث- اور ایکبارگی کہنے میں تین طلاقیں
پڑتی ہیں ف- تو عورت کے واحدہ کہنے میں بھی تینوں واقع ہونگی اگر کہو کہ عورت کے قول کی یہ توجیہ کرنا کب صحیح ہوگا جبکہ عورت
کی مراد فقط بائنہ واحدہ ہو- جواب یہ ہو کہ عورت نے ایک مفرد ہی اختیار کی مگر جسطرح کلام کیا ہو وہ ایسے لفظ سے ہو جو تین
طلاقوں کی بھی توجیہ ہو سکتا ہو پس جب مرد نے تینوں کی نیت کی تھی اور یہ عورت کا کلام اسکے موافق ہو گیا تو وقوع میں کچھ
شک نہیں ہو- ولو قالت قد طلقت نفسی بواحدۃ- اور اگر عورت نے یوں جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق بواحدہ
دی- او اخترت نفسی بتطلیقۃ- یا میں نے اپنے نفس کو تطلیقہ اختیار کیا- فہی واحدۃ بائنۃ- تو یہ ایک طلاق بائنہ ہو
لان الواحدۃ نعت لمصدر محذوف- کیونکہ واحدہ مصدر محذوف کی صفت ہو- وہو فی الاولی الاختیارۃ- اور
وہ مصدر محذوف پہلی صورت میں اختیارہ ہو ف- یعنی اخترت نفسی بواحدہ- میں اخترت نفسی باختارۃ واحدۃ- ہو- وفی
الثانیۃ التطلیقۃ- اور دوسری صورت میں تطلیقہ ہو ف- یعنی طلقت نفسی کی صورت طلقت نفسی تطلیقۃ واحدۃ ہو-
الا انہا تکون بائنۃ- لیکن یہ تطلیقہ بائنہ ہوگی- لان التفویض فی البائن ضرورۃ ملکہا امرہا- کیونکہ سپرد کرنا تو بائن
میں واقع ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو اسکے کام کا مالک کیا ہو ف- اور یہ بائن ہونے کو مقتضی ہو- وکلامہا خرج جوابا له
اور عورت کا کلام شوہر کا جواب نکلا ہو- فتصیر الصفۃ المذکورۃ فی التفویض مذکورۃ فی الایقاع- تو جو صفت کہ سپرد
کرنے میں مذکور ہوئی ہو وہ واقع کرنے میں بھی مذکور رہی ف- پھر واضح ہو کہ اختاری میں تین طلاقوں کی نیت نہیں صحیح ہو

اور امر بالید مین جائز ہے - وانما تصح نیۃ الثلث فی قولک امرک بیدک لانہ یحتمل العموم والخصوص - اور امرک بیدک
مین تین کی نیت اسی جہت سے صحیح ہے کہ امر بالید احتمال عموم وخصوص دونون رکھتا ہے - ونیۃ الثلث نیۃ التعمیم - اور تین کی نیت
کرنا تعمیم کی نیت ہے ف پس یہ نیت صحیح ہے - بخلاف قولہ اختاری لانہ لایحتمل العموم وقد حققناہ من قبل - برخلاف اختاری
کے کیونکہ وہ عموم کو محتمل نہین ہے اور ہم اسکو سابق مین تحقیق کر چکے ہین ف یعنی اختیار قابل تقسیم نہین ہے بخلاف بائن کے کہ
وہ خفیفہ وغلیظہ ہوتی ہے - ولو قال لہا امرک بیدک الیوم وبعد غد - اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ مین آج کے دن
اور پرسون ہے لم یدخل فیہ اللیل - تو اسمین رات داخل نہوگی ف کیونکہ لگاتار نہین ہے - وان ردت الامر فی یومہا
بطل امر ذلک الیوم - اور اگر عورت نے آج کے روز اپنا اختیار رد کر دیا تو اسی دن کا امر باطل ہوگیا - وکان بیدہا امر بعد غد
اور پرسون کا امر اسکے قبضہ مین رہیگا - لانہ صرح بذکر وقتین بینہما وقت من جنسہما لم یتناولہ الامر - کیونکہ اسنے صریح ایسے
دو وقتون کو ذکر کیا جنکے بیچ مین انکے جنس کا وقت ہے جسکو امر بالید شامل نہین ہے ف یعنی آج کا دن اور پرسون کا دن اور
درمیان مین کل کا دن ہے تو یہ دن کی جنس سے ہے اور رات البتہ دوسری جنس ہے - اذ ذکر الیوم بعبارۃ الفرد لا یتناول اللیل
کیونکہ مفرد لفظ سے دن کہنا رات کو شامل نہین ہے ف اسی واسطے مصنف رح نے مسئلہ مین کہا کہ رات داخل نہوگی - پس
رات نے دونون وقتون کو جدا کر دیا - فکانا امرین - تو یہ تفویض امر بالید سے دو تفویض ہین ف ایک یہ کہ آج کے دن
تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور دوم پرسون کے روز تیرا امر تیرے ہاتھ ہے - فبرد احدہما لا یرتد الآخر - تو ایک امر کے رد کرنے سے
دوسرا امر نہین رد ہوگا ف لہذا پرسون کا امر اسکے اختیار مین رہا - اور یہ ہمارے نزدیک ہے - وقال زفر ہما امر واحد
بمنزلۃ قولہ انت طالق الیوم وبعد غد - اور زفر رح نے کہا کہ یہ دونون تفویض ایک ہی امر بالید ہے جیسے اسنے صریح طلاق مین
کہا کہ تو طالقہ آج اور پرسون ہے ف تو یہ ایک ہی طلاق مضاف ہے - قلنا الطلاق لایحتمل التاقیت - ہم کہتے ہین کہ طلاق
ایسی چیز نہین جو کسی وقت مقرر کرنے کو برداشت کرے ف کیونکہ جب آج طلاق واقع ہو تو وہ پرسون بھی ہوگی - والامر
بالید یحتملہ - اور امر بالید اسکو محتمل ہے ف کہ وہ وقت متعین کرنے کو برداشت کرتا ہے فیتوقت الامر بالاول - تو امر بالید
پہلے وقت کے ساتھ ہوگا ف یعنی اسنے دو وقت بیان کیے ہین ایک آج کا دن تو امر بالید اسی آج کے روز سے موقت ہوگیا
ویجعل الثانی امرا مبتدأ - اور دوسرا وقت نئے سرے سے امر بالید قرار دیا جائیگا ف یعنی پرسون کا دن نیا امر بالید ہے پس اگر
اسنے اول وقت کا امر بالید رد کیا تو دوسرا امر بالید باقی رہا - پھر یہ اسوقت ہے کہ دونون وقتون کے درمیان مین کوئی وقت ایسا
کہ ہو جو اسی کی جنس سے ہے مگر اسکو اجازت سے نکال دیا ہے - اور اگر درمیان مین کوئی وقت فاصل ذکر نکیا ہو مثلاً - لو قال
امرک بیدک الیوم وغدا - اگر کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ آج وکل ہے - یدخل اللیل فی ذلک - تو اسمین رات داخل ہوگی
وان ردت الامر فی یومہا لا یبقی الامر فی یدہا فی الغد - اور اگر عورت نے آج کے دن اپنا امر بالید رد کر دیا تو کل کے
روز اسکے قبضہ مین امر نہین رہیگا - لان ہذا امر واحد - کیونکہ یہ تو ایک ہی امر ہے - لانہ لم یتخلل بین الوقتین المذکورین وقت
من جنسہما لم یتناولہ الکلام - کیونکہ دونون مذکور وقتون کے درمیان مین انکی جنس کا ایسا کوئی امر فاصل نہین ہوا جسکو امر بالید
کا قول شامل نہو ف بلکہ آج اور کل کے درمیان مین غیر جنس یعنے رات کا وقت حائل ہے تو وہ اجازت مین شامل رہیگا - و
قد یہجم اللیل ومجلس المشورۃ لا ینقطع - اور حال یہ ہے کہ کبھی مشورہ مین رات آجاتی ہے اور مشورہ کا جلسہ منقطع نہین ہوتا -
ف تو رات داخل ہونا مقتضاے کلام ہے - فصار کما اذا قال امرک بیدک فی یومین - تو ایسا ہوا گویا اسنے کہا کہ تیرا امر
تیرے ہاتھ مین دو روز ہے - وعن ابی حنیفۃ انہا اذا ردت الامر فی الیوم لہا ان تختار نفسہا غدا - اور ابو حنیفہ رح سے نوادر
مین یہ بھی روایت ہے کہ اگر عورت نے آج کے روز اپنا امر بالید رد کر دیا تو اسکو اختیار ہے کہ کل کے روز اپنے نفس کو اختیار کرے ف

لیکن یہ روایت اسوجہ سے نہین کہ دونون وقتون کے درمیان وقت فاصل ہونے سے دو تفویض ہین بلکہ یہ تو تفویض واحد ہی مگر یہ
روایت اس بنا پر ہی کہ عورت کا رد کرنا کچھ موثر نہین ہی۔ **لانہا لاتملک رد الامر کما لایملک رد الایقاع** - کیونکہ عورت کو اسکے
رد کرنے کی قدرت نہین جیسے وہ مرد کی طلاق ڈالنے کو رد نہین کر سکتی ہی **ف** بلکہ خواہ مخواہ طلاق پڑ جائیگی - اسی طرح جب شوہر
نے ارادہ کیا کہ عورت کے ہاتھ مین امر طلاق دیکر طلاق واقع کرے تو عورت کو یہ طاقت نہین ہی کہ رد کر دے ہان یہ ہو سکتا ہی کہ خود اپنے
آپ کو طلاق نہ دے پس اسکا رد کرنا اور نکرنا برابر ہی - اس سے ظاہر ہوا کہ اگر آج ہی کے روز بعد رد کرنے کے طلاق دیدے تو بھی واقع
ہوگی - پھر مین نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام نے بھی اسکو استنباط فرمایا ہی - پھر مین کہتا ہون کہ یہ اسوقت ہی کہ شوہر کا یہ قصد نہو کہ ہر روز مین
ایکبار اس فعل کی مختار ہی بلکہ آج سے کل تک تجھے امر طلاق کا اختیار ہی - لیکن یہ روایت خلاف ظاہر الروایۃ ہی کیونکہ ظاہر الروایۃ مین
عورت کو امر بالید کے رد کرنے کا اختیار ہی پس اگر اسنے آج رد کیا تو کل تک تمام وقت کا امر اسکے ہاتھ سے خارج ہوگیا حتی کہ بعد رد کے
اگر عورت نے طلاق دی تو نہین واقع ہوگی - **وجہ الظاہر انہا اذا اختارت نفسہا الیوم لایبقی لہا الخیار فی الغد** -
ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہی کہ عورت نے اگر (موافق تفویض کے) آج اپنے نفس کو اختیار کر لیا (حتی کہ طلاق بائن پڑ گئی) تو پھر اسکو
کل کے روز اختیار نہین رہیگا **ف** یعنی پھر کل کے روز دوبارہ اپنے نفس کو اختیار نہین کر سکتی ہی - **فکذا اذا اختارت زوجہا
برد الامر** - تو اسی طرح اگر اسنے امر بالید کو رد کرنے کے ذریعہ سے اپنے شوہر کو اختیار کیا **ف** تو بھی اسکو کل کے روز اپنے نفس
اختیار کرنے کی قدرت نہین رہیگی **ف** اور اسمین اشارہ ہی کہ عورت کو امر بالید رد کرنے کا اختیار بالضرور حاصل ہی اسواسطے کہ
امر بالید سے مقصود یہ ہوتا ہی کہ اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی خود مختار ہو جاوے یا اپنے شوہر کو اختیار کرے تو اسکی ملکیت مین رہے
پس جب اسنے شوہر کو اختیار کیا تو اب اسکو اپنے نفس کے مختار کرنے کا قابو نہین رہا - **لان المخیر بین الشیئین لایملک
الا اختیار احدہما** - کیونکہ جو کوئی دو چیزون مین مختار کیا جاتا ہی اُسکو صرف یہی قدرت ہی کہ دونون مین سے ایک کو اختیار کرے **ف**
اور یہ قدرت نہین کہ دونون کو اختیار کرے لیکن مخفی نہین کہ اسکو یہ قدرت ہی کہ دونون مین سے کسی کو اختیار نکرے تو واضح ہوا
کہ امر بالید کا رد کرنا دو طرح ممکن ہی ایک یہ کہ شوہر کو اختیار کرے یعنی جیسی حالت موجود ہی وہ دونون مین بدستور باقی رہے اور دوم
یہ کہ اپنی ذات یا شوہر کسی کو اختیار نکرے تو بھی رد ہوگیا - لیکن نوادر کی روایت کی جانب سے یہ جواب ہو سکتا ہی کہ کسی کو اختیار
نکرنا صرف یہ چاہتا ہی کہ عورت نے کام نکیا اور یہ لازم نہین کہ امر بالید جو شوہر نے دیا تھا وہ رد ہوگیا - پھر بہر حال آج و کل کے
واسطے جو امر بالید ہو وہ متصل امر واحد ہی اسمین ظاہر الروایۃ و روایت نادرہ کا اتفاق ہی - **وعن ابی یوسف انہ اذا قال
امرک بیدک الیوم وامرک بیدک غدا** - اور ابو یوسف سے نوادر مین ہی کہ اگر شوہر نے اسطرح کہا کہ آج تیرا امر تیرے ہاتھ ہی
اور کل کے روز تیرا امر تیرے ہاتھ ہی **ف** یعنی ہر روز کے واسطے علیحدہ تصریح کر دی - **انہما امران** - تو یہ دو امر بالید ہین **ف**
شمس الائمہ نے کہا کہ یہی روایت صحیح ہی اور قاضیخان نے اسکو بلاخلاف اصل ٹھہرایا اگرچہ استخراج امام ابو یوسف ہی - **لما انہ ذکر
لکل وقت خبرا علیحدۃ** - کیونکہ اسنے ہر وقت کے واسطے خبر علیحدہ ذکر کی **ف** آج کی خبر یہ کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہی اسی طرح کل
کے واسطے بھی تیرا امر تیرے ہاتھ ہی اور یہی اصل ہی کہ ہر کلام مستقل ہو پس اگر آج کا امر بالید رد کرے تو کل کا امر بالید اسکے ہاتھ مین رہیگا
بخلاف ما تقدم - بخلاف سابق کلام کے **ف** کہ اسمین خبر واحد ہی پھر رہا یہ کہ علیحدہ خبر مین رات داخل ہوگی یا نہین تو شیخ ابن الہمام
کا اشارہ ہی کہ نہین اور مترجم کے نزدیک اظہر یہ کہ ہان کیونکہ کبھی مجلس مشورہ کا امتداد رات تک ہوتا ہی تو آج اور کل دونون کے ساتھ بھی
رات داخل ہوگی ؛ واللہ تعالی اعلم بالصواب م - **وان قال امرک بیدک یوم یقدم فلان** ، - اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے
ہاتھ ہی فلان شخص کی آمد کے دن **ف** یعنی جسدن فلان شخص آوے اُسدن تجھے میری جانب سے یہ اختیار ہی کہ تو اپنے آپ کو جدائی
کرے خواہ ایک تطلیقہ سے یا تین مغلظہ سے - اور فلان شخص سفر سے وطن مین آنے والا ہی - **فقدم فلان ولم تعلم حتی جن اللیل** ہم

فلاں شخص آیا اگر عورت کو معلوم نہوا یہانتک کہ رات کی تاریکی آگئی ف اور روشنی جسکو یوم یادن کہتے ہیں جاتی رہی - فلا خیار لہا
تو عورت کے واسطے اب اختیار نہیں رہا ف کیونکہ دن نہیں رہا - اور دن سے مراد اس مقام پر مطلق وقت نہیں ہوسکتا -
لان الامر بالید مما یمتد - کیونکہ امر بالید ایسی چیز ہی جو دراز ہوتی ہی ف اور ایسی چیز نہیں جو دراز نہیں ہوتی مانند طلاق
دینے کے کہ وہ تو طالقہ کہنے پر ختم ہوتا ہی اور امر بالید تو عورت کے پسند پر ہوتا ہی تو وہ درازی وقت چاہتا ہی - فیحمل الیوم المقرون
بہ علی بیاض النہار - تو یوم یعنے دن کا لفظ جو اس سے ملایا گیا ہی وہ روز روشن کے معنی پر ہوگا ف اور مطلق وقت پر محمول
ہونا اسکے لائق نہیں ہی - وقد حققناہ من قبل - اور ہم اسکو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں - آخر فصل اضافۃ الطلاق میں - ع
تو جب بیان دن کے لفظ سے مراد روز روشن ہی تو فلاں کی آمد کے روز تجھے اختیار ہی - یہ اختیار روز روشن تک رہا - فیتوقت
بہ - پس اختیار دن ہی دن تک محدود ہوا - ثم ینقضی بانقضاء وقتہ - پھر دن گذر جانے سے اسکا وقت گزر جائیگا ف
اس بیان کے بعد واضح ہو کہ خیار مخیرہ کا مجلس تک محدود رہنا بیان کر دیا تھا اب مجلس کی توضیح فرمائی کہ - اذا جعل امرہا
بیدہا - جب عورت کو امر بالید یا یعنے ترا امر تیرے ہاتھ ہی - او خیرہا - یا اسکو صریح طلاق میں مخیر کیا یعنے تو اپنے نفس کو طلاق
دے اگر تو چاہے یا کہا کہ اختاری - یعنی کنایہ سے کہا کہ تو اختیار کر - فمکثت یوما لم تقم - پس وہ دن بھر جمی رہی کہ نہیں اٹھی
ف اور نہ کسی کام میں مشغول ہوئی بلکہ دن سے زیادہ تک اسی مجلس میں رہی یعنے نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے طور سے
مجلس بدلی - فالامر فی یدہا ما لم تاخذ فی عمل آخر - تو عورت کا اختیار اسکے ہاتھ رہیگا جب تک دوسرے کام میں مشغول نہو
ف یا کھڑے ہونے سے منھ موڑنا ظاہر نہو - لان ہذا تملیک التطلیق منہا - کیونکہ ایسا کرنا عورت کے ملک میں تطلیق دینا ہوا
ف اور عورت اسکی مالکہ ہوگئی کہ اپنے آپ کو طلاق دیدے - لان المالک من یتصرف برای نفسہ وہی بہذہ الصفۃ
کیونکہ مالک وہ شخص ہوتا ہی جو اپنی رائے پر جو چاہے کرے اور عورت اسی صفت کی ہی ف پس ثابت ہوا کہ یہ تملیک ہی -
والتملیک یقتصر علی المجلس - اور تملیک کی حد مجلس تک مقصور ہوتی ہی - وقد بیناہ من قبل - اور ہم اسکو سابق
میں بیان کر چکے ہیں ف پھر جب تک وہ اسی جلسہ میں اسی طرح موجود ہی تب تک مجلس قائم ہی پس اسکو برابر اختیار
رہیگا - ثم اذا کانت تسمع تعتبر مجلسہا ذلک - پھر اگر عورت ایسی جگہ ہو کہ مرد کی تملیک کو سنتی ہو تو عورت کی یہی مجلس معتبر
ہوگی ف جسمیں اسنے تفویض و تملیک کو سن لیا ہی - وان کانت لا تسمع فمجلس علمہا او بلوغ الخبر الیہا - اور اگر وہ
عورت نہ سنتی ہو تو عورت کی وہ مجلس معتبر ہوگی جسمیں وہ آگاہ ہوئی یا اسکو خبر پہونچی ہی - لان ہذا تملیک فیہ معنی التعلیق
کیونکہ امر بالید دینے میں ایک معنی تعلیق کے ہیں ف گویا یوں کہا کہ اگر تو چاہے تو اپنے آپ کو بائن کرلے تو ایسا ہوا کہ گویا
اسنے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہو تو تو طالقہ ہی - فیتوقف علی ما وراء المجلس - تو ماسوائے مجلس پر توقف ہوگا ف
یعنی بنظر تملیک کے تو عورت کی طرف سے مجلس تک جواب لینا ضرور رہی حتی کہ بعد مجلس کے تملیک نہیں رہیگی اور بنظر تعلیق کے
شوہر کی مجلس پر موقوف نہیں بلکہ جب یہ شرط پائی جاوے اور ظاہر ہی کہ عورت جب جانیگی کہ اسکو آگاہی یا خبر پہونچے لہذا
ماورائے مجلس پر توقف ہوگا - ولا یعتبر مجلسہ - اور مرد کی مجلس کا کچھ اعتبار نہیں ہی ف حالانکہ تملیک بیع میں بائع
یا مشتری کی مجلس کا اعتبار ہوتا ہی تو شوہر کا امر بالید سے عورت کو تملیک دینا اور بائع یا مشتری کا دوسرے کا تملیک دینا ان
دونوں میں فرق ہی چنانچہ شوہر کی تملیک شوہر کی مجلس سے ماوراء پر متوقف ہی - لان التعلیق لازم فی حقہ - کیونکہ شوہر
کے حق میں تعلیق لازم ہی ف یعنی یہ تعلیق ایسی لازمی ہوگئی کہ شوہر اس سے رجوع نہیں کر سکتا جیسے قسمی تعلیق کہ اگر تو
اس گھر میں جاوے تو تو طالقہ ہی - اس سے رجوع ممکن نہیں بمنزلہ قسم کے کہ واللہ میں نے تجھے طلاق دی اس شرط پر کہ تو اس
گھر میں جاوے پھر اگر کہے کہ میں نے اپنی قسم پھیر لی تو لغو ہی اسی طرح بیان ہی پس مرد چاہے اسی مجلس میں رہے یا تبدیل کرے

یہ امر بالید جسکو عورت کے پسند پر معلق کیا ہی وہ برابر لازم رہیگا جیسے قسم و شرطیہ طلاق لازم رہتی ہی - رہا بائع و مشتری مین سے جسنے کہا کہ مین نے اتنے روپیہ کو یہ چیز خریدی یا بیچی اور دوسرے کے قبضہ مین قبولیت کا اختیار دیا تو یہ بھی تملیک ہی مگر فرق یہ ہی کہ امر بالید کی تملیک تو شوہر کے حق مین لازمی ہی - بخلاف البیع لانہ تملیک محض ولا یشوبہ التعلیق - برخلاف بیع کے کہ بیع مین تملیک تو محض تملیک بدون تعلیق کے ہی ف اسی واسطے بائع یا مشتری پر لازم نہین بلکہ جسنے ایجاب کیا اسکو اختیار ہی کہ دوسرے کے قبول سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع کرلے - اور اگر رجوع نکیا تو بھی یہ تملیک فقط مجلس تک ہی حتی کہ اگر مشتری نے مثلاً کہا کہ مین نے دو روپیہ کو یہ چیز خریدی پھر خود اُٹھ کھڑا ہوا یا مجلس بدل دی تو ایجاب باطل ہو گیا - کیونکہ اس ایجاب مین تعلیق بالکل نہین ہی بخلاف امر بالید کے کہ اسمین تعلیق ہی - واضح ہو کہ تعلیق مین بھی یہ ہوجاتا ہی کہ مثلاً کہا کہ اگر تو اس گھر مین گھسے تو تو طالقہ ہی - اسمین (تو طالقہ ہی) ابھی یہ قول نہین ہی تاکہ اس سے رجوع کرے بلکہ جس دم وہ عورت گھر مین گھسے اسوقت یہ لفظ نازل ہوگا مگر اسوقت رجوع ممکن نہین کیونکہ گھسنے کے ساتھ ہی نازل ہوجائیگا بخلاف ایجاب بیع کے کہ وہ بالفعل معتبر ہی حتی کہ تعلیق ہو تو معتبر نہین ہوتا پس اسمین رجوع بھی ممکن اور مجلس ہی تک محدود ہی جیسے امر بالید مین عورت کی طرف سے جواب ملنا صرف مجلس تک ہی - واذا اعتبر مجلسہا فالمجلس تارۃ یتبدل بالتحول - اور جب عورت کی مجلس معتبر ہوئی تو وہ کبھی تو جگہ بدلنے سے بدل جاتی ہی ف جیسے چھوٹی کوٹھری سے باہر آگئی - ومرۃ بالاخذ فی عمل آخر - اور کبھی دوسرے کام مین شروع کرنے سے بدلتی ہی ف جیسے کھانے لگی - علی ما بیناہ فی الخیار - چنانچہ ہم اسکو اختاری کی بحث مین بیان کرچکے ہین ف کہ کھانے کی مجلس سے مناظرہ کی مجلس علحدہ ہی اور قتال کی مجلس دونون سے الگ ہی علی ہذا القیاس ویخرج الامر من یدہا بمجرد القیام لانہ دلیل الاعراض اذ القیام یفرق الرای - اور امر بالید عورت کے ہاتھ سے خالی کھڑے ہونے پر خارج ہوجائیگا کیونکہ کھڑے ہونا منھ موڑنے کی دلیل ہی اسواسطے کہ کھڑا ہونا رائے کو متفرق کرتا ہی - بخلاف ما اذا مکثت یوما لم تقم ولم تاخذ فی عمل آخر - بخلاف اسکے جب وہ دن بھر اسی طور پر بیٹھی رہی کہ نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے کام مین شروع کیا ف تو مجلس نہین بدلی اور اتنی دیر کا کچھ ضرر نہین ہی - لان المجلس قد یطول وقد یقصر - کیونکہ مجلس کبھی دراز ہوتی اور کبھی کوتاہ ہوتی ہی - فیبقی الی ان یوجد ما یقطعہ او یدل علی الاعراض - تو مجلس برابر باقی رہیگی یہانتک کہ ایسی چیز پائی جاوے جو مجلس کو قطع کرے یا وہ اعراض پر دلالت کرے ف اس سے معلوم ہوا کہ کوئی وقت کی حد نہین بلکہ جاہے جتنی مدت تک رہے - وقولہ مکثت یوما لیس للتقدیر - اور یہ جو امام محمدؒ نے کہا کہ ایک روز ٹھہرے اس سے مراد تقدیر نہین ہی ف کہ اتنے وقت سے زائد نہو بلکہ مثال ہی پھر چاہے ایک روز سے زائد ہوجاوے جب تک انقطاع یا اعراض نہو مجلس قائم ہی - وقولہ ما لم تاخذ فی عمل آخر - اور یہ جو امام محمدؒ نے کہا کہ جب تک وہ دوسرے کام مین شروع نکرے ف تو مراد ہر کام نہین ہی بلکہ - یراد بہ عمل یعرف انہ قطع لما کانت فیہ لا مطلق العمل - اس سے مراد وہ عمل جو معلوم ہو کہ یہ اس کام کا قاطع ہی جسمین عورت لگی تھی اور مطلق کام مراد نہین ہی ف لہذا اگر کھڑی تھی پس بیٹھ گئی یا بیٹھی تھی پس تکیہ لگالیا یا تکیہ دیئے ہوئے تھی پھر بیٹھ گئی یا اسنے باپ کو یا دوسرے کو بلایا بغرض مشورہ یا اسنے گواہون کو بلایا جبکہ انکو بلانے والا کوئی نہو تو مجلس باقی ہی خواہ عورت اپنی جگہ سے ہلی ہو یا نہین اور یہی اصح ہی الخلاصہ یون ہی اگر سواری کا چلتا ہوا جانور کھڑا کرلیا یا کشتی مین تھی وہ روانہ ہوئی تو مجلس باقی ہی اور اگر جانور کو اسنے چلایا یا وہ خود چلا یا جیسے مرد نے اسکو کھڑا کرلیا یا اسکے ساتھ جماع کرلیا پس مجلس بدل گئی - ع ت د - ہر ایک کی دلیل یہ ہی جو مصنف رحمہ نے بیان فرمائی بقولہ - ولو کانت قائمۃ فجلست فہی علی خیارہا - اور اگر وہ عورت کھڑی تھی پس بیٹھ گئی تو وہ اپنے اختیار پر باقی ہی ف یہ دلیل اعراض نہین ہی - لانہ دلیل الاقبال لانہ اجمع للرای - کیونکہ یہ بیٹھ جانا تو متوجہ ہوجانے کی دلیل ہی اسواسطے کہ وہ رائے کو خوب جمع کرتا ہی

ف۔ بیٹھ کر آدمی کا غور کرنا بہ نسبت کھڑے ہونے کے بہتر ہی۔ وکذا اذا کانت قاعدۃ فاتکأت۔ یون ہی اگر وہ بیٹھی تھی پس اسنے تکیہ لگا لیا۔ او متکئۃ فقعدت۔ یا تکیہ لگائے ہی پس بیٹھ گئی ف۔ تو بھی مجلس نہیں بدلی اور اُسکا اختیار باقی ہی لان هذا انتقال من جلسۃ الی جلسۃ۔ کیونکہ ایسا کرنا تو ایک جلسہ سے دوسرے جلسہ کیطرف منتقل ہونا ہوا ف۔ اور مجلس سے مجلس بدلنا نہین ہوا۔ کما اذا کانت محتبیۃ فتربعت۔ جیسے دونون گھٹنے کھڑے کیے بیٹھی تھی پس چار زانو ہو گئی ف۔ تو مجلس نہین بدلی بلکہ بیٹھنے کی شکل بدل گئی۔ قال وهذا روایۃ الجامع الصغیر۔ مصنف رح نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی روایت ہی ف۔ کہ مجلس نہین بدلیگی۔ وذکر فی غیرہ انها اذا کانت قاعدۃ فاتکأت لاخیار لها۔ اور جامع صغیر کے سوائے مین ذکر رہا ہی کہ عورت اگر بیٹھی تھی پھر اسنے تکیہ لگا لیا تو اسکے واسطے اختیار نہین رہیگا۔ لان الاتکاء اظهار التهاون بالامر فکان اعراضا۔ کیونکہ تکیہ لگا لینا اس امر کی بے پروائی کا اظہار ہی تو اعراض ٹھہرا ف۔ اور قاعدہ بیان ہو چکا کہ مجلس مین جب وہ ایسا فعل کرے جسمین دلیل اس امر کی ہو کہ اسکو جو شوہر نے اختیار دیا تھا وہ اس سے منھ موڑتی ہی اور اسکو خوار کرتی ہی تو اسکا اختیار نکل جاتا ہی پس اگر بیٹھی تھی تب مرد نے امر بالید کیا یعنی امر طلاق اسکے ہاتھ دیا پس وہ تکیہ دیکر لیٹ گئی تو اسمین دلالت ہی کہ اسنے اعراض کیا لیکن حق یہ ہی کہ اسمین اعراض کی دلالت واضح نہین ہی لہٰذا فرمایا۔ والاول هو الاصح۔ اور اول روایت جامع صغیر ہی کی اصح ہی۔ ولو کانت قاعدۃ فاضطجعت ففیه روایتان عن ابی یوسف۔ اور اگر عورت بیٹھی تھی پس کروٹ سے لیٹ گئی تو اسمین ابو یوسف سے دو روایتین ہین ف۔ ایک روایت مین اختیار باطل ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہی المحیط۔ اور یہی قول زفر ہی اور دوسری روایت مین نہین ع۔ ولو قالت ادع الی ابی استشیرہ۔ اور اگر عورت نے کہا کہ اگر مجھے میرے باپ کو بلا دو کہ مین اس سے مشورہ کرون۔ او شهودا اشهدهم۔ یا کہا کہ گواہون کو بلا دو کہ مین انکو گواہ کرون۔ فهی علی خیارها۔ تو عورت اپنے خیار پر ہی ف۔ کیونکہ یہ کام کوئی اعراض نہین ہی اور نہ اس کام سے علٰحدہ ہی۔ لان الاستشارۃ لتحری الصواب۔ کیونکہ شورہ لینا تو ٹھیک بات حاصل ہونے کے لیے ہی۔ والاشهاد للتحرز عن الانکار فلا یکون دلیل الاعراض۔ اور گواہ کر لینا شوہر کے آئندہ انکار سے بچاو کے لیے ہی تو کوئی بھی اعراض کی دلیل نہوا۔ فان کانت تسیر علی دابۃ او محمل۔ پھر اگر عورت کسی جانور پر روان تھی یا محمل مین تھی ف۔ اسوقت شوہر نے اسکو اختیار دیا فوقفت فهی علی خیارها۔ پھر سواری ٹھہری تو عورت اپنے اختیار پر ہوگی۔ وان سارت بطل خیارها۔ اور اگر جانور روان ہوا تو عورت کا خیار باطل ہوا۔ لان سیر الدابۃ ووقوفها مضاف الیها۔ کیونکہ جانور کا چلنا اور کھڑا ہونا عورت ہی کیطرف منسوب ہی ف۔ جب جانور چلنے سے کھڑا ہوا تو گویا عورت خود چلنے مین ٹھہر گئی تو خیار باقی ہی اور جب جانور ٹھہرنے سے روانہ ہوا تو گویا عورت خود ٹھہری تھی بعد خیار کے روانہ ہوئی تو مجلس تبدیل کرنے سے خیار جاتا رہا۔ والسفینۃ بمنزلۃ البیت۔ اور کشتی بمنزلہ گھر کے ہی ف۔ پس اگر ٹھہری کشتی مین عورت کو امر طلاق کا خیار دیا پھر کشتی روانہ ہوئی تو عورت کو خیار حاصل ہی۔ لان سیرها غیر مضاف الی راکبها۔ کیونکہ کشتی کی روانگی کچھ عورت کی جانب منسوب نہین ہی ف۔ بخلاف جانور کے روانی کے۔ الا تری انه لا یقدر علی ایقافها وراکب الدابۃ یقدر۔ کیا نہین دیکھتے ہو کہ سوار کو کشتی ٹھہرانے کی قدرت نہین ہی اور جانور کو ٹھہرانے کی قدرت ہی ف۔ مترجم کہتا ہی کہ دخانی جہاز مثل جانور کے ہی۔ کیونکہ آدمی اسکو روک سکتا ہی غیر از ینکہ اسکا ٹھہرنا کسی غیر کے اختیار مین ہی کہ بغیر اسکی مرضی کے ٹھہرنا ممکن نہین ہی۔

فصل فی المشیئۃ۔ یہ فصل مشیت کے بیان مین ہی ف۔ مشیت سے مراد چاہنا یعنی طلاق صریح کو عورت کے اختیار مین دینا اس طرح کہ اگر وہ چاہے یا کسی دوسرے کی مشیت مین دیا جامع صغیر مین ہی۔ ومن قال لامراته طلقی نفسک۔ جس شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے۔ ولا نیۃ له او نوی واحدۃ۔ حالانکہ مرد کی کچھ نیت نہین یا اسنے ایک طلاق کی نیت رکھی ہی۔ فقالت طلقت نفسی۔ پھر عورت نے کہا کہ مین نے اپنے آپ کو طلاق دی۔ فهی واحدۃ رجعیۃ۔ تو یہ ایک طلاق

رجعیہ ہوگی ف۔ اور مرد کی نیت تین طلاق کی بھی صحیح ہے۔ وان طلقت نفسها ثلثا وقد اراد الزوج ذلک وقعن علیها
اور اگر عورت نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دیں حالانکہ شوہر نے بھی انکا ارادہ کیا تھا تو عورت پر سب واقع ہونگی۔ وهذا لان قوله
طلقی معناه افعلی الطلاق وهو اسم جنس۔ اور یہ اسوجہ سے ہوا کہ مرد نے جو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے اسکے یہی معنی کہ
طلاق کا فعل کر اور طلاق اسم جنس ہے ف۔ جو کمتر و زیادہ سب پر بولا جاتا ہے۔ فیقع علی الادنی مع احتمال الکل کسائر اسماء
الاجناس۔ تو لفظ طلاق بھی کمتر یعنی ایک پر واقع ہوگا باوجود احتمال کل کے جیسے دیگر اسماء اجناس میں ہوتا ہے ف۔ کہ جو کم سے
کم ہے وہ تو ضرور ہے اور زائد کا احتمال ہے بشرطیکہ زائد اسکا فرد ہو۔ فلهذا یعمل فیه نیة الثلث۔ اسی وجہ سے طلاق میں تین کی
نیت کارآمد ہو جاتی ہے۔ وینصرف الی الواحدة عند عدمها۔ اور کچھ نیت نہونے کے وقت میں یہ لفظ سب سے کمتر کی جانب
راجع ہوگا ف۔ اور وہ ایک ہے اسواسطے کہ یہ تو قطعی ہے اس سے کم نہیں ہو سکتی۔ وتکون الواحدة رجعیة۔ اور یہ کمتر یعنی واحدہ جو
واقع ہوئی ہے وہ رجعی ہوگی۔ لان المفوض الیها صریح الطلاق وهو رجعی۔ کیونکہ عورت کو جو سپرد کی وہ طلاق صریح ہے اور صریح
طلاق تو نصاً رجعی ہوتی ہے۔ ولو نوی الثنتین لا یصح۔ اور اگر شوہر نے لفظ طلاق سے دو طلاق کی نیت کی ہو تو صحیح نہیں ہے۔ لانه
نیة العدد۔ کیونکہ یہ تو عدد کی نیت ہے ف۔ فرد کی نیت نہیں ہے کیونکہ فرد تو ایک ہے یا تین ہے کیونکہ ایک تو فرد کمتر ہے اور تین فرد اعلی
ہے اور دو کسی میں نہیں ہے۔ الا اذا کانت المنکوحة امة۔ مگر جبکہ یہ عورت جو اسکے نکاح میں ہے کسی غیر کی باندی ہو ف۔ تو باندی
کی کامل طلاق دو ہے تو فرد اعلی ہوا تو دو کی نیت صحیح ہے۔ لانه جنس فی حقها۔ کیونکہ باندی منکوحہ کے حق میں دو جنس ہے۔ وان قال
لها طلقی نفسک۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے ف۔ اور لفظ طلاق صریح رجعی کے واسطے منصوص ہے۔ فقالت
ابنت نفسی۔ پس عورت بولی کہ میں نے اپنے نفس کو بائنہ کر لیا۔ طلقت۔ تو طالقہ ہو جائیگی ف۔ مگر رجعیہ ہوگی۔ ولو قالت
قد اخترت نفسی۔ اور اگر بولی کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا ف۔ اختیار بائنہ طلاق ہے مگر طلاق ہونا اسکے معنی سے نہیں آتا ہے
تو لفظ بائنہ اور اسمیں فرق ہے۔ لهذا بائنہ کہنے میں تو طالقہ ہوگی اور اختیار کرنے میں فرمایا کہ۔ لم تطلق۔ عورت پر طلاق نہوگی۔
لان الابانة من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ بائنہ کرنا طلاق کے الفاظ میں سے ہے۔ الا تری انه لو قال ابنتک ینوی
به الطلاق او قالت ابنت نفسی فقال الزوج قد اجزت ذلک بانت۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مرد نے عورت کو کہا کہ
میں نے تجھے بائنہ کر دیا درحالیکہ نیت طلاق ہے یا عورت بولی کہ میں نے اپنے کو بائنہ کر دیا اور شوہر بولا کہ میں نے اسکو جائز کر دیا تو ہر
صورت میں عورت بائنہ ہوگئی ف۔ اسی طرح جب یہاں شوہر نے کہا کہ تو طلاق دے اور اسکے کہا کہ میں نے بائنہ دی۔ فکانت
موافقة للتفویض فی الاصل۔ تو اصلی طلاق میں عورت نے شوہر کے قول کی موافقت کی ف۔ کیونکہ بائنہ بھی اصل میں
طلاق ہے۔ الا انها زادت فیه وصفا وهو تعجیل الابانة فیلغو الوصف الزائد ویثبت الاصل۔ لیکن اتنی بات ہے
کہ عورت نے اسمیں ایک وصف بڑھا دیا اور وہ فی الحال بالکل جدا ہو جانا۔ یعنی بائن ہونا تو یہ وصف جو اسنے بڑھایا تھا لغو
ہوگیا اور اصل طلاق رہگئی ف۔ اور یہی مرد نے اسکو سپرد کی تھی۔ کما اذا قالت طلقت نفسی تطلیقة بائنة۔ جیسے اگر
عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی مگر طلاق بائنہ دی ف۔ تو طلاق دینے میں شوہر کی موافقت کی اور بائنہ بڑھانا
اپنی طرف سے رکھا حالانکہ عورت کیطرف سے کچھ نہیں واقع ہوتی ہے تو اسی قدر واقع ہوئی جسقدر مرد نے سپرد کی تھی۔ وینبغی ان
یقع تطلیقة رجعیة۔ اور لائق ہے کہ تطلیقہ جو واقع ہوئی وہ رجعیہ ہو ف۔ اگرچہ امام محمد نے یہی کہا کہ وہ طالقہ ہو جائیگی۔ اور رجعیہ کا
لفظ نہیں کہا۔ شاید اسی وجہ سے کہ یہ تو ظاہر ہے۔ پھر بائنہ کرنے میں یہ طلقہ رجعیہ واقع ہوگی۔ بخلاف الاختیار۔ بخلاف اسکے جب عورت
نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا ف۔ کیونکہ یہ لفظ مثل بائن کے نہیں ہے۔ لانه لیس من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ اختیار کرنا کچھ
طلاق کے الفاظ سے نہیں ہے۔ الا تری انه لو قال لامرأته اخترتک ینوی الطلاق لم یقع۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر

مرد نے اپنی جورو سے کہا کہ مین نے تجھے اختیار کیا حالانکہ نیت طلاق رکھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ ولو قالت ابتداءً اخترت
نفسی فقال الزوج اجزت لایقع شیٔ۔ اور اگر عورت نے پہلے کہا کہ مین نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ پھر مرد نے
کہا کہ مین نے اسکی اجازت دیدی تو بھی کچھ نہیں واقع ہوگی ف۔ تو واضح ہوگیا کہ اختیار کا لفظ کچھ طلاق کے الفاظ مین سے نہیں ہے
الا انہ عرف طلاقا بالاجماع اذا حصل جوابا للتخییر۔ مگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب تخییر ہوتے
کے جواب مین اختیار واقع ہو تو طلاق ہو جاتا ہے ف۔ یعنی شوہر کہے کہ تو اختیار کر اپنے نفس کو پس اسکے جواب مین اگر عورت کہے کہ مین نے
اختیار کیا تو خلاف قیاس کے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے معلوم ہوا کہ عورت طالقہ ہو جاویگی۔ اور قاعدہ ٹھہرا کہ جو چیز شرع سے ایسی
معلوم ہو کہ اسمین ہمارے قیاس کو دخل نہین تو وہ جس موقع پر وارد ہوئی اسی حد تک رکھی جاتی ہے پس اختیار کا طلاق ہونا اسی حد تک
رہا کہ تخییر کے جواب مین واقع ہو رہا ہمارے مسئلہ مین۔ قولہ طلقی نفسک لیس للتخییر۔ شوہر کا یہ قول کہ اپنے نفس کو طلاق دے
یہ کچھ تخییر نہیں ہے ف۔ کیونکہ اختاری البتہ تخییر ہے حالانکہ عورت نے اسی کے جواب مین کہا کہ مین نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ کچھ بھی مفید
نہوا اور بے موقع ہے فیلغو۔ تو عورت کا یہ کلام لغو ہوا ف۔ لہذا طالقہ نہوئی۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یقع شیٔ بقولہا ابنت نفسی
اور پہلے مسئلہ مین جبکہ عورت نے جواب دیا کہ مین نے اپنے نفس کو بائنہ کرلیا۔ اسمین بھی ابو حنیفہ سے یہ روایت آئی کہ طلاق نہین واقع
ہوگی۔ لانہا اتت بغیر ما فوض الیہا اذ الابانۃ تغائر الطلاق۔ اسواسطے کہ شوہر نے جو عورت کو سپرد کی تھی عورت اسکے سوائے
دوسری لائی اسواسطے کہ بائن کرنا طلاق کے مغائر ہے ف۔ یعنی طلاق ایک قسم اور بائنہ دوسری قسم ہے اور شوہر نے ابانہ نہیں بلکہ طلاق
اسکو سپرد کی تھی۔ اور ظاہر الروایۃ اول ہے۔ وان قال طلقی نفسک فلیس لہ ان یرجع عنہ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اپنے
نفس کو طلاق دے۔ تو پھر اسکو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس قول سے رجوع کرے ف۔ یعنی جیسے مشتری کو یا بائع کو بعد ایجاب کے دوسرے
کے قبول سے پہلے یہ اختیار ہوتا ہے کہ مین نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ یہان طلاق سپرد کرکے اس سے پھر جانا جائز نہیں ہے ہان عورت
رد کرے یا مجلس وغیرہ حد گزر جاوے تو باطل ہو جائیگا لیکن پھیر نہیں سکتا۔ لان فیہ معنی الیمین۔ کیونکہ تفویض مین قسم کے معنی
ہین ف۔ یعنی تعلیق ہے۔ لانہ تعلیق الطلاق بتطلیقہا۔ کیونکہ عورت کی طلاق دینے پر تطلیق کو معلق کرنا یہی تفویض ہے ف۔
جیسے قسم کہ اگر تو اس گھر مین داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔ یہ گھر مین جانے پر طلاق واقع ہونے کی تعلیق یمین ہے۔ والیمین تصرف
لازم۔ اور یمین ایک تصرف لازمی ہوتا ہے ف۔ وہ پھیرنے سے نہیں پھرتا۔ ولو قامت عن مجلسہا بطل۔ اور اگر عورت اپنی
مجلس سے کھڑی ہوگئی تو تفویض باطل ہوگئی۔ لانہ تملیک۔ کیونکہ خود عورت کو یہ کہنا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے یہ تملیک ہے
ف۔ اور تملیک صرف مجلس تک رہتی ہے۔ بخلاف ما اذا قال طلقی ضرتک۔ بخلاف اسکے اگر جورو سے کہا کہ تو اپنی سوت کو
طلاق دیدے ف۔ تو یہ تملیک نہیں ہے کیونکہ سوت کی طلاقون کی مالک یہ عورت نہیں ہوسکتی۔ لانہ توکیل وانابۃ۔ کیونکہ
یہ وکیل و نائب کرنا ہے ف۔ یعنی شوہر نے اس جورو کو وکیل کیا کہ بجائے میرے اپنی سوت کو طلاق دیدے۔ فلا یقتصر علی المجلس
تو یہ مجلس تک مقصور نہوگی۔ ویقبل الرجوع۔ اور یہ رجوع کو بھی قبول کرتی ہے ف۔ یعنی مثل وکالت کے نہ مجلس تک مقصور ہے
اور نہ لازمی حتی کہ آدمی چاہے وکیل کرکے قبل قبول وکیل کے رجوع کرے اور بعد قبول وکیل کے چاہے معزول کردے۔ پھر واضح ہو کہ
مشیت بھی مجلس تک مقصور ہوگی کہ اسکے ساتھ کوئی لفظ اس سے زائد کو مفید نہو۔ وان قال لہا طلقی نفسک متی شئت۔
اور اگر عورت نے کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے ہرگاہ کہ تو چاہے۔ فلہا ان تطلق نفسہا فی المجلس وبعدہ۔ تو عورت کو
اختیار ہے کہ مجلس مین اور بعد مجلس کے جب پسند کرے اپنے آپ کو طلاق دے۔ لان کلمۃ متی عامۃ فی الاوقات کلہا۔ کیونکہ
کلمہ متی بہ گاہ تمام اوقات کے واسطے عام ہے۔ فصار کما اذا قال فی ای وقت شئت۔ تو متی شئت کہنا ایسا ہوگیا جیسے
یون کہا کہ جس کسی وقت تیرا جی چاہے ف۔ حالانکہ صریح اسطرح کہ دینے مین اسکو ہر وقت اختیار رہتا تو ہر گاہ کہنے مین بھی۔ پھر یہ

اسوقت کہ طلاق دینے کو خود عورت سے کہا ہو۔ واذا قال لرجل طلق امرأتی فله ان یطلقها فی المجلس وبعده وله ان
یرجع۔ اور اگر مرد نے کسی دوسرے شخص سے کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو وکیل کو اختیار ہے کہ اسکی عورت کو اسی مجلس مین
اور بعد مجلس کے طلاق دے اور شوہر کو اختیار ہے کہ اپنے قول سے رجوع کرے ف یعنی جب تک وکیل نے قبول نہین کیا ہے رجوع کرتا
اور بعد قبول وکیل کے اسکو معزول کرنے کا اختیار ہے۔ لانه توکیل۔ کیونکہ غیر کو یہ کہنا اسکو وکیل کرنا ہوا۔ وانه استعانة۔ اور وکیل
کرنا استعانت ہے ف یعنی جو کام خود کرتا اسمین دوسرے سے مدد لی اور اسکو بجائے اپنے قرار دیا۔ فلا یلزم۔ تو ایسا کرنا لازمی نہین
ف چاہے رکھے اور چاہے رجوع کرے اور اگر اسمین وکیل باقی رکھا۔ فلا یقتصر علی المجلس۔ تو اسی مجلس تک مقصور نہین ف
کیونکہ موکل کو ہمیشہ اختیار ہے تو اسکے نائب کو بھی اختیار دائمی ہے۔ بخلاف قوله لامرأته طلقی نفسک۔ بخلاف اسکے جب اپنی عورت
کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے ف تو یہ توکیل نہین ہے اور وکیل تو موکل کے واسطے کام کرتا ہے۔ لانها عاملة لنفسها فكان
تمليكا لا توكيلا۔ کیونکہ عورت اپنی ذات کے واسطے عمل کرنے والی ہے تو یہ تملیک ہوئی اور توکیل نہین ہوئی ف یعنی عورت کو مالک
کر دیا کہ اپنے واسطے طلاق کا کام کرے۔ یہ اسوقت کہ وکیل کو عموماً وکیل کیا ہو۔ ولو قال لرجل طلقها ان شئت۔ اور اگر شوہر
نے وکیل کو کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدے اگر تو چاہے ف تو چاہنا محدود ہوگا۔ فله ان یطلقها فی المجلس خاصة ولیس
للزوج ان یرجع۔ تو وکیل کو اختیار ہے کہ خاصکر اسی مجلس مین عورت کو طلاق دیدے اور شوہر کو اختیار نہین کہ اپنے قول سے
رجوع کر جاوے ف بلکہ اگر شوہر نے کہا کہ مین نے اپنے قول سے رجوع کیا اور وکیل نے اسی مجلس مین طلاق دی تو واقع ہوگی۔
وقال زفر رح هذا والاول سواء۔ اور زفر رح نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونون برابر ہین ف یعنی اگر کہا کہ تو میری عورت
کو طلاق دیدے تو یہ صورت اور جب کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے۔ یہ دونون یکسان ہین۔ لان التصریح بالمشیة
کعدمه۔ کیونکہ چاہنے کو صریح کہنا اور نہ کہنا دونون برابر ہین۔ لانه یتصرف عن مشیة۔ کیونکہ وکیل تو اپنے چاہنے ہی پر یہ کام
کریگا ف کیونکہ آدمی تو جب چاہتا ہے تبھی کام ہوتا ہے۔ فصار کالوکیل بالبیع اذا قیل له بعه ان شئت۔ تو وکیل طلاق
ایسا ہوگیا جیسے وکیل بیع کہ جب اُس سے کہا گیا کہ تو فروخت کر اگر تو چاہے ف تو وکیل بیع کو اختیار ہے کہ چاہے اسی مجلس مین
فروخت کرے یا بعد اسکے فروخت کرے۔ ولنا انه تملیک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ایسا کہنا تملیک ہے ف یعنی یہ توکیل نہین ہے
جب کہا کہ میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے۔ کیونکہ غیر شخص کو کسی کی جورو کو طلاق دینے کا اختیار نہین ہے تو لا محالہ یہی معنی ہین
کہ مین نے تجھے مالک کر دیا اگر تیری مصلحت ہو تو طلاق دیدے۔ لانه علقه بالمشیة۔ کیونکہ اسنے غیر کی مشیت پر معلق کیا۔ والمالک
هو الذی یتصرف عن مشیة۔ کیونکہ اپنی رائے سے تصرف کرنے والا تو مالک ہی ہوتا ہے ف اور بیع پر طلاق کا قیاس نہین
ہوسکتا۔ والطلاق یحتمل التعلیق بخلاف البیع لانه لا یحتمله۔ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ وہ تعلیق (شرط) کو برداشت کرتی ہے
اور بیع اسکو نہین برداشت کرتی۔ ولو قال لها طلقی نفسک ثلثا۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقین دے
فطلقت واحدة۔ پس عورت نے ایک ہی طلاق دی۔ فهی واحدة۔ تو یہ ایک ہی طلاق ہوگی۔ لانها ملکت ایقاع الثلث
فتملک ایقاع الواحدة ضرورة۔ کیونکہ عورت کو تین طلاقین واقع کرنے کی ملک حاصل ہوگئی تو وہ ایک طلاق دینے کی بالضرور
مالک ہوئی ف اور یہی ابو حنیفہ و صاحبین و شافعی و احمد کا قول ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ طلاق صریح از قسم مشیت
ہے تو اسکو ایک طلاق کا اختیار بالضرور ہے بخلاف قوله اختاری و اختاری و اختاری یعنے تو اختیار کر اور تو اختیار کر اور تو اختیار کر
اگر عورت نے ایک اختیار کی تو صاحبین کے نزدیک کوئی نہین واقع ہوگی کما فی الکافی۔ اسکی یہ وجہ کہ یہان عورت کی مشیت کو تعلق
نہین ہے اور علی ہذا اختیار اگرچہ شوہر کے قصد کا ہے لیکن یہان عورت کی مشیت پر اسنے چھوڑا ہے لہذا یہ طلاق رجعیہ ہوگی۔ فافہم۔ م
ولو قال لها طلقی نفسک واحدة۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق دے۔ فطلقت نفسها ثلثا۔ پس

عورت نے اپنے نفس کو تین طلاقیں دیں ف حالانکہ اسکے اختیار میں شوہر نے یہ طلاقیں نہیں دی ہیں لم یقع شیٔ عند
ابی حنیفۃ - تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک کوئی واقع نہو گی - وقالا یقع واحدۃ - اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع
ہوگی - لانہا اتت بما ملکتہ وزیادۃ - اسواسطے کہ عورت وہ لائی جسکا مالک اسکو شوہر نے کیا اور زیادہ لائی ف یعنی
ایک مع دو زاید کے لائی ف تو زائد لغو ہیں اور ایک واقع ہوئی - فصار کما اذا طلقہا الزوج الفا - تو ایسا ہوا جیسے
شوہر نے خود اسکو ہزار طلاقیں دیدیں ف تو ہزار میں سے ۳ - وہ لایا جسکا اللہ تعالیٰ نے اسکو مالک کیا اور باقی زاید لایا -
پس زاید سب لغو ہیں اور تین طلاقیں بالاتفاق واقع ہوتی ہیں - لیکن مخفی نہیں کہ ایک رجعیہ ہوتی ہے اور تین مغلظہ بائنہ اور
ہزار میں مغلظہ بالمنہ یا زاید ہیں فافہم - م - ولابی حنیفۃ انہا اتت بغیر ما فوض الیہا - اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ عورت
ایسی چیز کو لائی جو شوہر نے اسکے سپرد نہیں کی ف یعنی تین طلاقیں مغلظہ - م - فکانت مبتداۃ - تو عورت نے سرے سے اپنے
آپکو طلاقیں دینے والی ہوئی ف یعنی شوہر کی تفویض پر نہیں ہے وعلی ہذا اگر شوہر کہے کہ میں نے اجازت دیدیں تو واقع ہونگی
م - وہذا لان الزوج ملکہا الواحدۃ - اور امر مذکور کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تو اسکو ایک طلاق رجعی کا مالک کیا - والثلث
غیر الواحدۃ - اور تین طلاقیں اس ایک کے مغایر ہیں - لان الثلث اسم لعدد مرکب مجتمع - کیونکہ تین تو عدد مرکب
مجموع کا نام ہے - والواحد فرد لا ترکب فیہ - اور واحد ایک فرد ہے جسمیں ترکیب نہیں ہے - فکانت بینہما مغایرۃ علی سبیل
المضادۃ - تو ایک اور تین میں باہم ضدین کی مغایرت ہے ف تو عورت نے مرد کے قول کی ضد کیا - گر جسنے مالک کیا تھا اسکی
ضد مخالفت کرنے سے کچھ بھی اثر مترتب نہوا - بخلاف الزوج لانہ یتصرف بحکم الملک - برخلاف شوہر کے کہ شوہر اپنی ملک کے
حکم پر تصرف کرتا ہے ف تو جب اسنے ہزار طلاق دیں تو ایجاب صحیح ہوا مگر اسمیں سے بقدر محل کے نافذ ہونگی اور وہ تین ہیں الکافی -
وکذا ہی فی المسألۃ الاولی - اور یوں ہی عورت بھی پہلے مسئلہ میں مالکہ ہو کر متصرف ہے ف کیونکہ شوہر نے اسکو تین طلاقوں
کا مالک کردیا پھر اسنے مالک ہو کر تین میں سے ایک ہی طلاق دی - لانہا ملکت الثلث - کیونکہ وہ تین طلاقوں کی مالکہ تھی -
اما ہہنا لم تملک الثلث - اور یہاں وہ تین طلاقوں کی مالکہ نہیں ہے ف بلکہ صرف ایک طلاق کی مالکہ ہے - وما اتت بما
فوض الیہا - اور وہ اسکو نہیں لائی جو اسکو سپرد کی گئی تھی ف بلکہ اسکی ضد تین طلاقیں لائی جسکی مالکہ نہیں ہے - فلغا - تو
شوہر کا تفویض کرنا لغو گیا ف اس سے معلوم ہوا کہ اگر عورت یوں کہے کہ میں نے اپنے آپکو ایک طلاق دی اور دو طلاقیں
زائد دیں تو بالاجماع ایک طلاق رجعیہ واقع ہوگی کیونکہ بقدر تفویض کے لائی اور زائد کرنا لغو ہے - کذا قلت واللہ تعالیٰ اعلم - م -
وان امرہا بطلاق یملک الرجعۃ فطلقت بائنۃ - اور اگر شوہر نے عورت کو ایسی طلاق کا حکم دیا جسمیں رجعت کرسکتا ہے
پس عورت نے اپنے آپکو بائنہ طلاق دیدی ف یا برعکس ہوا یعنے او امرہا بالبائن فطلقت رجعیۃ - یا شوہر نے
عورت کو بائنہ طلاق کا حکم دیا اور اسنے رجعیہ طلاق دی - وقع ما امر بہ الزوج - تو وہی واقع ہوگی جسکا شوہر نے حکم دیا ہے ف
کیونکہ تفویض کرنے والے کا اعتبار ہوتا ہے - پس یہاں دو مسئلہ ہیں - فمعنی الاول ان یقول لہا الزوج طلقی نفسک
واحدۃ املک الرجعۃ - پس اول مسئلہ کی یہ صورت کہ شوہر کہے کہ تو اپنے نفس کو ایسی ایک طلاق دے کہ میں رجعت پر قادر رہوں
ف یا ایک طلاق دے - فتقول طلقت نفسی واحدۃ بائنۃ - پس عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو ایک بائنہ طلاق
دی - فیقع رجعیۃ - تو طلاق رجعیہ واقع ہوگی - لانہا اتت بالاصل وزیادۃ وصف کما ذکرنا فیلغو الوصف ویبقی
الاصل - کیونکہ عورت اصل کو مع زیادتی وصف کے لائی جیسے ہمنے ذکر کیا کہ وہ ایک طلاق بوصف بائنہ لائی تو وصف لغو ہوا اور
اصل طلاق باقی رہی - ومعنی الثانیۃ ان یقول لہا طلقی نفسک واحدۃ بائنۃ - اور مسئلہ دوم کی صورت یہ کہ شوہر کہے کہ تو
اپنے نفس کو ایک طلاق بائنہ دیدے - فتقول طلقت نفسی واحدۃ رجعیۃ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو ایک طلاق

رجعیہ دی۔ فتقع بائنۃ۔ تو طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ لان قولہا واحدۃ رجعیۃ لغو منہا۔ کیونکہ عورت کا یہ کہنا کہ وہ واحدہ وصف
رجعی ہی عورت کیطرف سے لغو حرکت ہی۔ لان الزوج لما عین صفۃ المفوض الیہا فحاجتہا بعد ذلک الی ایقاع الاصل
دون تعیین الوصف۔ کیونکہ جب شوہر یعنے مالک طلاق نے جو طلاق کہ عورت کے سپرد کی اسکا وصف معین کردیا کہ رجعیہ یا بائنہ ہی
تو بعد اسکے عورت کی حاجت صرف اصل طلاق کو واقع کرلینے میں ہی اسکا وصف معین کرنے میں نہیں ہی ف۔ اور اصل اسنے واقع
کردی تو اسی صفت پر واقع ہوگی جیسے شوہر نے اسکے سپرد کی ہی اور جو وصف اسنے بڑھادہ لغو ہی۔ فصار کانہا اقتصرت علی
الاصل۔ تو ایسا ہوا کہ گویا عورت نے اصل طلاق پر اقتصار کیا ف۔ اور صرف یہی کہا کہ طلقت نفسی۔ مین نے اپنے آپ کو
یہ طلاق دیدی۔ فیقع بالصفۃ التی عینہا الزوج بائنا او رجعیا۔ تو یہ طلاق اسی صفت کے ساتھ واقع ہوگی جو شوہر نے
معین کی خواہ بائن یا رجعی ف۔ اگر کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ وہ بولی کہ مین نے طلاق بائنہ دی تو رجعیہ واقع ہوگی۔
اور اگر بولی کہ مین نے تین طلاقین دین تو بھی واحدہ رجعیہ ہی الا آنکہ شوہر نے ارادہ کی ہون۔ اور اگر بولی کہ مین نے اپنے کو بائن
کردیا تو بھی ظاہر الروایۃ مین رجعیہ ہی۔ مگر آنکہ شوہر کی مراد مغلظہ ہو۔ م۔ وان قال لہا طلقی نفسک ثلثا ان شئت فطلقت
واحدۃ لم یقع شئی۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقین دے اگر تو چاہے پس عورت نے ایک طلاق دی تو کچھ نہیں
واقع ہوگی۔ لان معناہ۔ کیونکہ معنی قول شوہر کے ف۔ کہ تو تین طلاقین دے اگر چاہے یہ ہین کہ۔ ان شئت الثلث
اگر تو تین طلاقین چاہے۔ وہی بالایقاع الواحدۃ ما شاءت الثلث۔ اور عورت نے ایک واقع کرنے سے تین طلاقین نہین
چاہی۔ فلم یوجد الشرط۔ تو شرط نہیں پائی گئی ف۔ خلاصہ یہ کہ شرط یہ تھی کہ تین طلاقین چاہے تو تین طلاقین دے اور شرط
نہ پائی گئی کیونکہ اسنے ایک چاہی تو طلاق واقع نہوگی۔ ولو قال لہا طلقی نفسک واحدۃ ان شئت فطلقت ثلثا۔
اور اگر اسنے عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے اگر تو چاہے پس عورت نے تین طلاقین دین۔ فکذلک عند ابی حنیفۃ
رح۔ تو بھی امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہی حکم ہی۔ لان مشیتہ الثلث لیست بمشیۃ للواحدۃ کایقاعہا۔ کیونکہ تین طلاقون کا
چاہنا کچھ ایک طلاق کی خواہش نہیں ہی جیسے تین طلاقین واقع کرنا ایک واقع کرنا نہیں ہی ف۔ یعنی شرط یہ تھی کہ عورت ایک طلاق
کی خواہش کرے لیکن اسنے تین طلاقون کی خواہش کی پھر جیسے تین طلاقون کا دیدینا ایک طلاق کی ضد ہی کیونکہ ۳۔ بائنہ غلیظہ
ہی اور ایک خفیفہ رجعیہ ہی تو شرط نہیں پائی گئی۔ وقالا یقع واحدۃ لان مشیۃ الثلث مشیۃ الواحدۃ کما ان ایقاعہا ایقاع
للواحدۃ فوجد الشرط۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع ہوجائیگی کیونکہ تین طلاقون کی خواہش مین ایک طلاق موجود ہی جیسے تین طلاقون کا
واقع کرنا ایک کا بھی واقع کرنا ہوتا ہی پس شرط پائی گئی ف۔ حاصل اختلاف یہ ہی کہ ایک کی خواہش یا ایقاع کیا تین طلاقون کی خواہش
یا ایقاع مین متحقق ہی یا نہیں ہی پس امام کے نزدیک نہیں ہی اور صاحبین کے نزدیک ہان ہی۔ ولو قال لہا انت طالق ان
شئت۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالقہ ہی اگر تو چاہے ف۔ یعنی اس شرط سے کہ تو چاہے۔ فقالت شئت ان شئت۔ پس
عورت بولی کہ مین نے چاہی اگر تو چاہے ف۔ یعنی میرا چاہنا اس شرط پر ہی کہ تو چاہے۔ فقال شئت۔ پس مرد نے کہا کہ مین نے
چاہی۔ ینوی الطلاق۔ حالانکہ مرد کی نیت طلاق ہی ف۔ تو بھی طالقہ نہوگی اور۔ بطل الامر۔ امر بالید باطل ہوگیا ف۔ یعنی
عورت کو جو امر طلاق سپرد کیا تھا وہ سپرد کرنا بھی جاتا رہا۔ لانہ علق طلاقہا بالمشیۃ المرسلۃ۔ کیونکہ شوہر نے تو عورت کی طلاق کو مشیت
مرسلہ پر معلق کیا تھا ف۔ یعنی صرف عورت کے چاہنے پر بدون کسی شرط پر معلق کرنے کے پس مشیت مرسلہ یہ کہ چاہنا غیر معلق ہو جیسے
کہا کہ اگر تو چاہے اور مشیت غیر مرسلہ یہ کہ اگر تو چاہے بشرط مشورہ والدین کے۔ غرضکہ چاہنا عورت کا کسی دوسری شرط پر معلق ہو تو
جاننا چاہیے کہ مسئلہ مین شوہر نے عورت کو طلاق تفویض کی اس شرط پر کہ وہ چاہے تو عورت کا چاہنا کسی شرط پر مشروط نہیں کیا۔ پھر
عورت نے اپنا چاہنا اسطرح نہیں رکھا۔ وہی اتت بالمعلقۃ۔ اور عورت اپنے چاہنے کو معلق کرکے لائی ف۔ مرسلہ نہیں رکھی

کیونکہ یون کہا کہ مین چاہتی ہون اس شرط سے کہ تو چاہے - **فلم یوجد الشرط** - و تفویض کی شرط نہین پائی گئی ف - ہان اگر عورت یہی
کہتی کہ مین نے چاہی تو واقع ہوجاتی وہ یہان نہوا بلکہ تفویض بھی باطل ہوگئی کیونکہ عورت دوسرے کام مین مشغول ہوگئی - **وہو الاشتغال
بما لا یعنیہا** - اور یہ عورت کا مشغول ہونا لایعنی کام مین ف - یعنی شوہر کی مشیت شرط لگانے مین - **فخرج الامر من یدہا** - تو اختیار
عورت کے ہاتھ سے نکل گیا ف - کیونکہ وہ تو جبھی تک تھا کہ عورت دوسرے کام مین جو یہان مفید نہو مشغول نہو - اگر وہم ہو کہ اچھا عورت
کے قول سے شرط جاتی رہی اور طلاق نہوئی اور تفویض بھی نکل گئی مگر جب شوہر نے کہا کہ مین نے چاہی اور نیت طلاق ہے تو واقع ہونا چاہیے
جواب دیا کہ - **ولا یقع الطلاق بقولہ شئت وان نوی الطلاق** - مرد کے قول سے کہ مین نے چاہی کوئی طلاق نہین واقع ہوگی
اگرچہ اسنے نیت کی ہو - **لانہ لیس فی کلام المرأۃ ذکر الطلاق لیصیر الزوج شائیا طلاقہا** - کیونکہ عورت کے کلام مین طلاق
کا ذکر نہین ہے تاکہ مرد اسکی طلاق کا چاہنے والا ہوجاوے ف - بلکہ عورت نے یہی کہا کہ مین نے چاہی اگر تو چاہے اور یہ نہین کہا
کہ مین نے اپنی طلاق چاہی اگر تو چاہے اور شوہر نے عورت کے جواب مین کہا کہ مین نے چاہی تو جب عورت کے کلام مین طلاق مذکور
نہین تو مرد اسکی طلاق چاہنے والا نہین ہوا اگر کہو کہ مرد کی نیت تو موجود ہے جواب یہ کہ - **والنیۃ لا تعمل فی غیر المذکور** - نیت ایسی
چیز مین کچھ کام نہین کرتی جو مذکور نہو ف - یعنی اگر عورت کے قول مین طلاق کا ذکر ہوتا تو مرد کے جواب مین بدون ذکر طلاق کے نیت
کام کرتی اور جب کہین ذکر نہین تو نیت بیکار ہے - یہ ایسا ہوا کہ عورت نے کہا کہ مجھے دے - مرد نے جواب دیا کہ مین نے دی تو کچھ نہوگا
ہان اگر عورت کہے کہ مجھے طلاق دے اور مرد جواب دے کہ مین نے دی اور نیت طلاق کی تو واقع ہوگی - **حتی لو قال شئت
طلاقک یقع اذا نوی** - حتی کہ اگر شوہر ہی اپنے کلام مین کہے کہ مین نے تیری طلاق چاہی تو بشرط نیت کے واقع ہوجائیگی ف
یعنی نیت یہ ہو کہ مین نے واقع کی کیونکہ خالی ایک چیز کے چاہنے سے واقع ہونا ضرور نہین ہوتا ہے لہذا جب شوہر کی یہ نیت ہو کہ مین نے
تیری طلاق چاہی یعنے واقع کی تو واقع ہوجائیگی مگر جواب کی وجہ سے نہین بلکہ - **لانہ ایقاع مبتدأ** - بلکہ یہ جدید واقع کرنا ہوگا - **اذ المشیۃ
تنبئ عن الوجود** - اسواسطے کہ خواہش آگاہ کرتی ہے وجود سے ف - یعنی جس چیز کی خواہش ظاہر کیجاوے تو آگاہی ہوجاتی ہے کہ کہنے والے
کیطرف سے وہ پائی جائیگی لہذا جب اسنے نیت طلاق کی تو صحیح ہوگیا کہ اسنے موجود کی اگرچہ لفظ خواہش ذکر کیا گویا یون کہا کہ مین نے تیری طلاق
چاہی اور دیدی - **بخلاف قولہ اردت طلاقک لانہ لا ینبئ عن الوجود** - برخلاف ارادہ کے کہ شوہر نے کہا کہ مین نے تیری طلاق
کا ارادہ کیا تو ابھی واقع نہوگی کیونکہ ارادہ کچھ وجود سے آگاہی نہین دیتا ہے ف - اور فرق یہ ہے کہ آدمی ارادہ کبھی مرغوب چیز کا کرتا ہے
اور کبھی مکروہ چیز کا قصد کرتا ہے کسی ضرورت سے تو جہان تک ممکن ہے وہ اسکو عمل مین نہین لاتا پس ارادہ کے ساتھ اسکا موجود کرنا ظاہر
نہین ہے جبتک اظہار کرے اور مشیت و خواہش ہمیشہ امر مرغوب کی ہوتی ہے حتی کہ اسکا موجود نہونا اسپر گران و مکروہ ہوتا ہے تو اس سے ظاہر
یہی کہ جہانتک ممکن ہے وہ موجود کریگا اور جب ہمنے طلاق مین مثلاً دیکھا کہ کوئی چیز مانع نہین تو اسنے واقع کی اور یہ جو کہا کہ مین نے خواہش
کی اسواسطے کہ یہ واقع کرنا مرغوب ظاہر ہو فافہم - م - بالجملہ اصل مسئلہ مین عورت کے ہاتھ سے تفویض باطل ہونا اسی وجہ سے ہے کہ اسنے
شرط مرسلہ کو شرط معلقہ کردیا - اور کہا کہ اگر تو چاہے تو مین نے چاہی - **وکذا اذا قالت شئت ان شاء ابی** - اور یون ہی اگر عورت
نے کہا کہ مین نے چاہی اگر میرا باپ چاہے ف - گویا یون کہا کہ مین یون نہین چاہتی ہون ہان اگر میرا باپ چاہے تو چاہتی ہون
او شئت ان کان کذا - یا کہا کہ مین نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہو ف - یعنی کسی امر پر شرط کیا - **لامر لم یجئ بعد** - ایسے امر پر جو ابھی
موجود نہین ہوا ہے ف - مثلاً کہا مین نے چاہی بشرطیکہ میرا وظیفہ مقرر ہوجاوے یا فلان مرد مجھے نکاح منظور کرلے یا میرا بھائی آجاوے
غرضکہ کسی آیندہ بات پر معلق کیا تو بھی یہی حکم ہے کہ طلاق واقع نہوگی اور تفویض بھی باطل ہوگئی - **لما ذکرنا ان الماتی بہ مشیۃ معلقۃ
فلا یقع الطلاق ویبطل الامر** - اسی وجہ سے جو ہم ذکر کرچکے کہ وہ جو خواہش لائی ہے وہ مشیت معلقہ ہے تو طلاق نہوگی اور تفویض بھی گئی
وان قالت قد شئت ان کان کذا لامر قد مضی طلقت - اور اگر عورت نے کہا کہ مین نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہوا ہو یعنی کسی

ایسے امر کو کہا جو سابق زمانہ مین ہو چکا ہو تو وہ طالقہ ہو گئی۔ لان التعلیق بشرط کائن تنجیز۔ کیونکہ ایسی چیز پر معلق کرنا جو واقع
ہو چکی ہو تعلیق نہین ہو ف۔ کیونکہ تعلیق کے یہ معنی ہوتے ہین کہ اس بات کا وجود اسوقت ہو جب فلان امر کا وجود ہو مثلاً تو طالقہ ہو
اگر اس گھر مین جاوے تو معنی یہ کہ تجھپر طلاق کا وقوع اسوقت ہو جب تیرا اس گھر مین جانا پایا جاوے۔ اور جو چیز کہ گذر چکی تو اسکا وجود
ہو چکا اسپر تعلیق کرنا درحقیقت بالفعل واقع کرنا ہوتا ہو کیونکہ تعلیق ممکن نہین ہو۔ تو جب عورت نے کسی گذری ہوئی بات پر اپنا چاہنا
لٹکایا تو وہ بالفعل ہو گیا کیونکہ جب وہ بات ہو چکی تو اسکا چاہنا بھی ہو گیا۔ تنجیز کے معنی بالفعل کرنا بدون کسی چیز پر تعلق و توقف کے
ولو قال لہا انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متی شئت او متی ما شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہو جب تو چاہے
یا جبھی کہ تو چاہے یا ہرگاہ کہ تو چاہے یا ہرگاہیکہ تو چاہے ف۔ یعنی اسکے چاہنے کے لیے تمام اوقات کو عام کر دیا جسوقت وہ چاہے اسکو
ممکن ہو۔ فردت الامر۔ پھر عورت نے امر تفویض کو رد کر دیا۔ ف۔ اور کہا کہ مین نہین چاہتی ہون لم یکن ردا۔ تو یہ رد نہین
ہوگا ف۔ کیونکہ اسنے اسوقت خاص پر رد کیا ہو اور آئندہ اوقات باقی ہین جو ابھی نہین آئے تو انمین خواہش سے اسکو اختیار حاصل
رہیگا۔ ولا یقتصر علی المجلس۔ اور یہ تفویض کچھ اسی مجلس تک مقصور نہین ہوگی ف۔ بلکہ عام اوقات کے واسطے ہو۔ اما کلمۃ متی
ومتی ما۔ چنانچہ کلمہ متی اور متی ما ف۔ جسکا ترجمہ ہرگاہ اور بتاکید ہرگاہیکہ کیا گیا انکا عام ہونا۔ فلانہا للوقت وہی عامۃ فی
الاوقات کلہا۔ اسوجہ سے ہو کہ یہ کلمہ وقت کے واسطے ہو اور وہ تمام اوقات کے لیے عام ہو۔ کانہ قال فی ای وقت شئت
گویا شوہر نے کہا کہ تو طالقہ ہو ہر جسوقت تو چاہے۔ فلا یقتصر علی المجلس بالاجماع۔ تو یہ تفویض صرف اسی مجلس تک مقصور
نہوگی بالاجماع ف۔ اسمین کچھ خلاف نہین ہو۔ ولو ردت الامر لم یکن ردا لانہ ملکہا الطلاق فی الوقت الذی شاءت
اور اگر عورت نے تفویض کو رد کیا تو نہین رد ہوگی اسوجہ سے کہ شوہر نے اس عورت کو طلاق کا مالک ایسے وقت مین کیا جسمین وہ چاہے
فلم تکن تملیکا قبل المشیئۃ حتی یرتد بالرد۔ تو خواہش سے پہلے تملیک طلاق نہین ہوئی تاکہ رد کرنے سے رد ہو جاوے ف۔ بلکہ
جب خواہش سے ملک حاصل ہو تو رد یا قبول معتبر ہو۔ ولا تطلق نفسہا الا واحدۃ۔ اور عورت اپنے نفس کو طلاق نہین دے سکتی
مگر ایک ف۔ یعنی اسطرح کی تفویض مین صرف ایک ہی طلاق دے سکتی ہو۔ لانہا تعم الازمان دون الافعال۔ کیونکہ متی کلمہ
زمانون کے واسطے عام ہو نہ افعال کے واسطے۔ فیملک التطلیق فی کل زمان۔ تو عورت کو ہر زمانہ مین طلاق دے لینے کا
اختیار ہو ف۔ یعنی جسوقت اسکی خواہش ہو یہ اختیار کام مین لاوے مگر ایک ہی مرتبہ کام کر سکتی ہو چاہے جب کرے۔ ولا یملک
تطلیقا بعد تطلیق۔ اور ایک دفعہ طلاق دے لینے کے بعد طلاق نہین دے سکتی ف۔ یہ تو کلمہ متی کی تفصیل ہو۔ واما کلمۃ اذا
واذا ما۔ رہا بیان کلمہ اذا اور اذا ما۔ کا۔ فہی ومتی سواء عندہما۔ تو صاحبین کے نزدیک اذا ومتی دونون یکسان ہین ف۔ یعنی
اذا بھی ہر زمانہ کی تعمیم کے واسطے ہو بدون فعل کے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اذا کبھی وقت کے لیے آتا ہو اور کبھی شرط کے لیے بمنزلہ
حرف ان کے ہوتا ہو لیکن یہان مثل متی کے رکھا گیا۔ چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفۃ ان کان یستعمل الشرط کما یستعمل للوقت
لکن الامر صار بیدہا فلا یخرج بالشک۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگرچہ اذا کا استعمال شرط کے لیے ہوتا ہو جیسے وقت کے لیے
بھی استعمال ہوتا ہو لیکن یہان عورت کے ہاتھ مین اختیار ہو چکا تو شک کی وجہ سے خارج نہوگا ف۔ یعنی یہان اذا اگر متی کے معنی
مین ہو تو جو اختیار عورت کو حاصل ہوا یہ برابر باقی رہیگا اور اگر اذا بمعنی شرط ہو تو نکل جانا چاہیے تو شک ہوا کہ باقی رہا یا نکل گیا تو شک
کی وجہ سے موجود چیز کو نکالنا صحیح نہین ہو بس عورت کو اختیار باقی رہیگا۔ وقد مر من قبل۔ اور یہ بحث سابق مین گذر چکی ہو ف۔

فصل زمانہ کیطرف طلاق مضاف کرنے مین۔ ولو قال لہا انت طالق کلما شئت فلہا ان تطلق نفسہا واحدۃ بعد واحدۃ
حتی تطلق نفسہا ثلثا۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالقہ ہو ہر بار کہ تو چاہے تو عورت کو اختیار ہو کہ اپنے آپ کو ایک بعد ایک کے طلاق
دیتی جاوے حتی کہ اپنے کو تین طلاقین دے لے ف۔ کیونکہ تین ہی انتہائے تملیک ہو۔ لان کلما توجب تکرار الافعال۔

کہ کلو کلما (ہربار) موجب تکرار افعال ہے ف یعنی افعال کو ہر بار دوہرا دے تو وہ بار بار نہایت حد تک کر طلاق دے سکتی ہے۔ اگر تین
طلاق کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح وطلاق کے بعد اول شوہر کے نکاح جدید مین آئی تو پھر اسکو یہ اختیار نہین ہوگا کہ کلما کے حکم سے
طلاق دیدے کیونکہ کلما اگرچہ مکرر طلاق دینے کو جائز کرتا ہے۔ الا ان التعلیق ینصرف الی الملک القائم۔ مگر یہ تعلیق اسی ملک
کیطرف پھیریگی جو قائم ہے ف اور یہ معنی ہونگے کہ اس نکاح مین ہر بار کہ چاہے اپنے کو طلاق دیدے۔ پس دوسرے ملک پر اثر نہو
حتی لو عادت الیہ بعد زوج آخر وطلقت نفسها لم یقع شئ۔ حتی کہ اگر یہ عورت دوسرے شوہر کے بعد اسی شوہر کے پاس آئی
اور عورت نے اپنے آپ کو اس بار بھی طلاق دی تو کچھ بھی نہین واقع ہوگی۔ لانہ ملک مستحدث۔ کیونکہ یہ ملک از جدید نکاح سے
پیدا ہوئی ہے ف پھر واضح ہو کہ ہر بار کہنے سے ملک موجود مین بھی ایک بار ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔ ولیس لہا ان تطلق
نفسها ثلثا فی کلمۃ واحدۃ۔ اور یہ اختیار عورت کو نہین ہے کہ ایک بول مین اپنے کو تین طلاقین دیدے۔ لانها توجب عموم الانفراد
لا عموم الاجتماع فلا تملک الایقاع جملۃ وجمعا۔ کیونکہ کلمہ کلما (ہربار) عموم افراد کو موجب ہے اور عموم اجتماع کو موجب نہین ہے
تو عورت کو ایکبارگی واقع کرنے اور جمع کرنے کا اختیار نہین ہے ف یعنی ہر بار کا لفظ اسکو مقتضی ہے کہ طلاق کو فرد فرد کرکے دیوے
اور یہ اختیار نہین کہ ہر طرح جمع کرے خواہ اسطرح کہ مین نے اپنے کو مجموعہ تین طلاقین دین یا مین نے اپنے کو ایک طلاق اور ایک
طلاق اور ایک طلاق دیدی۔ بلکہ جب چاہے ہر بار ایک طلاق دیدے۔ ولو قال لہا انت طالق حیث شئت او این
شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہے جہان تو چاہے یا جس جگہ تو چاہے۔ لم تطلق حتی تشاء۔ تو طالقہ نہوگی یہان تک
کہ چاہے ف لیکن یہ چاہنا صرف مجلس تک ہوگا۔ وان قامت من مجلسها فلا مشیۃ لہا۔ اور اگر عورت اس مجلس سے
کھڑی ہوگئی تو اسکے واسطے مشیت نہین ہے۔ لان کلمۃ حیث واین من اسماء المکان۔ کیونکہ حیث و این دونون اسم
مکان سے ہین ف یعنی جگہ کے معنی ہین۔ والطلاق لا تعلق لہ بالمکان۔ اور طلاق کا کوئی تعلق کسی مکان سے نہین فیلغو
تو جگہ کا ذکر لغو ہوگیا۔ وتبقی ذکر مطلق المشیۃ۔ اور خالی عورت کی خواہش کا ذکر رہا ف اور جب عورت سے کہے کہ تو طالقہ ہے
اگر تو چاہے تو عورت کے چاہنے پر طلاق پڑجاتی ہے۔ فیقتصر علی المجلس پس اسی مجلس تک مقصود ہوگی ف خلاصہ یہ کہ مکان کا
ذکر کوئی حکم نہین رکھتا کیونکہ طلاق کو جگہ سے کچھ تعلق نہین ہوتا ہے۔ بخلاف الزمان لان لہ تعلقا بہ۔ برخلاف زمانہ کے کہ زمانہ
کے ساتھ طلاق کو تعلق ہے۔ حتی یقع فی زمان دون زمان۔ حتی کہ طلاق کسی زمانہ مین واقع ہوتی ہے کسی مین نہین ف
اور مثلاً حیض کے زمانہ مین اور جماعی طہر کے زمانہ مین بدعت ہے۔ فوجب اعتبارہ خصوصا وعموما۔ تو زمانہ کا اعتبار کرنا بطور
خصوص اور بطور عموم کے واجب ہوا ف مثلاً کہے کہ تو کل طالقہ ہے تو خصوص کل کا اعتبار ہے آج مطلقہ نہین ہے اور اگر کہے کہ
تو جس وقت چاہے طالقہ ہے تو عموم وقت کا اعتبار ہے۔ رہی جگہ تو جب ایک جگہ طلاق واقع ہو تو سب جگہ ہوگئی اور یہ نہین کہ جب
ایک زمانہ مین ہو تو ہمیشہ ہو۔ وان قال لہا انت طالق کیف شئت طلقت تطلیقۃ یملک الرجعۃ۔ اور اگر شوہر نے
کہا کہ تو طالقہ ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو عورت کو ایک طلاق ہوگئی جسمین شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔ معناہ قبل المشیۃ
یعنی عورت کے چاہنے سے پہلے ہی عورت پر ایک طلاق ہوگی ف کیونکہ عورت چاہے جس کیفیت سے چاہے وہ ایک طلاق تو
دیتا ہے۔ پھر عورت کا چاہنا دیکھا جاوے کہ کس کیفیت سے ہے یعنے بکیفیت بائنہ یا رجعیہ یا مغلظہ۔ فان قالت قد شئت واحدۃ
بائنۃ او ثلثا وقال الزوج ذلک نویت فهو کما قال۔ پھر اگر عورت نے کہا کہ مین نے چاہی ایک طلاق بائنہ یا تین طلاقین
مغلظہ اور شوہر نے کہا کہ مین نے بھی نیت کی تھی تو جیسا مرد نے کہا یہی ہوگا۔ لان عند ذلک تثبت المطابقۃ بین مشیتها و
ارادتہ۔ کیونکہ ایسی صورت مین عورت کی خواہش مین اور مرد کی نیت مین مطابقت ہوگئی ف مثلاً مرد نے ایک بائنہ کی نیت
کی تو صحیح ہے اور عورت نے بھی ایک بائنہ چاہی پس دونون مطابق ہوگئے۔ اما اذا ارادت ثلثا والزوج اراد واحدۃ بائنۃ

راجب مخالفت ہو مثلاً عورت نے تین طلاقین چاہین اور مرد نے ایک طلاق بائنہ نیت کی تھی - او علی القلب یا اسکے برعکس ہو ف کہ شوہر نے تین طلاقون کی نیت کی اور عورت نے ایک بائنہ چاہی - تقع واحدۃ رجعیۃ - تو ایک رجعیہ واقع ہوگی ف اگرچہ شوہر نے بائنہ یا تین مغلظہ کی نیت کی ہو - لانہ لغا تصرفہا لعدم الموافقۃ - کیونکہ عورت کا تصرف تو شوہر کی نیت سے مطابق نہونے کے سبب سے لغو ہوگیا ف پس بائنہ یا تین طلاقین نہین واقع ہوئین - فبقی ایقاع الزوج - تو شوہر کا واقع کرنا باقی رہگیا ف اور وہ ایک طلاق ہو جو رجعی ہوا کرتی ہو - وان لم تحضرہ النیۃ - اور اگر ایسا ہوا کہ مشیت دینے کے وقت شوہر کے دل مین کچھ نیت نہ تھی ف کہ بائنہ یا تین طلاقین وغیرہ - یعتبر مشیتہا فیما قالوا جریا علی موجب التخییر - تو مشائخ متاخرین کے قول مین عورت کی خواہش معتبر ہوگی کیونکہ موجب تخییر یہی ہو ف پس اگر عورت نے بائنہ چاہی یا تین طلاقین چاہین تو کچھ مخالفت شوہر کے ارادہ سے نہین پس اسکا اعتبار ہونا چاہیے کیونکہ شوہر نے عورت کو مختار کیا ہو - غایۃ البیان مین کہا کہ جامع صغیر کے اشارہ پر ایک رجعی پڑنا چاہیے کیونکہ بائنہ یا تین طلاقین اسوقت واقع کین جبکہ شوہر کی بھی یہ نیت ہو تو معلوم ہوا کہ اگر یہ نیت نہو تو نہین واقع ہونگی تو اصلی طلاق رجعی رہگئی - مترجم کہتا ہو کہ ظاہر اسی کو مقتضی ہو واللہ تعالی اعلم - م - پھر واضح ہو کہ یہ مسئلہ جامع صغیر مین بغیر بیان اختلاف کے ذکر فرمایا تو وہم ہوتا ہو کہ شاید یہی حکم تینون اماموں کے نزدیک ہو - قال المصنف رح قال فی الاصل ہذا قول ابی حنیفۃ رح - مصنف رح نے فرمایا کہ امام محمد رح نے مبسوط مین لکھا ہو کہ یہ صرف امام ابوحنیفہ کا قول ہو - وعندہما لا تقع مالم توقع المرأۃ - اور صاحبین کے نزدیک نہین واقع ہوگی جب تک کہ عورت واقع نکرے ف یعنی امام ابوحنیفہ نے کہا کہ قبل مشیت عورت کے ایک طلاق رجعی ہوجاویگی اور صاحبین نے کہا کہ کچھ نہین واقع ہوگی تو واقع ہونا عورت کے چاہنے کے بعد ہو - فتشاء رجعیۃ او بائنۃ او ثلثا - پس وہ عورت خواہ رجعیہ چاہے یا بائنہ یا تین طلاقین ف مراد یہ کہ جو کچھ عورت چاہے اسکو دیکھا جاوے کہ اگر شوہر کی مراد کے موافق ہو تو واقع ہوگی اور اگر مخالف ہو تو اعتبار شوہر کی نیت کا ہو اور اگر کچھ نیت نہو تو کلام مذکور جاری ہو - وعلی ہذا الخلاف العتاق - اور آزاد کرنا بھی اسی اختلاف پر ہو ف جبکہ اسی لفظ سے ہو یعنی مملوک کو کہا کہ تو آزاد ہو جس کیفیت سے چاہے یا عربی مین کہا کہ انت حر کیف شئت - پس ابوحنیفہ رح کے نزدیک وہ بالفعل آزاد ہوگیا خواہ چاہے یا نچاہے اور صاحبین کے نزدیک نہین جب تک نچاہے اور یہی شافعی کا قول ہو - لہما انہ فوض التطلیق الیہا علی صفۃ شاءت - صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ شوہر نے طلاق عورت کے سپرد کی کہ جس کیفیت پر وہ چاہے - فلا بد من تعلیق اصل الطلاق بمشیتہا لیکون لہا المشیۃ فی جمیع الاحوال اعنی قبل الدخول وبعدہ تو ضرور ہوا کہ اصل طلاق بھی عورت کی خواہش پر معلق ہو تا کہ ہر حالت مین عورت کے واسطے مشیت ہو اور مراد ہر حالت سے یہ کہ عورت غیر مدخولہ ہو یا مدخولہ ہو ف کیونکہ اگر عورت کے چاہنے سے پہلے طلاق واقع ہو تو غیر مدخولہ اُسی سے بائنہ ہوجائیگی پھر اسکی مشیت کچھ بھی نہوگی ہان مدخولہ مین البتہ بعد طلاق رجعی کے بھی عورت کی خواہش بائنہ یا تین طلاق تک رہی پس اگر پہلے سے ایک رجعی واقع نہو تو مدخولہ وغیرہ مدخولہ دونون کے واسطے مشیت باقی رہی - ولابی حنیفۃ ان کلمۃ کیف للاستیصاف اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ لفظ کیف تو وصف دریافت کرنے کے لیے موضوع ہوگیا ہو ف اور ذات اس سے نہین دریافت کیجاتی یقال کیف اصبحت - بولتے ہین کہ کیف اصبحت ف یعنی کس کیفیت سے آپ نے صبح کی - اس سے یہ غرض نہین کہ تمھاری ذات کیا ہو اور تم کون ہو آدمی ہو یا جانور ہو بلکہ یہ معنی کہ تم تو ہمارے نزدیک ثابت ہو صرف یہ نہین معلوم کہ تمھاری صفت کیسی ہو آیا مع الخیر ہو یا کچھ تشویش ہو - اسی طرح جب عورت سے کہا کہ انت طالق کیف شئت - تو طالقہ ہو جس کیفیت سے تو چاہے تو مراد یہ کہ تیرا طالقہ ہونا تو ثابت ہو مگر طلاق کا وصف تیرے سپرد ہو - بالجملہ وصف طلاق عورت کے سپرد کیا - والتفویض فی وصفہ یستدعی وجود اصلہ - اور وصف طلاق کو سپرد کرنا اس امر کو چاہتا ہو کہ اصل طلاق موجود ہو ف کیونکہ پہلے ذات ہوتی ہو تب اسکا وصف ہوتا ہو مثلاً جب تک کپڑا موجود نہولے تب تک سرخی یا زردی کا وصف کسکے ساتھ قائم ہوگا پس معلوم ہوا کہ جب شوہر نے

عورت سے وصف دریافت کیا کہ بائنہ چاہتی ہو یا مغلظہ مثلاً تو اس وصف کے لیے ذات طلاق پہلے موجود کرے۔ ووجود الطلاق
بوقوعہ۔ اور طلاق کا موجود ہونا اسی طور پر کہ وہ واقع ہوجاوے ف یعنی طلاق اسی طرح موجود ہوتی ہے کہ واقع ہوجاوے تو ثابت ہوگا
کہ کمتر یہ کہ ایک طلاق رجعی پہلے واقع کرکے عورت سے اسکی خواہش دریافت کی ہے۔ لیکن یہ غیر معقول اس قابل نہیں کہ اس سے اسطرح دریافت
کیا جاوے کیونکہ اسکے حق میں طلاق رجعیہ بھی بائنہ ہوجاتی ہے تو وہ بعد اسکے کچھ مشیت نہیں رکھتی ہے۔ م۔ وان قال لہا انت طالق
کم شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہے جسقدر کہ تو چاہے ف یعنی جتنی تعداد کہ تو چاہے جیسے کہا کہ۔ او ماشئت۔ یا جو کچھ کہ تو
چاہے ف کیونکہ لفظ ما عام ہے۔ طلقت نفسہا ما شاءت۔ تو عورت اپنے نفس کو جتنی طلاقیں چاہے دیدے۔ لانہما یستعملان
للعدد۔ کیونکہ کم وما کا یہ محاورہ عدد کے واسطے ہے۔ فقد فوض الیہا ای عدد شاءت۔ تو مرد نے عورت کو سپرد کیا کہ جتنی طلاقیں
چاہے دیدے۔ فان قامت من المجلس بطل۔ پھر اگر عورت (قبل اختیار کرنے کے) اس مجلس سے کھڑی ہوگئی (یعنی بدلی)
تو یہ تفویض مٹ گئی۔ وان ردت الامر کان ردا۔ اور اگر عورت نے یہ تفویض رد کردی تو رد ہوجائیگی ف مثلاً کہا کہ میں
کچھ نہیں چاہتی ہوں۔ بالجملہ یہ تفویض صرف مجلس تک ہے اور عورت کے رد کرنے سے رد ہوسکتی ہے۔ لان ہذا امر واحد وہو خطاب
فی الحال فیقتضی الجواب فی الحال۔ اسواسطے کہ یہ تفویض تو امر واحد ہے (مکرر نہیں ہوسکتا) اور یہ خطاب فی الحال ہے تو جواب
بھی فی الحال چاہتا ہے ف پس مجلس کے بعد نہیں رہیگا۔ وان قال لہا طلقی نفسک من ثلث ماشئت۔ اور اگر عورت سے
کہا کہ تو اپنے نفس کو تین میں سے جتنی چاہے طلاق دے۔ فلہا ان تطلق نفسہا واحدۃ او ثنتین۔ تو عورت کو اختیار ہوگا
کہ (مجلس کے اندر) اپنے نفس کو ایک یا دو تک طلاقیں دے۔ ولا تطلق ثلثا۔ اور تین طلاقیں نہیں دے سکتی ہے۔ وہذا عند
ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے ف کیونکہ تین میں سے درحقیقت تو دو تک ہیں۔ وقالا تطلق ثلثا ان شاءت
اور صاحبین نے کہا کہ عورت چاہے تین طلاقیں دیدے۔ لان کلمۃ ما محکمۃ للتعمیم وکلمۃ من قد تستعمل للتمییز فیحمل علی تمییز الجنس
اسواسطے کہ لفظ ما۔ تعمیم کے واسطے قطعی ہے اور کلمہ من (سے) کبھی تمیز کے لیے مستعمل ہوتا ہے تو بیان جنس کی تمیز پر محمول ہوگا ف
خلاصہ یہ کہ شوہر کے کلام میں دو لفظ جمع ہیں اول ما۔ یعنی (جو کچھ) اور دوم حرف من پس ما تو عام قطعی ہے خواہ ایک و دو تین خواہ
بائنہ غرضکہ جو کچھ چاہے مختار ہے لیکن پیچھے اسکے یہ بھی موجود ہے کہ تین سے تو اسمیں دو احتمال ہیں اول یہ کہ تین نہیں بلکہ اسکے اندر تو وہ
دو تک ہے اور کبھی دوم معنی آتے ہیں یعنی بیان تو یہ معنی ہوئے کہ تین طلاق کی جنس میں تجھے سب طرح اختیار ہے تو یہ تین عدد تک ہوسکتا ہے
اب ہم کہتے ہیں کہ اول لفظ ما سے قطعًا سب اختیار ہوچکا تو صرف من کے شک سے اختیار خارج نہوگا بلکہ یہ معنی لیے جاوین کہ تین کی جنس
میں سب تجھے اختیار ہے تو اسکو تین طلاقوں کا بھی اختیار ہے۔ کما اذا قال کل من طعامی ماشئت۔ جیسے کہا کہ تو کھالے میرے
طعام سے جو کچھ تیرا جی چاہے ف یعنی کل طعام تک چاہے کھالے۔ او طلق من نسائی من شاءت۔ یا میری عورتوں میں سے
جو عورت طلاق چاہے اسکو دیدے ف یعنی کل عورتیں چاہیں تو سب کو دیدے۔ ولابی حنیفۃ ان کلمۃ من حقیقۃ للتبعیض امام
ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ حرف من تو حقیقی معنی میں تبعیض کے لیے ہے ف یعنی جس چیز پر داخل ہو اسمیں سے بعض لینے کے واسطے
ہے اور حقیقی معنی بیان بلا تردد نہیں تو لیے جاوین پس تین طلاقوں میں سے دو تک لیوے۔ وما للتعمیم۔ اور لفظ ما واسطے تعمیم کے
ہے ف جیسا کہ صاحبین نے کہا۔ فیعمل بہما۔ تو دونوں پر عمل کیا جاوے ف اسطرح کہ بعض کو عام رکھا جاوے تو دونوں کے
حقیقی معنی پر عمل ہوگیا۔ پس بیان من سے مجازی معنی مراد لینے کے واسطے کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ تعمیم تو بعض لینے دو تک میں بھی ہے
تو حقیقی معنی یعنی تبعیض لیے جاوین۔ وفیما استشہدا بہ ترک التبعیض۔ اور صاحبین نے جس مسئلہ سے اپنے قول کی گواہی لی ہے
اسمیں تبعیض متروک کردی گئی ہے ف بوجہ قرینہ مجاز کے چنانچہ انکے واسطے ایک گواہ تو یہ مسئلہ ہے کہ کل ماشئت من طعامی۔ یعنی
کھالے جو کچھ تیرا جی چاہے میرے طعام سے۔ یہ کلام اپنی طرف سے دل کھولکر سخاوت کرنے کے موقع پر بولا گیا تو یہ قرینہ ہے کہ بعض طعام کی

تنگی مراد نہین تو تبعیض متروک ہوئی - لدلالتہ اظہار السماحۃ - بوجہ دلالت اظہار دلیری کے ف - یعنی اسنے کلام سے اپنی سخاوت و دلیری ظاہر کی تو یہ دلیل ہو کہ اسنے بعض مراد نہین لیا ہو اسی طرح دوسرے مسئلہ مین کہ میری عورتون سے جو کوئی چاہے اُسکو طلاق دیدے یہان بھی دلالت سے حقیقی معنی متروک ہین چنانچہ کہا - اولعموم الصفۃ وہی المشیۃ یعنی بوجہ صفت کے عام ہوتے کے اور وہ خواہش ہو ف - یہ حکم کل عورتون کو شامل ہوگیا - اسطرح کہ اسنے کہا کہ جو عورت اس صفت پر ہوجاوے کہ طلاق چاہے تو اسکو طلاق دیدے اور ظاہر ہو کہ شاید کل عورتین طلاق چاہنے والیان ہوجاوین تو بعض مراد نہین ہوسکتی ہین - اور اگر یہ صفت عام نہوتی تو یہ حکم عام اور کل کو شامل نہوتا - حتی لوقال من شئت کان علی الخلاف - حتی کہ اگر کہتا کہ جسکو تو چاہے تو اسکے برخلاف ہوتا ف - یعنی اگر یون کہتا کہ میری عورتون سے جسکو تو چاہے طلاق دیدے تو اسکو روا نہین تھا کہ کل کو طلاق دے بلکہ بعض کو دے سا[illegible] کیونکہ یہان تو صرف اسی شخص کی نسبت ہو تو مین - (سے) اپنے حقیقی معنے پر ہے (فروع) واضح ہو کہ شوہر کو تین طلاق یکبار دینا مکروہ تحریمی ہو اور جب وہ عورت کو کہے کہ تو طلاق دے لے جتنی چاہے تو عورت کو تین طلاقین دینے کا جواز ہو اس ضرورت سے کہ اگر عورت بالفعل ایک ہی طلاق دے تو اسکے ہاتھ سے تفویض نکل جائیگی پھر وہ مختار نہین رہیگی اور مرد خود مختار ہو کذا قیل اور مرجع کے نزدیک ایک بائنہ دفع ضرورت کو کافی ہو تو شرعاً عورت کی ضرورت تین مغلظہ کی پسندیدہ ہوگی یا نہین اور میرے نزدیک مکروہ ہو مگر جبکہ بدون اسکے چارہ نہو مثلاً شوہر نے تفویض مین اسی قدر کی نیت کی ہو حتی کہ بدون اسکے عورت کا اختیار کرنا ضائع ہوتا ہو تو ضرورت ظاہر ہو واللہ تعالے اعلم - م -

باب الایمان فی الطلاق

یہ باب طلاق مین قسمون کے بیان مین ہو - واضح ہو کہ قسم جیسے اسطرح ہو کہ واللہ مین بعد نکاح کے تجھے طلاق دونگا اسیطرح اگر شرط پر معلق کیا کہ اگر مین تجھسے نکاح کرون تو تجھے طلاق ہو یہ بھی فقہاء کے نزدیک قسم ہو اور وہ اس سے نہین پھر سکتا ہو اور تحقیق اسکی اصول مین ہو - اور اگر کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ تجھے طلاق ہو تو یہ کچھ بھی نہین ہو کیونکہ اسے طلاق کی ملکیت نہین جیسے کسی غیر کے غلام کو کہا کہ تو آزاد ہو تو لغو ہو اسی واسطے حدیث مین وارد ہو کہ فرزند آدم کے لیے نذر نہین اس چیز مین جسکا وہ مالک نہین ہو اور عتق نہین اسمین جسکا مالک نہین اور طلاق نہین اسمین جسکا مالک نہین ہو - واذا اضاف الطلاق الی النکاح اور اگر اسنے طلاق کو نکاح کی طرف منضاف کیا ف - مثلاً کہا کہ اگر مین تجھسے نکاح کرون تو تو طالقہ ہو - تو یہ جملہ شرطیہ ہو اور پہلے یہ بات جاننا چاہیئے کہ اصول الفقہ مین محقق ہوا کہ یہ جملہ اسوقت کچھ نہین ہو جب شرط پائی جائیگی اسوقت متوجہ ہوگا گویا نکاح کے ساتھ ہی اسنے کہا کہ تو طالقہ ہو اور چونکہ اسوقت طلاق کا مالک ہو لہذا فرمایا - وقع عقیب النکاح - کہ نکاح کے پیچھے ہی طلاق واقع ہوجائیگی مثل ان یقول لامراۃ ان تزوجتک فانت طالق - مثال اسکی یہ کہ کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر مین نے تجھسے نکاح کیا تو تو طالقہ ہو - او کل امرأۃ اتزوجہا فہی طالق - یا کہا کہ ہر عورت کہ جسکو مین نکاح مین لاؤن تو وہ طالقہ ہو ف - تو معلوم ہوا کہ نکاح کی شرط پر طلاق کو خواہ کسی خاص عورت اجنبیہ سے کہے یا ہر عورت غیر معین کو کہے یہ قول صحیح ہو - وقال الشافعی لا یقع - اور شافعی نے کہا کہ طلاق نہین واقع ہوگی ف - اسلیے کہ انکے نزدیک شرطیہ جملہ بالفعل واقع ہوتا ہو اگرچہ اسکا اثر جب ہوتا ہو کہ شرط پائی جاوے اور یہان اجنبیہ عورت ایسی طلاق کا محل نہین ہو - لقولہ علیہ السلام لا طلاق قبل النکاح - کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نکاح سے پہلے طلاق نہین ہو ف - یہ ابن ماجہ کی حدیث ہو اور ہم اوپر حدیث ذکر کرچکے اسکو ابوداؤد و ترمذی نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہو لیکن اسکے معنی بھی ہم بیان کرچکے - ولنا ان ہذا تصرف یمین لوجود الشرط والجزاء - اور ہماری دلیل یہ ہو کہ یہ قسمی تصرف ہو کیونکہ شرط و جزاء موجود ہو ف - اور یہ جزاء اسوقت واقع ہوگی کہ جب شرط

موجود ہو- فلا یشترط لصحۃ قیام الملک فی الحال- تو اس کلام کے صحیح ہونے کے واسطے فی الحال ملک طلاق موجود ہونا شرط نہیں ہے- لان الوقوع عند الشرط- کیونکہ وقوع تو شرط پائے جانے کے وقت ہوگا ف- یعنی جب اس سے نکاح کرے- و الملک متیقن بہ عندہ- اور شرط موجود ہونے کے وقت طلاق کی ملکیت ہونا یقینی ہے ف- کیونکہ نکاح ہوچکا- وقبل ذلک اثرہ المنع- اور شرط پائے جانے سے پہلے اسکا اثر روکنا ہوتا ہے ف- یعنی بوجہ اس قسمی قول کے وہ شخص نکاح نہیں کرسکتا- تو باز رہنا جو اسوقت اثر ہے اسکا محل چاہیے- وہو قائم بالمتصرف- اور یہ معنی اسی مرد متصرف کے ساتھ قائم ہیں ف- پس یہ قول اپنے محل میں موجود ہے اور یہ چونکہ بالفعل طلاق کو مقتضی نہیں تو عورت منکوحہ کو نہیں چاہتا- و الحدیث محمول علی نفی التنجیز- اور حدیث مذکور کے معنی تو یہ ہیں کہ فی الحال بغیر شرط کے ایسی عورت کو طلاق نہیں دیسکتا جسمیں ملک نہو- ف- اور حدیث میں یہ معنی ظاہر ہیں- تو خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق کا وقوع ایسے وقت ہوتا ہے کہ ملک قائم ہو اور ہمنے اسی کی اتباع کی اور کہا کہ جسنے قسم کھائی کہ اگر تجھے نکاح کروں تو تو طالقہ ہے تو ابھی کچھ طلاق نہیں ہے پھر جب نکاح کرے اسوقت اپنی قسم پر ماخوذ ہوگا اور اسوقت طلاق واقع ہوجائیگی- اور اس سے واضح ہوا کہ بیان قسمی تصرف یعنی شرطیہ اسی شرط سے معتبر ہے جس سے اجنبیہ کے اوپر ملک حاصل ہوکر طلاق قرار دے حتی کہ اگر کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تو طالقہ ہے حالانکہ وہ اجنبیہ ہے تو محض لغو ہے بلکہ جیسی مثال مذکور ہے مثلاً کہا کہ جب مجھے تجھپر طلاق کی ملک حاصل ہو تو تو طالقہ ہے تو بعد نکاح کے طالقہ ہوگی- تو طلاق دینا ایسی چیز میں ہوا جو ملک میں ہے- حدیث کے معنی پر محمول ہے کہ ایقاع طلاق کے واسطے ملک ضرور ہے- و الحمل ماثور عن السلف- اور یہ محمول کرنا حضرات سلف سے مروی ہے ف- جیسے حضرت عمر و ابن عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہم ۲- اور- کالشعبی و الزہری وغیرہما- جیسے عامر بن شراحیل شعبی اور محمد بن مسلم الزہری وغیرہما ف- مکحول شامی و سالم بن عبداللہ و سعید بن المسیب و ابو بکر بن عمرو بن حزم و ابو بکر بن عبدالرحمن و شریح و نخعی وغیرہم اور یہی قول مالک و ربیعہ و اوزاعی وغیرہم کا ہے- ۴- یہ آثار مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہیں- و اذا اضافہ الی شرط- اور اگر طلاق کو کسی شرط کی طرف مضاف کیا ف- پس اگر غیر منکوحہ عورت ہے اور شرط سوائے نکاح یا مقید نکاح کے دوسری ہو تو کچھ نہیں واقع ہوگی جیسا کہ گزرا اور اگر منکوحہ عورت میں شرط کی طرف مضاف کیا- وقع عقیب الشرط- تو شرط کے پیچھے ہی طلاق واقع ہوجائیگی- مثل ان یقول لامراتہ ان دخلت الدار فانت طالق- جیسے اپنی منکوحہ سے کہے کہ اگر تو اس گھر میں گھسی تو طالقہ ہے- و ہذا بالاتفاق- اور یہ حکم بالاتفاق ہے ف- یعنی یہی شافعی کے نزدیک ہے- اگرچہ اتنا فرق ہے کہ انکے نزدیک یہ قول ابھی منکوحہ کے ساتھ قائم ہوگیا لیکن اسکا اثر ظاہر ہونا اسوقت ہے کہ جب شرط پائی جاوے یعنے گھر میں گھسے اور ہمارے نزدیک ابھی کچھ واقع نہوئی بلکہ کہنے والے کے ساتھ قائم ہے پھر جب شرط پائی جاوے اسی وقت طلاق واقع ہوگی اور یہ شخص اپنے قول سے نہیں پھر سکتا ہے- بالجملہ اسمیں اتفاق ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور کلام صحیح ہے- لان الملک قائم فی الحال- کیونکہ ملک ابھی موجود ہے ف- جوقت یہ کلام کیا- و الظاہر بقاوہ الی وقت وجود الشرط- اور ظاہر حال یہی کہ شرط پانے کے وقت تک یہ ملک قائم رہیگی تو یہ کلام صحیح ہوا- فیصح یمینا- پس یہ کلام صحیح بالطور قسم ہوا ف- ہمارے نزدیک- او ایقاعا- یا بطور واقع کرنے کے ہوا ف- شافعی رح کے نزدیک- لیکن اسمیں خلاف نہیں کہ طلاق کا اثر اسی وقت ہوگا جب شرط پائی جاوے- تو خلاصہ اصل یہ ہے جو بیان فرمائی بقولہ- و لا تصح اضافۃ الطلاق الا ان یکون الحالف مالکا او یضیفہ الی ملک- اور طلاق کو شرط کی طرف مضاف کرنا نہیں صحیح ہے مگر جبھی کہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک ہو یا طلاق کو ملک کی طرف نسبت کرے ف- مثلاً اگر میں تجھسے نکاح کروں یا کہے کہ جب تو میری ملک میں آوے- یا جب مجھے تجھپر طلاق کا اختیار ہوجاوے تب تو طالقہ ہے- تو یہ صحیح ہے- لان الجزاء لا بد ان یکون ظاہرا لیکون مخیفا- کیونکہ ضرور ہے کہ جزاء ظاہر ہوتا کہ خوف دلانے والا ہوجائے ف- یعنی اس کلام سے مقصود یہ کہ عورت کو ایسے فعل سے

فوت ہو جاوے۔ فیتحقق معنی الیمین وہو القوۃ والظہور باحد ہذین۔ تو قسم کے معنی متحقق ہوئے اور وہ قوت وظہور
ہے بذریعہ ان دونوں میں سے ایک بات کے ف یعنی ملک فی الحال ہو یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو تو اسوقت طلاق
کا ظہور ہو سکتا ہے تو خوف ہو جائیگا۔ والاضافۃ الی سبب الملک بمنزلۃ الاضافۃ الیہ لانہ ظاہر عند سببہ۔ اور ملک
کے سبب یعنی نکاح وغیرہ کی طرف مضاف کرنا جیسے ملک کی طرف مضاف کرنا کیونکہ سبب ملک کے وقت اسکا ظہور ہو جاتا ہے۔ فان
قال لاجنبیۃ ان دخلت الدار فانت طالق۔ اور اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں گھسی تو تو طالقہ ہے۔ ثم
تزوجہا فدخلت الدار لم تطلق۔ پھر اس عورت سے نکاح کیا پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو وہ طالقہ نہیں ہوگی۔ لان
الحالف لیس بمالک۔ کیونکہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک نہیں ہے۔ ولا اضافہ الی الملک وسببہ۔ اور نہ اسنے
طلاق کو ملک وسبب ملک کی طرف مضاف کیا۔ ولا بد من واحد منہما۔ حالانکہ طلاق کے واسطے ان دونوں میں سے ایک کا ہونا
ضرور ہے ف خواہ اضافت ملک کی طرف ہو یا اضافت سبب ملک کی طرف ہو۔ والفاظ الشرط ان واذا واذا ما وکل وکلما
ومتی ومتی ما۔ اور شرط کے الفاظ یہ ہیں اِن۔ اذا۔ اذا ما۔ اور کل۔ کلما۔ اور متی۔ متی ما۔ ف اور حرف ما زائدہ بغرض
تاکید ہے۔ لان الشرط مشتق من العلامۃ۔ کیونکہ شرط تو علامت سے مشتق ہے ف واضح ہو کہ اشتقاق صغیر تو جیسے ضرب سے
ضارب ومضروب وغیرہ ہیں اور اشتقاق کبیر جیسے وجہ مشتق از مواجہہ ہے یعنی دو لفظوں میں باہم لفظی ومعنوی مناسبت ہو اور یہان
شرط وعلامت میں لفظی کوئی مناسبت نہیں لہذا تقدیر کلام یہ ہے کہ شرط مشتق اس لفظ شرط سے ہے جو بمعنی علامت ہے اسیواسطے
کہتے ہیں کہ اشراط الساعۃ یعنی علامات قیامت۔ پس چونکہ شرط جو یہان مستعمل ہے وہ شرط بمعنی علامت سے ماخوذ ہے۔ وہذہ الالفاظ
مما یلیہا افعال۔ اور یہ الفاظ مذکورہ بالا ایسے ہیں کہ انسے افعال ملے ہوتے ہیں ف سوائے لفظ کل کے کہ اسکے بعد اسم ہوتا ہے
فتکون علامات علی الحنث۔ تو یہ حانث ہو جانے کے علامات ہونگے ف مثلاً کہا کہ کلما دخلت الدار فانت طالقۃ۔ ہر بار
کہ تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو طالقہ ہے پس طالقہ ہونے کی علامت یہی کہ گھر میں داخل ہو پس خلاصہ یہ ہوا کہ جو افعال ان الفاظ
کے بعد ہیں جب انکا ظہور ہو تو جزاء یعنی طلاق واقع ہونے کی علامت ہے تو یہ الفاظ شرطی ہوئے کیونکہ شرط تو بمعنی علامت سے ماخوذ
ہے علاوہ بریں انکا استعمال بمقام شرط عرب سے مسموع ہے حتی کہ یہی دلیل کافی ہے۔ ثم کلمۃ ان حرف للشرط لانہ لیس فیہا معنی
الوقت۔ پھر واضح ہو کہ کلمہ ان محض شرط ہی کے لیے ہے کیونکہ اسمیں وقت کے معنی نہیں ہیں۔ وما وراءہا ملحق بہا۔ اور
حروف ان کے ماسوائے سب ان کے ساتھ ملحق ہیں ف یعنی اذا۔ کل۔ متی۔ کو ان کے ساتھ الحاق کیا گیا۔ وکلمۃ کل لیس
شرطا حقیقۃ۔ اور لفظ کل درحقیقت شرط نہیں ہے۔ لان ما یلیہا اسم۔ کیونکہ کلمہ کل سے جو متصل آتا ہے وہ اسم ہے ف چنانچہ
مثال آتی ہے۔ والشرط ما یتعلق بہ الجزاء والاجزیۃ تتعلق بالافعال۔ اور شرط وہ ہے جسکے ساتھ جزاء متعلق ہو اور جزاؤن کا
تعلق فعلوں سے ہوتا ہے ف تو کل کے مدخل سے جو اسم ہے تعلق نہوگا تو یہ شرط بھی نہونا چاہیے۔ الا انہ الحقت بالشرط لتعلق
الفعل بالاسم الذی یلیہا۔ لیکن بات یہ ہے کہ کل کو شرط کے ساتھ ملا دیا گیا اسوجہ سے کہ فعل اس اسم ہی سے متعلق ہوجاتا ہے
جو کل سے ملا ہوا آتا ہے۔ مثل قولک کل عبد اشتریتہ فہو حر۔ جیسے تو کہے کہ ہر غلام جسکو میں خریدوں تو وہ آزاد ہے ف اسمیں
خریداری غلام پر اسکی آزادی مشروط ہے اور خریداری کا تعلق غلام سے جسپر لفظ کل داخل ہے تو یہ اسم بمنزلہ فعل کے ہوگیا پھر پہلے کل کو
شرط سے ملا دیا گیا۔ گویا کہا کہ اگر خریدوں کسی غلام کو تو وہ آزاد ہے۔ قال ففی ہذہ الالفاظ اذا وجد الشرط انحلت وانتہت
الیمین۔ پس ان الفاظ میں جب شرط پائی گئی تو قسم منحل ہو کر ختم ہو گئی ف مثلاً کہا اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تجھے بائنہ طلاق
ہے پس اگر وہ اس گھر میں گئی تو جزاء نازل ہوئی یعنی بائنہ ہو گئی اور یہ قسم بھی ختم ہو گئی۔ لانہا غیر مقتضیۃ للعموم والتکرار لغۃ۔
کیونکہ یہ الفاظ لغت میں کچھ عموم وتکرار کو مقتضی نہیں ہیں۔ فبوجود الفعل مرۃ تتم الشرط۔ پس ایک بار فعل پائے جانے پر شرط پوری

ہوجائیگی ف اور پوری ہوجانے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا۔ تو شرط کچھ باقی نہ رہی۔ **ولا بقاء للیمین بدونہ**۔ اور بدون شرط
کے قسم باقی نہیں رہتی۔ تو ان الفاظ میں جہاں ایک بار شرط ہوگئی تو پھر قسم باقی نہ رہی۔ **الا فی کلمۃ کلما**۔ سوائے کلمہ کلما (ہر بار) کے
ف کہ وہ ان الفاظ میں سے مستثنیٰ ہے۔ **فانہا تقتضی تعمیم الافعال**۔ کیونکہ کلما افعال کی تعمیم کو مقتضی ہے ف یعنی ہر بار جب
ایسا فعل ہو تو یہ جزاء ہے۔ تو جب قسم کلما سے ہو تو ایکبار شرط پائے جانے سے انتہاء نہوگی اسکی دلیل یہ ہے کہ۔ **قال اللہ تعالے**
کلما نضجت جلودہم بدلناہم جلودا غیرہا لیذوقوا العذاب۔ اللہ تعالی نے فرمایا ہر بار جب دوزخی کافروں کے چمڑے جلجاویں گے
تو ہم ان چمڑوں کے سوائے بدل دینگے تاکہ وے عذاب کو چکھیں ف تو معلوم ہوا کہ ایکبار سے انتہاء نہیں بلکہ ہر بار کی تعمیم ہے
ومن ضرورۃ التعمیم التکرار۔ اور ہر بار کی تعمیم بالضرورۃ تکرار کو مستلزم ہے ف یعنی بار بار وقوع پر جزاء ہونا۔ یعنی جو فعل ایکبار
ہوا اسی کے مثل دوسری بار ہو تو وہی جزاء جو اول فعل پر تھی دوسرے پر بھی نازل ہوگی۔ مترجم کہتا ہے کہ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ دوسری
بار مثل اول ہوا بلکہ اسوجہ سے کہ ہر بار جب واقع ہوا اسکے قول ہر بار۔ میں سے یہ بار بھی ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ **کلما دخلت الدار**
فانت طالق۔ ہر بار کہ تو اس گھر میں داخل ہو تو تو طالقہ ہے اور وہ اس گھر میں داخل ہوئی پس طالقہ ہوگئی پھر اگر اسنے نکاح کیا
اور داخل ہوئی تو پھر طالقہ ہوجائیگی اور تیسری بار بھی طالقہ ہوگی۔ حتی کہ تین بار کے بعد اسکو حلالہ کی ضرورت ہے۔ **فان**
تزوجہا بعد ذلک۔ پھر اگر بعد اسکے اس عورت سے نکاح کیا۔ **ای بعد زوج آخر**۔ یعنی دوسرے شوہر سے حلالہ کے بعد نکاح
کیا۔ **وتکرر الشرط لم یقع شئ**۔ پھر وہی شرط پائی گئی تو کچھ نہیں واقع ہوگی ف یعنی بعد حلالہ وطلاق کے شوہر اول نے
اس سے نکاح کیا پھر وہ اسی گھر میں مثلاً داخل ہوئی تو اب طلاق نہیں واقع ہوگی کیونکہ عورت آزادہ پر تین طلاق کی ملک تھی وہ سب
ہوچکی۔ **لان باستیفاء الطلقات الثلث المملوکات فی ہذا النکاح لم یبق الجزاء**۔ کیونکہ اس نکاح میں جسمیں قسم
کھائی ہے اسنے اپنی مملوکہ تینوں طلاق پورے کرلیں تو جزاء نہیں ہے ف یعنی اب اسکی ملک میں کوئی طلاق نہیں رہی جو عورت
کے گھر میں جانے پر واقع ہو۔ **وبقاء الیمین بہ وبالشرط**۔ اور قسم کا باقی رہنا اسی طلاق پر اور قسم پر تھا۔ ف تو حاصل ہوا
کہ جب منکوحہ سے کہا کہ ہر بار جب تو اس گھر میں جاوے تو تجھپر طلاق ہے۔ یہ طلاق جہانتک اسکی قدرت میں ہے ہر وقت شرط کے پڑتی رہیگی
یہانتک کہ جب تین طلاقیں پوری ہوچکیں تو اب اسکا یہ کہنا کہ ہر بار جب تو داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔ یہ صحیح نہیں رہا کیونکہ اب اسکے
قبضہ میں کوئی طلاق نہیں جو واقع ہو حالانکہ قسم کا مدار یہ تھا کہ شرط ہو اور جزاء ایسی چیز ہو کہ اسکو واقع کرے پس یہاں اگر شرط
ممکن ہے تو جزاء نہ رہی پس شرط نہیں رہ سکتی ہے۔ اور جب قسم ایکبار ختم ومنتہی ہوچکی تو حلالہ کے بعد جب نکاح کیا تو قسم نہیں عود
کریگی۔ **وفیہ خلاف زفرؒ وسنقررہ من بعد ان شاء اللہ تعالی**۔ اور اسمیں زفرؒ کا خلاف ہے اسکو ہم ان شاء
اللہ تعالے بعد کو بیان کرینگے ف اور یہ اسوقت ہے کہ بعد نکاح کے ایسی شرط لگائی ہو۔ **ولو دخلت علی نفس التزوج**۔
اور اگر کلمہ کلما (ہر بار) خود نکاح پر داخل ہو۔ **بان قال کلما تزوجت امرأۃ فہی طالق یحنث بکل مرۃ وان کان**
بعد زوج آخر۔ تو وہ ہر بار حانث ہوجائیگا اگرچہ دوسرے شوہر کے بعد ہو ف یعنی جب اس عورت یا کسی عورت سے نکاح
کیا تو جبھی نکاح متحقق ہوا وہ طالقہ ہوئی اگرچہ نکاح کرنا دوسرے شوہر سے حلالہ کے بعد ہو۔ **لان انعقادہا باعتبار ما یملک**
علیہا من الطلاق بالتزوج وذلک غیر محصور۔ کیونکہ اس قسم کا منعقد ہونا بوجہ اس طلاق کے ہے جسکا مالک وہ بوجہ نکاح
کرنے کے ہوا اور ایسا ہونا بے شمار ہوسکتا ہے۔ **وزوال الملک بعد الیمین لا یبطلہا**۔ اور ملک میں قسم کے بعد ملک کا زائل
ہونا قسم کو باطل نہیں کرتا ف کیونکہ قسم جب منعقد ہوگئی تو شرط پائے جانے کی انتہاء پر باطل ہوتی ہے پس ملک جانے سے باطل
نہوگی۔ **لانہ لم یوجد الشرط فبقی**۔ کیونکہ شرط نہیں پائی گئی تو باقی رہی۔ **والجزاء باق لبقاء محلہ**۔ اور جزاء کا محل یعنی عورت
باقی ہونے سے جزاء باقی ہے ف پس شرط وجزاء دونوں باقی ہیں۔ **فبقی الیمین**۔ تو قسم بھی باقی ہے ف لیکن یہ معلوم کہ اگر

شرط مذکور ملک کی حالت مین ہو تو جزا نازل ہوگی اور غیر ملک مین جزا ایک اجنبیہ عورت پر لازم نہ ہونے سے رائگان ہوئی۔ لہٰذا فرمایا۔
ثم ان وجد الشرط فی ملکہ انحلت الیمین ووقع الطلاق۔ پھر مرد کے ملک مین شرط کا وجود ہوا تو قسم اتر گئی اور طلاق
واقع ہوگئی۔ لانہ وجد الشرط والمحل قابل للجزاء فینزل الجزاء ولا یبقی الیمین لما قلنا۔ کیونکہ شرط پائی گئی اور
محل قابل جزا ہے یعنی منکوحہ قابل طلاق ہے تو طلاق نازل ہوگی اور قسم نہیں رہیگی چنانچہ ہم بیان کر چکے ف۔ کیا اس لفظ سے
کہ محل طلاق نہیں ہے۔ وان وجد فی غیر الملک انحلت الیمین۔ لوجود الشرط۔ ولم یقع شئی۔ لانعدام المحلیۃ۔
اور اگر غیر ملک مین شرط کا وجود ہوا تو قسم اتر گئی کیونکہ شرط پائی گئی اور کچھ واقع نہوگی کیونکہ طلاق کا محل نہیں ہے ف۔ وعلی ہذا اگر کہا
کہ تو اگر نماز پڑھے تو تجھ پر تین طلاقین ہین پھر حیلہ چاہا تو یہ ہوسکتا ہے کہ اسکو بائنہ کردے پھر وہ نماز پڑھے تو جزا لغو ہوگئی پھر
اس سے مکرر نکاح کرلے اب رہا یہ کہ جو رو مرد نے باہم اختلاف کیا۔ وان اختلفا فی الشرط۔ اور اگر دونون نے شرط مین
اختلاف کیا ف۔ مثلاً تو اس گھر مین جاوے تو طالقہ ہے اسنے کہا کہ مین گئی یا نہین گئی اور مرد نے برخلاف کہا۔ فالقول
قول الزوج الا ان تقیم المرأۃ البینۃ۔ تو قول شوہر کا قبول ہے مگر آنکہ عورت گواہ قائم کرے تو اسکے گواہ قبول ہونگے ف
کیونکہ قول منکر کا ہوتا ہے اور در اصل شرط کا وجود نہین تھا۔ لانہ متمسک بالاصل وہو عدم الشرط۔ اسلیے کہ شوہر تو اصل
کو پکڑتا ہے اور وہ شرط کا وجود نہونا۔ ولانہ منکر وقوع الطلاق وزوال الملک والمرأۃ تدعیہ۔ اور اسلیے کہ شوہر تو طلاق
واقع ہونے اور ملک زائل ہونے سے منکر ہے اور عورت اسکی مدعی ہے ف۔ تو قول شوہر کا اور گواہ عورت کے ہین۔ سوا اسکے ہو کہ اگر شرط
ایسی چیز ہو جو مردون کے واسطے خاص ہوتی ہے جیسے کہا کہ اگر مجھے احتلام ہو تو تجھے طلاق ہے تو عورت کے گواہ جبھی قبول ہونگے
کہ یون گواہی دین کہ مرد نے اقرار کیا کہ مجھے احتلام ہوا پھر وہ اقرار بعد قسم کے ہو۔ یون ہی دلی کیفیت مثلاً مجھے تیری محبت آوے
الخ و مانند اسکے ہے۔ لیکن کبھی شرط ایسا امر ہوتا ہے جو عورت کی جانب ہے۔ لہٰذا فرمایا۔ فان کان الشرط لا یعلم الا من
جہتہا فالقول قولہا فی حق نفسہا۔ پھر اگر شرط ایسی چیز ہو جو معلوم نہین ہوسکتی مگر عورت ہی کی طرف سے تو قول عورت
کا اپنی ذات کے حق مین قبول ہے ف۔ دوسرے پر اسکا کہنا حجت نہین ہے۔ مثل ان یقول ان حضت فانت طالق
وفلانۃ۔ مثلاً کہا کہ اگر تجھے حیض آیا تو تو و فلانہ طالقہ ہے۔ فقالت قد حضت۔ پھر وہ عورت بولی کہ مین حائضہ ہوئی ف
تو یہ قول خود اس عورت کے حق مین معتبر ہے نہ دوسری کے حق مین چنانچہ۔ طلقت ہی ولم تطلق فلانۃ۔ یہ خود طالقہ ہوئی
اور فلانہ عورت طالقہ نہوگی۔ ووقوع الطلاق استحسان۔ اور اسکا خود طالقہ ہونا بھی استحسان کی دلیل سے ہے۔ والقیاس
ان لا یقع لانہ شرط فلا تصدق کما فی الدخول۔ اور قیاس یہ کہ واقع نہو (جب شوہر انکار کرے) کیونکہ یہ تو شرط ہے تو عورت
کے قول کی تصدیق نہوگی جیسے گھر مین جانے کی صورت مین تھا ف۔ یعنی تو اس گھر مین جاوے تو طالقہ ہے پھر اسنے کہا کہ مین
گھر مین گئی اور شوہر نے انکار کیا تو قول شوہر کا قبول ہے۔ اسی طرح جب کہا کہ مجھے حیض آگیا تو بھی قیاس یہی ہے۔ وجہ الاستحسان
انہا امینۃ فی حق نفسہا۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنی ذات کے حق مین امانت دار ہے ف۔ یعنی جب اُسی کی
خبر سے معلوم ہونے والی چیز کو شرط کیا تو شوہر نے اسکو امینہ ٹھہرایا اور یون ہی ظاہر شرع مین بھی وہ امین ہے لیکن چونکہ اخبار ہے
تو اسکا قول اُسی کی ذات پر حجت ہوگا جیساکہ اقرار کا قاعدہ ہے تو وہ اپنی ذات کے حق مین امینہ ٹھہری۔ اذ لا یعلم ذلک
الا من جہتہا۔ کیونکہ یہ بات سوائے اسکے دوسری جہت سے نہین معلوم ہوسکتی ہے۔ فیقبل قولہا۔ تو عورت ہی کا قول قبول
ہوگا ف۔ مگر جبکہ مرد گواہ لاوے کہ عورت نے اقرار کیا کہ مین حائضہ نہین ہوئی ہون حالانکہ عورت کے دعوی کے بعد ہے۔ کما قبل
فی حق العدۃ والغشیان۔ جیساکہ دربارہ عدت اور وطی کے کہا گیا ہے ف۔ عدت یہ کہ مطلقہ عورت کو مرد نان نفقہ
دیتا ہے اسنے کہا کہ ابھی میری عدت نہین گذری یا دوسرے شوہر سے نکاح کرنے مین کہا کہ میری عدت گذر گئی یا شوہر اول نے رجعت کی

اور عورت نے کہا کہ میری تو عدت گذر چکی وطی یہ کہ حلالہ والی عورت نے کہا کہ شوہر دوم نے مجھسے وطی کرلی پھر طلاق دی اب شوہر
اول پر حلال ہون - یا شوہر نے وطی چاہی اسنے کہا کہ حائضہ ہون یا پاک ہون تو اسی کا قول قبول ہو اسی وجہ سے یہ کہ یہ ایسی
اسی کی طرف سے معلوم ہو سکتی ہو - اسی طرح یہان شرط حیض مین بھی اسکا قول قبول ہو - ولکنہا شاہدۃ فی حق ضرتہا
بل ہے متہمۃ فلا یقبل قولہا فی حقہا - ولیکن یہ عورت اپنے سوت کے بارہ مین امینہ نہین بلکہ گواہ ہو بلکہ
سوتیائی ڈاہ کی وجہ سے اسمین تہمت ہو تو سوت کے بارہ مین اسکا قول قبول نہین ہوگا ف اور بیان اختلاف کا ہو کہ شافعی
نے انکار کیا - وکذلک لو قال ان کنت تحبین ان یعذبک اللہ فی نار جہنم فانت طالق وعبدی حر - اور
اسیطرح اگر شوہر نے کہا کہ اگر تو یہ امر پسند کرتی ہو کہ اللہ تعالے تجھے آتش جہنم مین عذاب کرے تو تو طالقہ اور میرا غلام آزاد ہی
ف یعنی عورت کے عذاب چاہنے کی شرط پر ایک اسکی طلاق اور دوم غلام کی آزادی مشروط کی - فقالت احبہ - پس عورت نے
کہا کہ مین تو عذاب جہنم چاہتی ہون ف تو اپنے حق مین امینہ اور غلام کے حق مین گواہ ہوئی - او قال ان کنت تحبینی فانت
طالق وہذہ معک - یا مرد نے کہا کہ اگر تو مجھے چاہتی ہو تو طالقہ اور یہ فلانی تیرے ساتھ ہو - فقالت احبک - پس عورت
بولی کہ مین تو تجھے پیار کرتی ہون ف تو اپنے حق مین امینہ ہو اور اپنی سوت کے حق مین تہمت کے قابل گواہ ہو - لہذا فرمایا کہ -
طلقت ہی - یہ عورت ہر صورت مین طالقہ ہوجائیگی - ولم یعتق العبد - اور غلام نہین آزاد ہوگا ف یعنی پہلی صورت مین
ولا تطلق صاحبتہا - اور اسکی سوت مطلقہ نہوگی ف یعنی دوسری مثال مین - لما بینا - وجہ اسکی وہی جو ہم بیان کرچکے ہین
کیونکہ محبت کرنا اور چاہنا اسی کے قول سے اسکے دل کا حال معلوم ہو سکتا ہو - اگر کہو کہ عورت کا عذاب جہنم پسند کرنا صریح جھوٹ ہی
جواب یہ کہ جھوٹ ہونا لازم نہین - ولا یتیقن بکذبہا لانہا لشدۃ بغضہا ایاہ قد تحب التخلص منہ بالعذاب - اور
اسکے جھوٹ کا یقین نہین لایا جائیگا کیونکہ عورت کبھی اسوجہ سے کہ شوہر کو نہایت مبغوض رکھتی ہو شوہر سے بعوض عذاب کے چھوٹ
جانے کو پسند کرتی ہو ف کیونکہ عموماً عورتین بے عقلی سے اپنی خواہش کے آگے کسی چیز کی وقعت نہین رکھتی ہین - وفی حقہا
ان تعلق الحکم باخبارہا وان کانت کاذبۃ ففی حق غیرہا بقی الحکم علی الاصل وہی المحبۃ - اور اس عورت کے حق مین
حکم کا تعلق اسی کے خبر دینے پر ہو اگرچہ وہ جھوٹی ہو تو اس عورت کے سوائے دوسرے کے حق مین حکم کا تعلق اصل بات پر ہو اور
وہ محبت ہو ف اور حقیقت مین محبت یا عذاب جہنم چاہنا کسی دلیل سے معلوم نہین ہوا تو دوسرے کے حق مین جو حکم ہو ثبوت
نہوا کیونکہ محبت کا ہونا صرف اس عورت کے قول سے معلوم ہوا اور عورت کا کہنا صرف اسی کے حق مین حجت ہو فافہم - واذا
قال لہا اذا حضت فانت طالق - اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو حائضہ ہو تو طالقہ ہو - فرأت الدم لم یقع الطلاق - پھر
عورت نے خون دیکھا تو خیال خون سے طلاق واقع نہوگی - حتی یستمر ثلثۃ ایام - یہان تک کہ برابر تین روز تک جاری ہو ف
تاکہ وہ حیض معتبر ہو ورنہ کم تو استحاضہ ہوگا - لان ما ینقطع دونہ لا یکون حیضا - کیونکہ جو خون کہ تین دن رات سے کم مین
منقطع ہوجاتا ہو وہ حیض نہین ہوتا ہو ف لہذا اول خون دیکھتے ہی طلاق واقع ہونے کا حکم نہوگا بلکہ توقف ہوگا - فاذا تمت
ثلثۃ ایام حکمنا بالطلاق من حین حاضت - پھر جب تین روز پورے ہوگئے تو جس دم سے وہ حائضہ ہوئی اسی وقت سے
ہم طلاق واقع ہوجانے کا حکم دینگے - لانہ بالامتداد عرف انہ من الرحم فکان حیضا من الابتداء - کیونکہ تین روز تک ممتد
ہونے کی وجہ سے معلوم ہوا کہ یہ خون رحم کا ہو تو وہ شروع سے حیض ہوا - ولو قال لہا اذا حضت حیضۃ فانت طالق - اور
اگر اسنے عورت سے کہا ہو کہ جب تو حائضہ ہو ایک حیض کرکے تو تو طالقہ ہو ف پھر یہی ہوا کہ اسنے خون دیکھا جو برابر رہا حتے کہ
تین روز ہوگئے اور ہنوز منقطع نہین ہوا - لم تطلق حتی تطہر من حیضہا - تو یہ عورت نہین طالقہ ہوگی یہانتک کہ اس حیض سے
پاک ہوجاوے - لان الحیضۃ بالہاء - اسواسطے کہ لفظ حیضۃ بتائے جو وقف مین ہاء پڑھی جاتی ہو - ہی الکاملۃ منہا - یہ پورا

حیض ہے ف اسواسطے کہ حیضہ یکبار کے لیے ہے اور یکبارگی جبھی کہ پورا حیض ہوجاوے - ولہذا حمل علیہ فی حدیث الاستبراء - اور
اسی جہت سے استبراء کی حدیث مین لفظ حیضہ کو کامل حیض پر محمول کیا گیا - وکمالہا بانتہائہا وذلک بالطہر - اور حیض کا
کامل ہونا اسکے انتہا ہوجانے پر ہے اور انتہاء ہونا پاک ہونے کے ساتھ ہے ف لہذا پاک ہونے پر طالقہ ہوگی - پھر واضح ہو کہ حدیث
استبراء جسکا حوالہ دیا ہے اس سے مراد وہ حدیث جو اوطاس کی جہادی قیدیون کے بارہ مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ
الا لا تنکح الحبالی حتی یضعن ولا الحیالی حتی یستبرئن بحیضۃ - یعنی خبردار ہو کہ حاملہ عورتون سے وطی نکیجاوے یہانتک کہ وضع حمل کرین اور
غیر حمل والیون سے یہانتک کہ انکا استبراء بحیضہ کرلیا جاوے - اسمین حیضہ سے ایک پورا حیض مراد ہے - رواہ ابوداؤد والحاکم عن
ابی سعید الخدری وقال الحاکم صحیح علی شرط مسلم ورواہ ابوداؤد عن رویفع بن ثابت ورواہ ابن ابی شیبۃ عن علی کرم اللہ وجہہ
اور حدیث الخدری رضی اللہ عنہ کے اسناد مین شریک بن عبد اللہ النخعی قاضی ایک راوی ہے جس سے صحیح مسلم مین بالمتابعہ اور
سنن مین روایات ہین اور اسکی توثیق مین اختلاف اقوال واختلاف روایات ہین جو میزان وتہذیب مین مذکور ہین اور حق
یہ کہ وہ خود صدوق مگر غلطی کرتا ہے اور چونکہ وجوہ متعدد ہین تو حدیث درجہ حسن بلکہ صحیح تک پہونچی - اسی واسطے حاکم نے تصحیح کی ہے -
اور کچھ توضیح آیندہ ان شاء اللہ تعالی آویگی - م - واذا قال انت طالق اذا صمت یوما - اور جب عورت کو کہا کہ تو طالقہ
ہے جب تونے ایک روز روزہ رکھا ف پھر اسنے روزہ رکھا - طلقت حین تغیب الشمس فی الیوم الذی تصوم - تو جس دن
روزہ رکھا اسکا آفتاب غروب ہونے پر طالقہ ہوگی - لان الیوم اذا قرن بفعل ممتد یراد بہ بیاض النہار - کیونکہ یوم کا لفظ
جب ایسے فعل سے ملایا جاوے جو دراز ہوتا ہے (جیسے روزہ رکھنا) تو اس سے دن کی روشنی مراد ہوتی ہے ف تو یہان غروب
تک روزہ رکھنا مراد ہوا - اور اگر یوم کا ذکر نہین تو اسکے خلاف ہے چنانچہ فرمایا - بخلاف ما اذا قال لہا اذا صمت - برخلاف اسکے
جب کہا کہ جب تو روزہ رکھے ف تو تو طالقہ ہے کیونکہ اس صورت مین ایک ساعت روزہ پر طالقہ ہوجائیگی - لانہ لم یقدرہ
بمعیار وقد وجد الصوم برکنہ وشرطہ - کیونکہ اسنے صوم کے واسطے کوئی معیار نہین ٹھہرایا اور حال یہ کہ صوم مع اپنی رکن وشرط
کے پایا گیا ف کیونکہ صوم کے معنی یہ کہ نیت کے ساتھ کھانے پانی وجماع سے رکنا - پس اگر ایک ساعت بھی ہوا تو صوم صادق آیا
اور اگر آفتاب غروب تک طلوع سے ہوا تو وہ موافق حکم کے فرض یا نفل روزہ ہے - م - ومن قال لامراتہ اذا ولدت غلاما
فانت طالق واحدۃ واذا ولدت جاریۃ فانت طالق ثنتین - اور جسنے اپنی جورو سے کہا کہ جب تو لڑکا جنی تو طالقہ واحدہ
ہے اور جب تو لڑکی جنی تو تو طالقہ بدو طلاق ہے - فولدت غلاما وجاریۃ ولا یدری ایہما اول - پھر یہ عورت ایک لڑکا و ایک لڑکی
جنی اور یہ معلوم نہین ہوتا کہ اول کون جنی ہے - لزمہ فی القضاء تطلیقۃ وفی التنزہ تطلیقتان - تو حکم قضاء مین مرد کیطرف
سے ایک طلاق اور دیانتی پاکیزگی مین دو طلاقین لازم ہونگی - وانقضت العدۃ - اور عدت گذر گئی ف حتی کہ اب اسپر
عدت نہین رہی - لانہا لو ولدت الغلام اولا وقعت واحدۃ وتنقضی عدتہا بوضع الجاریۃ - کیونکہ اگر پہلے وہ لڑکا جنی تو
اسپر ایک طلاق واقع ہوئی (اور ابھی وہ حاملہ ہے) اور بعد اسکے لڑکی جننے پر اسکی عدت گذر جائیگی ف کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل
ہے - ثم لا تقع اخری بہ لانہ حال انقضاء العدۃ - پھر لڑکی جننے سے اسپر دوسری طلاق نہین واقع ہوگی کیونکہ وہ عدت گذرنے
کی حالت ہے ف تو جو طلاق کہ لڑکی جننے پر رکھی تھی وہ بے محل ہونے سے لغو ہوگئی - ولو ولدت الجاریۃ اولا وقعت
تطلیقتان وانقضت عدتہا بوضع الغلام ثم لا یقع شیء اخر بہ لما ذکرنا انہ حال الانقضاء - اور اگر وہ پہلے لڑکی جنی
تو اسپر دو طلاقین واقع ہوئین اور بعد اسکے لڑکا جنتے ہی عدت گذر گئی پھر لڑکا جننے سے اسپر کوئی واقع نہوگی کیونکہ ہم بیان کرچکے
کہ عدت گذرنے کی حالت ہے ف طلاق پڑنے کی حالت نہین ہے - فاذا فی حال یقع واحدۃ وفی حال یقع ثنتان
فلا یقع الثانیہ بالشک والاحتمال - تو اب صورت یہ ہے کہ پہلی حالت مین تو عورت پر ایک واقع ہوتی ہے اور دوسری حالت مین دو

واقع ہوتی اور دوسری طلاق بوجہ شک و احتمال کے نہین واقع ہوگی ف یعنی یہ عورت دو حال سے خالی نہین یا تو اول لڑکا جنی تو ایک ہی طلاق پڑنی چاہیئے یا وہ اول لڑکی جنی تو دو طلاقین پڑنی چاہئین پس ایک طلاق پڑنی تو بہر حال لازم ہی اور دوسری طلاق مین شک ہی کہ شاید اول وہ لڑکا جنی ہو تو اس شک کی وجہسے دوسری طلاق نہین ثابت ہو سکتی ہی سو الاولی ان تاخذ بالثنتین تنزہا و احتیاطا - اور بہتر یہ ہی کہ ہم دوسری طلاق پڑنے کو بطریق پرہیزگاری و احتیاط کے اختیار کرین - ف اور احتیاط یہی ہی کہ آدمی شبہہ سے بچ جاوے اور واضح ہو کہ جہان شبہہ بدلیل ہو تو وہان احتیاط واجب ہی اور یہان شبہہ احتمالی ہی جسکا معارض دوسرا شبہہ یہ کہ طلاق بقدر ضرورت جائز ہی تو یہ شبہہ صرف تنزہ کو مفید رہا - فاحفظہ م - و العدۃ منقضیۃ بیقین لما بینا - اور عدت تو بالیقین منقضی ہی بوجہ دلیل مذکورۂ بالا ف کہ ہر طلاق معلق کے بعد دوسرے فرزند کی ولادت سے عدت منقضی ہو کر وہ محل طلاق نہین رہتی ہی - وان قال لہا ان کلمت ابا عمرو و ابا یوسف فانت طالق ثلثا - اور اگر عورت منکوحہ کو کہا کہ اگر تو نے کلام کیا زید سے اور بکر سے تو تو مطلقہ ثلثہ ہی ف یہ قسم کھائی اور معلوم ہی کہ قسم جبھی اُترتی ہی کہ شرط پائی جاوے ورنہ باقی رہتی ہی اُس سے رجوع کرنا جائز نہین ہی تو یہ قسم برابر باقی ہی ثم طلقہا واحدۃ فبانت و انقضت عدتہا - پھر اس عورت کو ایک طلاق دیدی پس وہ بائنہ ہوئی و اسکی عدت گزر گئی ف تو اس عورت پر اس مرد کو تین طلاقون تک جو اختیار تھا اسمین سے اسنے ایک طلاق دیدی - پھر اگر اسکو نکاح مین لاوے تو صرف دو طلاق تک اختیار رہگیا ہی اب سوال یہ ہی کہ کیا وہ قسم جو سابق مین کھائی تھی جاتی رہی کیونکہ اسکی جزا تو تین طلاقین تھین حالانکہ اب اسکو اس عورت پر صرف دو ہی طلاق کا اختیار ہی تو جواب یہ ہی کہ قسم باقی رہیگی پس جب قسم باقی رہے اور قسم مین زید اور بکر دو شخصون سے کلام کرنا شرط تھا - فکلمت ابا عمرو ثم تزوجہا - پھر عورت نے اسی حالت مین زید سے کلام کر لیا پھر قسم کھانے والے نے اسکو اپنے نکاح مین لیا - فکلمت ابا یوسف - پھر اسنے بکر سے کلام کیا ف تو صورت یہ ہوئی کہ قسم کی زید و بکر مین سے ایک سے اسنے ایسی حالت مین کلام کیا جب وہ حالف کے نکاح مین نہ تھی اور دوسرے سے البتہ ایسی حالت مین کلام کیا جب حالف کے نکاح مین ہی تو بھی حکم یہ ہی کہ - فہی طالق ثلثا مع الواحدۃ الاولی - یہ عورت مطلقہ ثلثہ ہوگی مع پہلی ایک طلاق کے ف یعنی ایک پہلی اور باقی اب سب ملاکر مطلقہ ثلثہ ہوگی تو قسم کی وجہ سے تین طلاقین اسپر پوری ہونگی خواہ سب واقع ہون یا جو کچھ باقی ہون - وقال زفر رح لا یقع - اور زفر رح نے کہا کہ نہین واقع ہونگی ف جیسے اگر وہ حالت نکاح مین پہلے زید سے کلام کرتی پھر ایک طلاق بائنہ ہو کر عدت کے بعد بکر سے کلام کرتی تو قسم اُترتی مگر ایسی حالت مین کہ وہ منکوحہ نہین ہی تو کچھ نہین واقع ہوتی اور یہ بالاتفاق ہی - اسیطرح برعکس مین کہ جب زید سے حالت غیر منکوحہ ہونے مین پھر بکر سے حالت نکاح مین کلام کیا تو بھی کچھ نہین واقع ہونا چاہیے - و ہذہ علی وجوہ - اور یہ مسئلہ کئی صورتون مین ہی اما ان وجد الشرطان فی الملک فیقع الطلاق و ہذا ظاہر - اول یہ کہ دونون شرطین یعنی زید سے کلام کرنا اور بکر سے کلام کرنا دونون شرطین حالت نکاح مین پائی گئین تو طلاق واقع ہوگی اور یہ ظاہر ہی ف خواہ اسیطرح کہ جس نکاح مین قسم کھائی ہی عورت نے دونون زید و بکر سے آگے پیچھے یا ساتھی یا پہلے بکر پھر زید سے کلام کیا تو تین طلاق پڑین یا اس نکاح مین عورت نے دونون مین سے کسی ایک سے کلام کیا تھا پھر شوہر نے عورت کو بائنہ کر دیا پھر دوبارہ اس سے نکاح کیا پھر اسنے دوسرے شخص سے کلام کیا پس بہر حال دونون سے کلام کرنا ایسی حالت مین ہوا کہ عورت اسکے نکاح مین ہی تو تین طلاقین واقع ہونگی - او وجدا فی غیر الملک فلا یقع - یا عورت کا دونون سے کلام کرنا ایسی حالت مین ہوا کہ وہ منکوحہ حالف نہ تھی تو طلاق نہین واقع ہوگی ف بلاخلاف اور قسم بھی اُتر گئی مثلاً اسکو بائنہ کر دیا کہ بعد عدت کے اسنے دونون سے کلام کر لیا پھر نکاح کیا تو اب ان دونون سے کلام کرنے سے کچھ نہین واقع ہوگی جیسے جدید استحقاق مین ہوتا ہی کہ مثلاً عورت کو تین طلاقین دیدین اور اسنے حلالہ کیا پھر اس سے

جدائی کے بعد اول شوہر سے نکاح کیا اور اب زید و بکر سے کلام کیا تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ سوم۔ **او وجد الاول فی الملک والثانی فی غیر الملک**۔ یا پہلی شرط تو ملک میں پائی جاوے اور دوسری شرط غیر ملک میں پائی جاوے۔ **ف**۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف نے مسئلہ اسطرح نہیں بیان کیا کہ جسمیں اول و دوم ہو بلکہ زید اور بکر سے کلام کرنا شرط ہے خواہ اول زید سے دوم بکر سے ہو یا اول بکر سے پھر زید سے ہو یا دونوں سے ساتھ ہی ہو تو مراد یہ کہ ایک سے کلام کرنا جو اول واقع ہوا وہ حالت ملک میں تھا پھر دوسری سے کلام کرنا اسوقت ہوا کہ جب شوہر اسکو طلاق دیکر جدا کر چکا اور عدت گزر چکی ہے۔ **فلا یقع ایضاً**۔ تو بھی بالاتفاق تین طلاقیں نہیں واقع ہونگی۔ **لان الجزاء لا ینزل فی غیر الملک فلا یقع**۔ کیونکہ جزاء کا نازل ہونا غیر ملک میں نہیں ہوتا تو جزاء یعنی تین طلاقیں نہیں واقع ہونگی۔ **ف**۔ یعنی جزاء تو اسوقت اُترتی جب شرط پائی جاوے اور شرط دو جزو میں از انجملہ ایک جزو یعنے زید یا بکر سے کلام کرنا تو حالت نکاح میں ہوا مگر شرط پوری نہیں ہوئی پھر غیر ملک میں دوسرا جزو یعنی دوسرے شخص سے کلام کرنا واقع ہوا تو اب شرط پوری ہوئی اور جزاء اُتری مگر غیر ملک کی وجہ سے رایگان گئی۔ سوم اسکے برعکس ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ **او وجد الاول فی غیر الملک**۔ یا اول تو غیر ملک میں پائی گئی۔ **ف**۔ یعنی زید یا بکر کسی سے ایسی حالت میں کلام کیا کہ وہ حالف کے نکاح میں نہیں تھی۔ **والثانی فی الملک**۔ اور دوسری شرط حالت ملک میں پائی گئی۔ **ف**۔ جبکہ اسنے دوبارہ اس عورت سے نکاح کر لیا ہے تو اب اسوقت شرط پوری ہوئی اور جزاء نازل ہوئی تو عورت ملک میں ہے پس واقع ہو جاویگی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف زفر رحمہ کے۔ **وہی مسألۃ الکتاب الخلافیۃ**۔ اور یہی کتاب کا خلافیہ مسئلہ ہے۔ **لہ اعتبار الاول بالثانی**۔ زفر رحمہ کی دلیل یہ کہ اول کا دوم پر قیاس ہے۔ **ف**۔ یعنی جیسے اگر اول جزو شرط کا ملک میں ہو اور دوسرے شخص سے کلام کرنا غیر ملک میں ہو تب جزاء نہیں واقع ہوتی ہے اسی طرح اگر یہ ہوا کہ اول شرط غیر ملک میں اور دوم شرط ملک میں ہوئی تو بھی واقع نہوگی۔ **اذ ہما فی حکم الطلاق کشئ واحد**۔ اسواسطے کہ دونوں شرطیں طلاق کے حکم میں مانند ایک چیز کے ہیں۔ **ف**۔ تو جب ایک شرط غیر ملک میں ہو چکی تو گویا دوسری بھی جو ملک میں ہے مثل اول کے غیر ملک میں رایگان ہوئی۔ اور حقیقت میں ان دونوں زید و بکر سے کلام کرنا ایک شرط ہے جسکے جزو دو ہیں تو جب دونوں ملجاویں تو جزاء واقع ہو گئی بشرطیکہ اسوقت عورت منکوحہ ہو۔ اور جب دونوں کے موجود ہونے میں غیر منکوحہ ہو یا دوم کے وقت غیر منکوحہ ہو تو بالاتفاق جزائے شرط نہیں پڑتی اسی طرح جب دونوں میں کوئی شرط بھی غیر منکوحہ حالت میں ہو تو جزاء نہوگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کلام صحیح ہوا اور شرط کامل موجود ہونے کے وقت وہ منکوحہ قابل جزاء ہو تو جزاء ضرور نازل ہو جائیگی لہذا ہر ایک جمہ کی دلیل فرمائی بقولہ۔ **ولنا ان صحۃ الکلام باہلیۃ المتکلم**۔ یعنی ہماری حجت یہ کہ مرد حالف نے جو شرطیہ قسم کھائی تو اس کلام کا صحیح ہو متکلم کی لیاقت کے ساتھ ہے۔ **ف**۔ اور متکلم کو اس کلام کرنے کی لیاقت حاصل ہے اور جب یہ کلام صحیح ہوا تو اسکا اثر پیدا ہوگا۔ **الا ان الملک یشترط**۔ مگر ملک کی شرط لی گئی ہے۔ **ف**۔ یعنی اس کلام کا اثر پیدا ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ جس عورت کے واسطے شرطیہ طلاق ثلثہ کی قسم کھائی وہ نکاحی ملک میں ہو پس ملک کی حاجت دو حالت میں ضرور ہے۔ **حالۃ التعلیق لیصیر الجزاء غالب الوجود لاستصحاب الحال فیصح الیمین**۔ ایک حالت تو تعلیق کی حالت ہے یعنے جسوقت شرطیہ قسم کھائی ہے تاکہ جزاء یعنی طلاقوں کا پڑنا غالباً ہو سکے کیونکہ حالت مذکورہ کے ساتھ ہے تاکہ قسم صحیح ہو۔ **ف**۔ کیونکہ قسم ایسی ہوتی ہے کہ اسکا موجود کرنا غالباً ممکن ہو حتی کہ اگر کسی مردہ یا اجنبیہ عورت کے حق میں ایسی قسم کھاوے تو لغو مہمل ہے پس ایسی حالت ہونا چاہیئے جسمیں وقوع ممکن ہو اور یہ جبھی کہ عورت منکوحہ ہو لہذا شرط ہوا کہ جسوقت شرطیہ تعلیق کی اسوقت منکوحہ مملوکہ ہو۔ اور حالت دوم۔ **عند تمام الشرط**۔ بوقت شرط پوری ہونیکے مملوکہ ہو۔ **لینزل الجزاء لانہ لا ینزل الا فی الملک**۔ تاکہ جزاء یعنی تین طلاقیں عورت پر اُتریں کیونکہ یہ جزاء نہیں اُترتی مگر جبھی کہ عورت مملوکہ ہو۔ **ف**۔ کیونکہ اجنبیہ عورت پر طلاق جب ممکن ہی نہیں تو واقع

ہونا وجہ اولی نہیں ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اگر ایسا کلام شرطیہ ایسے شخص سے صادر ہو جسمین اسکی لیاقت کافی موجود ہے تو اسکی
قسم ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ جس عورت سے کہا وہ اسکی منکوحہ مملوکہ ہو پس یہ کلام قسم صحیح ہوا پھر اسکا اثر پیدا ہونے کے
واسطے یہ شرط ہے کہ جس حالت مین شرط پوری ہو اُسوقت بھی یہ عورت اسکے نکاح مین ہو- رہا یہ کہ قسم کھانے کے وقت سے شرط
پوری ہونے کے وقت تک برابر منکوحہ باقی رہنا بھی شرط ہے یا نہیں تو فرمایا- **وفیما بین ذلک حال بقاء الیمین** - اور دونون
امر مذکورہ کے درمیان مین قسم باقی رہنے کی حالت ہے **ف**- یعنی ملک مین قسم کھانے سے شرط پائے جانے تک جو حالت ہے وہ قسم کے
باقی رہنے کی حالت ہے بشرطیکہ عورت اسکی منکوحہ بغیر حلالہ ہو سکتی ہو اور ہمارے نزدیک قسم شرطیہ کا قیام خود حالف کے ساتھ ہوتا ہے
وہ موجود ہے- **فیستغنی عن قیام الملک** - تو وہ ملک کے قائم رہنے کی محتاج نہیں ہے **ف**- کیونکہ وہ عورت منکوحہ کے ساتھ قائم
نہین ہوتی ہے- **اذ البقاء ذمہ محلہ و ہو الذمۃ** - کیونکہ شرطیہ قسم کا باقی رہنا اپنے محل کے ساتھ ہے اور وہ حالف کا ذمہ ہے **ف**-
یعنی قسم مذکور قسم کھانے والے کے ذمہ باقی ہے خواہ عورت اسکی منکوحہ مملوکہ ہو یا نہو پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اول یعنی
جسوقت قسم کھائی ہے اسوقت قسم صحیح ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ عورت منکوحہ ہو اور جب صحیح ہو گئی تو وہ قسم کھانے والے کے
ذمہ باقی رہیگی یہانتک کہ پوری شرط پائی جاوے چاہے اس درمیان مین عورت مذکورہ اسکے نکاح مین رہے یا نہ رہے مگر مطلقہ ثلث
نہو جاوے- پھر جب شرط پوری پائی گئی اسوقت اگر عورت منکوحہ ہے تو جزائے شرط واقع ہو گی ورنہ نہین لہذا اختلافی مسئلہ مین اسنے
شرط یہ لگائی کہ اگر تیرا کلام کرنا زید و بکر سے متعلق ہو تو تجھپر تین طلاقین ہین پس کلام کے وقت وہ منکوحہ تھی اور جسوقت کہ دونون سے
کلام کر لینا ثبوت ہوا اسوقت بھی منکوحہ ہے اگرچہ درمیان مین وہ بائنہ ہو گئی ہو اور چاہے اس حالت مین اسنے صرف ایک شخص زید یا
بکر سے کلام کر لیا ہو کیونکہ صرف ایک کے ساتھ کلام کرنے سے شرط پوری نہوگی پھر جب دوبارہ منکوحہ ہونے کے بعد اسنے دوسرے سے بھی
کلام کیا تو اسوقت یہ ثبوت ہوا کہ اس عورت نے بعد قسم کے اسوقت تک ان دونون سے کلام کر لیا کیونکہ حرف واو تو اسی قدر چاہتا ہے کہ
دونون سے کلام کرنا مجتمع ہو جاوے سو وہ ہو گیا تو شرط پوری ہوئی ایسی حالت مین کہ منکوحہ موجود ہے تو جزا بھی نازل ہو گئی- فافہم- پھر
مترجم کہتا ہے کہ امام شافعی رح کے نزدیک شرطیہ قسم جبکہ ذمہ حالف نہیں بلکہ عورت کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو انکے نزدیک ظاہر یہ کہ جب
عورت کو بائنہ کر دیا تو قسم باطل ہو گئی اگرچہ اسنے کسی ایک سے کلام کر لیا ہو فافہم واللہ تعالے اعلم- م- **وان قال لہا ان دخلت
الدار فانت طالق ثلثا** - اور اگر منکوحہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر مین داخل ہوئی تو تو تین طلاق سے طالقہ ہے **ف**- یہ شرطیہ
قسم کھائی پھر اگر اس عورت کو فی الحال تین طلاقین دیدین تو بالکل ذمہ ہی چھوٹ گیا حتی کہ وہ دوسرے شوہر کے واسطے ہو گئی اور اگر
اس سے بھی قسم کھائی- **فطلقہا ثنتین** - پھر اسکو دو ہی طلاقین دین **ف**- حتی کہ دوسرے شوہر کی زوجیت مین جانا فرض نہیں
ہوا لیکن حال یہ ہوا کہ- **تزوجت بزوج آخر و دخل بہا** - اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور اسنے اس عورت
کے ساتھ دخول بھی کیا **ف**- پھر طلاق دیدی حتی کہ عدت گزر گئی- اور شوہر اول نے اُس سے نکاح کیا یعنی **ثم عادت الی الاول**
پھر وہ اول شوہر کے نکاح مین آگئی **ف**- اور ظاہر ہے کہ اسکی قسم ہنوز باقی ہے- **فدخلت الدار** - پھر یہ عورت اس گھر مین داخل
ہوئی **ف**- تو کچھ خلاف نہیں کہ وہ ضرور طالقہ ہو گی لیکن اختلاف یہ ہے کہ پوری تین طلاقون سے طالقہ ہو گی یا صرف باقی ایک
طلاق سے تو فرمایا کہ- **طلقت ثلثا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف** - ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک تین طلاقون سے طالقہ ہو گی-
ف- کیونکہ انکے نزدیک اصول مین یہ اصل قرار پائی ہے کہ مرد نے تین طلاقون مین سے جو کچھ عورت کو دی ہون وہ اگر دوسرے شوہر
سے نکاح کرنے کے بعد اسی شوہر کے نکاح مین آوے تو نئی ملک سے آویگی حتی کہ پھر اسکو عورت پر پوری تین طلاقون کی ملکیت ہو جائیگی
لہذا جب قسم باقی ہے اور شرط پائی گئی اور پوری ملک حاصل ہوئی تو مطلقہ ثلثہ ہو جائیگی- **وقال محمد ہی طالق ما بقی من الثلث**
اور امام محمد نے کہا کہ اسپر تین طلاق مین سے ما بقی واقع ہوگی **ف**- حتی کہ اگر دو طلاق دے چکا تھا تو ایک واقع ہو گی اور اگر ایک

دیکھا ہو تو وہ واقع ہونگی اور یہی قول ائمہ ثلثہ رح کا ہی ع - وہو قول زفر رح - اور یہی قول زفر رح کا ہی - واصلہ ان الزوج الثانی
یہدم مادون الثلث عندہما فتعود الیہ بالثلث - اور اس اختلاف کی بنا یہ اصل ہی کہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک
دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقون کیطرح تین سے کم کو بھی پست کر دیتا ہی تو عورت پھر اول شوہر کی طرف کو پوری تین طلاقون
کی ملکیت سے لوٹ آتی ہی ف جیسا کہ اوپر مین نے بیان کر دیا - وعند محمد وزفر لا یہدم مادون الثلث فتعود الیہ بالبقی
اور امام محمد وزفر رح کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقون سے کم کو نہیں مٹاتا ہی تو عورت اپنے شوہر اول کی طرف
باقی کے ساتھ پھر آویگی ف ہان اگر شوہر اول اپنی پوری ملک یعنی تین طلاقین اسکو دیچکا ہو تو دوسرے شوہر کے بعد اول
شوہر کی ملک مین نئی ملکیت سے پوری تین طلاقون کے ساتھ طلاق واپس ہوگی - وستبین من بعد ان شاء اللہ تعالی -
اور ہم انشاء اللہ تعالی عنقریب آئندہ بیان کرینگے - وان قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم
قال انت طالق ثلثا - اور اگر عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر مین داخل ہوئی تو تو تین طلاقون سے طالقہ ہی یعنی شرطیہ قسم
کھائی پھر فی الحال اسکو کہا کہ تو طالقہ ثلثہ ہی ف حتی کہ حلالہ فرض ہوگیا - فتزوجت غیرہ - پس عورت نے دوسرے شوہر سے
نکاح کیا ف اور نکاح کے ساتھ شوہر اول پر حلال ہونے کے حق مین شوہر دوم کا دخول کرنا بھی شرط ہی - ودخل بہا - اور
دوسرے شوہر نے اسکے ساتھ دخول بھی کر لیا ف حتی کہ اسکی طلاق کے بعد شوہر اول پر حلال ہوگئی - ثم رجعت الی الاول - پھر
شوہر اول کیطرف لوٹ آئی ف اسطرح کہ شوہر دوم کی طلاق کے بعد شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا - فدخلت الدار -
پھر یہ عورت اس گھر مین داخل ہوئی ف جسکے بارہ مین شوہر اول نے قسم کھائی تھی کہ اگر تو اسمین جاوے تو تجھپر تین طلاق
ہین حالانکہ وہ اس نکاح مین نہین گئی اور بعد حلالہ کے جدید نکاح مین گئی لم یقع شئی - تو کچھ بھی طلاق نہین واقع ہوگی -
ف یہی قول ائمہ ثلثہ ہی بلکہ ابن المنذر رح نے اجماع نقل کیا ہی ع - کیونکہ درمیان مین حلالہ فرض ہونے سے عورت اسکے قابل ہی
نہین رہی کہ اس مرد کی ملک نکاح ہو - وقال زفر یقع الثلث - اور زفر رح نے کہا کہ تین طلاقین واقع ہونگی - لان الجزاء
ثلث مطلق لاطلاق اللفظ - کیونکہ جزا تین طلاقین واقع ہونا مطلق ہی کیونکہ لفظ مطلق ہی ف اسمین یہ قید نہین ہی
کہ اگر تو میرے اس نکاح مین اس گھر مین جاوے تو تجھپر ثلث ہین بلکہ اطلاق ہی کہ کبھی داخل ہو - اگر کہو کہ جب عورت کو خود تین
طلاقون سے مطلقہ کر دیا تو اب کچھ ملک ہی باقی نہین جو عورت کے گھر مین جانے پر واقع ہو تو جب واقع ہونے کا احتمال نہین تو
قسم نہین رہی تو اسکا جواب یہ کہ ہم نہین مانتے کہ واقع ہونے کا احتمال نہین ہی - وقد بقی احتمال وقوعہا - حالانکہ طلاقون
کے واقع ہونے کا احتمال باقی ہی ف اسیطرح کہ بعد حلالہ کے اسکے نکاح مین آجاوے - فیبقی الیمین - تو قسم بھی باقی رہیگی
ف اور جب قسم رہی تو شرط کے وقت جزاء واقع ہوگی - ولنا ان الجزاء طلقات ہذا الملک لانہا ہی المانعۃ - اور
ہماری دلیل یہ کہ جزا مین جو تین طلاقین ٹھہرائین وہ اسی ملک نکاح کی تینون طلاقین ہین کیونکہ یہی طلاقین اسکو اس گھر مین
جانے سے روکنے والی ہین ف کیونکہ انھین کے خوف سے وہ نہین جائیگی - تو ہمنے اسی ملک کی تینون طلاقون کو لیا - لان
الظاہر عدم ما یحدث - کیونکہ جو ملک کہ دوسرے شوہر کے بعد پیدا ہو وہ بظاہر معدوم ہی ف تو وہ مراد نہین ہو سکتی پس یہی
ٹھہرا کہ مراد اسی ملک والی تینون طلاقین ہین - والیمین تعقد للمنع او الحمل - اور قسم اسواسطے باندھی جاتی ہی کہ کسی کام سے
روکے یا کسی کام کرنے پر خواہ مخواہ آمادہ کرے ف مثلاً اگر تو نے نماز نہ پڑھی تو تجھے طلاق ہی - واذا کان الجزاء ما ذکرناہ وقد
فات تنجیز الثلث المبطل للمحلیۃ فلا یبقی الیمین - اور جب قسم مذکور کی جزا یہ طلاقین ٹھہرین جو اسی ملک کی ہین اور حال
یہ ہوا کہ اسنے بالفعل تین طلاقین محل مٹانے والی دیکر سب نذار کر دین (اب عورت محل طلاق نہ رہی) تو یہ قسم بھی باقی نہین
رہی - بخلاف ما اذا ابانہا - برخلاف اسکے جب اس عورت کو بائنہ کر دیا ف یعنی ایک طلاق یا دو سے عدت گذارے تو

جو کردہ نکاح سے باقی طلاق کا محل ہو تو قسم بھی باقی ہے۔ لان الجزاء باقی لبقاء محلہ۔ کیونکہ جزاء باقی ہے بوجہ اپنا محل باقی ہونے کے ف۔ اور جاہو یون تقریر کرو کہ انعقاد قسم کے وقت یہ عورت اسکی منکوحہ ہونا بالاتفاق شرط ہے اور شرط پائے جانے کے وقت جزا کے لیے بھی منکوحہ ہونا شرط ہے اور درمیان مین قسم باقی رہنے کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ شرع نے اس عورت کو اس سے منقطع اور دوسرے کے واسطے متعین نکی ہو اور طلاق ثلثہ تو قطعاً دوسرے شوہر کے لیے متعین ہو گئی تو اس مرد کی قسم منقطع ہو گئی اور اگر بعد دوسرے شوہر کے اسکے نکاح مین آئی تو قسم بعد کٹ جانے کے نہین جوڑی جائیگی فافہم۔ م۔ پھر واضح رہے کہ جو وطی کسی عورت سے کسی شرعی اجازت کے لگائے سے ہو یا ایسے طور پر ہو کہ شرع نے اسکی سزا واجب نہین فرمائی تو ایسی وطی کا معاوضہ بطور مہر کے لازم آتا ہے اسکو عقر اور کبھی مہر بولتے ہین۔ ولو قال لامراتہ اذا جامعتک فانت طالق ثلثا۔ اگر اپنی جورو منکوحہ سے کہا کہ جب مین نے تجھے جماع کیا تو تو تین طلاق سے طالقہ ہے۔ فجامعہا۔ پھر اس عورت سے جماع کیا۔ فلما التقی الختانان طلقت ثلثا۔ تو جبھی دونون کے ختان باہم ملے تبھی وہ تین طلاق سے طالقہ ہو گئی ف۔ اور ختان کا ملنا اسوقت ہو جائیگا کہ مرد کا سر ذکر اندر غائب ہو۔ پھر اسکے بعد جاننا چاہیے کہ جب وہ عورت مطلقہ ثلثہ ہو گئی تو مرد کو چاہیے کہ اس سے جدا ہو جاوے وان لبث ساعۃ۔ اور اگر وہ گھڑی بھر تک ٹھہرا رہا ف۔ یعنی جدا نہین ہوا تو یہ فعل حرام ہے لیکن لم یجب علیہ المہر۔ مرد پر مہر نہین واجب ہوگا ف۔ یعنی بعد مطلقہ ہو جانے کے جو رستے در رنگ کیا تو اس وطی سے عقر نہین واجب ہوگا اور عقر کا اندازہ بیان ایسی عورت کے مثل عورتون کا مہر ہے اسی واسطے مہر کہا یعنی مہر المثل نہین واجب ہوگا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وان اخرجہ ثم ادخلہ وجب علیہ المہر۔ اور اگر مرد نے نکال لیا پھر اندر داخل کر دیا تو اسپر اس عورت کا مہر المثل واجب ہوگا ف۔ اور یہ حکم سمجھا دیا اسلیے کہ جاہل آدمی سمجھتا ہے کہ اگر چہ وہ کہا کہ جب تجھے جماع کرون تو تو طالقہ ثلث ہے وہ عورت جب طالقہ ہو گی کہ ایک مرتبہ اپنی شہوت اس سے پوری کرے حالانکہ یہ اس بیچارے کی نادانی ہے۔ اور تین طلاقون کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر ایک دو ہونگی تو ایسا کرنے سے وہ رجعت کرنے والا ہو جائیگا۔ اور تین طلاقون مین رجعت نہین اور جب وطی گویا اجنبیہ عورت کے ساتھ شبہہ مین کی تو بغیر نکالے مہر المثل نہین اور بعد نکالکر ڈالنے مین بالاتفاق مہر المثل ہے۔ وکذا اذا قال لامتہ۔ اور یون ہی اگر اپنی باندی سے کہا ف۔ جس سے وطی کر سکتا ہے۔ اذا جامعتک فانت حرۃ۔ جب مین تجھسے جماع کرون تو تو آزادہ ہے ف۔ تو جبھی مولی نے حشفہ اندر کیا یعنی ختنہ سے ختنہ ملا تو باندی آزادہ ہو گئی پھر اگر مولی ایک گھڑی اسی طرح ڈالے رہا تو ظاہر الروایۃ مین مولی پر اسکا عقر یعنی مہر مثل واجب نہوگا اور اگر نکالکر ڈالا تو واجب ہوگا۔ وعن ابی یوسف انہ اوجب المہر فی الفصل الاول ایضا لوجود الجماع بالدوام علیہ۔ اور نوادر مین ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام ابو یوسف نے پہلی صورت مین بھی مہر مثل واجب جانا یعنی جبکہ برابر ڈالے رہا کیونکہ برابر ڈالے رہنے سے جماع کرنا پایا گیا ف۔ حالانکہ جماع کرنا ایسی عورت سے موجب عقر اور حرام ہے۔ الا انہ لا یجب علیہ الحد للاتحاد۔ مگر حد زنا اسپر اسوجہ سے واجب نہوئی کہ فعل متحد ہے ف۔ یعنی وہی ڈالنا برابر موجود ہے جس سے وہ مطلقہ یا آزاد ہوئی اور یہ ڈالنا شروع مین حلال تھا۔ وجہ الظاہر ان الجماع ادخال الفرج فی الفرج۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ جماع کے معنی تو ذکر کو فرج مین ڈالنا ف۔ اور بعد مطلقہ یا آزادہ ہونے کے پھر داخل کرنا نہین پایا گیا۔ ولا دوام للادخال۔ اور داخل کرنا ایسی چیز نہین کہ اسکے واسطے دوام ہو ف۔ وہ تو فورا ہو چکا تو یہ نہین ہو سکتا کہ ڈالنا دائمی ہونے سے از سر نو جماع ہو گیا چنانچہ اگر گھر مین بیٹھا ہے اور کہا کہ واللہ اس گھر مین نہین داخل ہونگا تو گھڑی بھر ٹھہر جانے سے اسکا داخل ہونا نہین متحقق ہوگا۔ تو جب بعد مطلقہ ہونے کے ڈالنا نہین پایا گیا تو عقر بھی واجب نہوا۔ بخلاف ما اذا اخرج ثم اولج۔ برخلاف اسکے جب اسنے نکال لیا پھر اندر ڈال دیا ف۔ یہ ڈالنا یعنے جماع کرنا جدید متحقق ہوا پس عقر واجب ہوگا اور یہ فعل حرام ہے۔ اگر وہم ہو کہ ایسے فعل حرام مین حد شرعی لازم آتی ہے اور

جسمین حد شرعی لازم آوے۔ اسمین عقر و مہر نہین لازم آتا اور تم کہتے ہو کہ یہ حرام ہی جواب یہ کہ ہان حرام ہی۔ **الا ان الحد لا یجب لشبہۃ الاتحاد بالنظر الی المجلس والمقصود**۔ لیکن حد تو نہین واجب ہوگی اس نظر سے کہ مجلس ایک ہی اور مقصود بھی ایک ہی ف۔ بلکہ عوام اپنی شرطیہ قسم سے یہی سمجھتے ہین کہ ایک مرتبہ جماع کے پورا ہونے کے بعد تو طالقہ ہی اور تحقیق مذکور از خفی بلکہ شبہہ خود موجود ہی حتی کہ اگر کسی نے عمداً جان بوجھکر کیا ہو تو بھی حد واجب نہوگی۔ **واذا لم یجب الحد وجب العقر ان الوطی لا یخلو عن احدہما**۔ اور جب حد واجب نہین ہوئی تو عقر واجب ہوگا کیونکہ (دار الاسلام) مین جو وطی واقع ہو وہ ان دونون مین سے کسی ایک سے خالی نہین ہوتی ہی ف۔ خواہ حد ہی واجب ہوگی یا عقر ہی لازم ہوگا باستثناء دو صورتون کے ذکور فی الا... اور عقر سے مراد مہر المثل ہی قالہ الامام العتابی رح۔ پھر مسئلہ مین طلاق مغلظہ یا بائنہ کی قید ہی۔ **ولو کان الطلاق طلاقا رجعیا** اور اگر طلاق رجعی ہو ف۔ مثلاً کہا کہ تجھے جماع کرون تو تو طالقہ بیک طلاق یا بدو طلاق ہی اور ذکر ختان ملا دیا حتی کہ طلاق رجعی پڑگئی یعنے رجوع کرسکتا ہی اور رجوع کرنا قول سے اور فعل جماع یا اسکی دواعی سے ہوتا ہی اور وہ گھڑی بھر ڈالے رہا۔ **یصیر مراجعا باللباث عند ابی یوسف خلافا لمحمد**۔ تو امام ابو یوسف کے نزدیک ٹھہراو کی وجہ سے رجعت کرنے والا ہو جائیگا برخلاف قول محمد رح کے۔ **لوجود المساس**۔ کیونکہ شہوت سے مساس پایا گیا ف۔ معنی کلام مترجم کے نزدیک یہ ہین کہ امام محمد نے اس سے انکار کیا کہ رجعت کی علت وہ ٹھہراو ہو بلکہ شہوت کا مساس ہی تو حاصل یہ ہوا کہ رجعت تو بالاتفاق ہو جائیگی لیکن ابو یوسف کے نزدیک بوجہ ٹھہراو کے جو جدید جماع ہی اور امام محمد کے نزدیک بوجہ مساس شہوت کے فافہم۔ م۔ **ولو نزع ثم اولج صار مراجعا بالاجماع لوجود الجماع**۔ اور اگر اسنے نکال لیا پھر اندر داخل کیا تو بالاتفاق بوجہ جماع کے مراجعت کرنے والا ہوگیا ف۔ یعنی اس صورت مین امام محمد رح کے نزدیک بھی رجعت کی علت جماع ہی واللہ تعالی اعلم۔ م

فصل فی الاستثناء

یہ فصل طلاق مین استثناء کرنے کے بیان مین ہی ف۔ واضح ہو کہ طلاق دینے مین اگر ایسا لفظ ملایا جس سے طلاق کا اثر نہوا یا شمار کم ہوا تو یہ استثناء ہی خواہ حرف استثناء الا وغیرہ ہو یا معنی ہون جیسے انشاء اللہ تعالے۔ م۔ **واذا قال لامرأتہ انت طالق ان شاء اللہ تعالی متصلا**۔ اور اگر اپنی جورو منکوحہ سے کہا کہ تو طالقہ انشاء اللہ تعالے ہی ملا ہوا کہا ف۔ یعنی تو طالقہ ہی اسکے ساتھ انشاء اللہ تعالے ملا ہوا کہا۔ الگ نہین کہا۔ **لم یقع الطلاق**۔ تو طلاق نہین واقع ہوگی ف۔ کیونکہ معنی یہ ہوئے کہ تو طالقہ اس شرط سے ہی کہ اللہ تعالی چاہے۔ اور اللہ تعالی کا چاہنا معلوم نہین تو طلاق نہین واقع ہوگی **لقولہ علیہ السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال انشاء اللہ تعالی متصلا بہ لا حنث علیہ**۔ اس دلیل سے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے طلاق یا آزاد کرنے کی قسم کھائی اور انشاء اللہ تعالے اسکے ساتھ متصل کہا تو اسپر حانث ہونا نہین ہی ف۔ یعنی اسکی قسم کبھی نہین ٹوٹیگی تاکہ طلاق یا عتاق واقع ہو۔ پس اگر یہ حدیث صحت کو پہونچ جاوے تو صریح نص ہی کہ انشاء اللہ تعالے کا کلمہ طلاق یا عتاق مین ملانے سے واقع نہین ہوتی ہی۔ پھر یہ حدیث اسی معنی مین ترمذی وابوداؤد ونسائی وابن ماجہ و امام احمد نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوع باسناد حسن روایت کی اور موقوف بھی آئی ہی اور کچھ مضائقہ نہین کہ کبھی ایوب سختیانی رح نے مرفوع اور کبھی موقوف روایت کی پس اس دلیل منصوص سے معلوم ہوا کہ انشاء اللہ تعالی ملانے سے طلاق یا عتاق واقع نہین ہوتی۔ **ولانہ اتی بصورۃ الشرط فیکون تعلیقا من ہذا الوجہ**۔ اور اس دلیل سے کہ حالف اس کلام کو شرط کی صورت پر لایا تو اس راہ سے وہ تعلیق ہوئی ف۔ کیونکہ انشاء اللہ تعالی جملہ شرط ہی۔ **وانہ اعدام قبل الشرط**۔ اور یہ شرط سے پہلے مٹانا ہوتا ہی ف۔ کیونکہ جب کسی نے کہا کہ تو طالقہ ہی اور اسیقدر پر خاموش ہوا تو فی الحال طلاق واقع ہوگئی اور اگر اسکے ساتھ ملا یا کہ اگر تو اس گھر مین جاوے تو اب کلام بدل گیا اور معنی یہ ہوگئے کہ ابھی تجھے طلاق نہین ہی بلکہ اگر تو اس گھر مین جاوے تو تجھے طلاق ہی پس معلوم ہوا کہ شرط لگانا فی الحال طلاق واقع ہونے کو مٹاتا ہی۔ پھر جب شرط پائی جاوے تب واقع ہوگی اور شرط ایسی چیز ہوتی ہی جسکا

ہونا اور نہ ہونا دونون محتمل ہو۔ والشرط لایعلم ہہنا ۔ اور یہان شرط ایسی ہو کہ جو معلوم نہین ہوگی ف۔ کیونکہ یہ نہین معلوم ہو سکتا کہ اللہ تعالے نے چاہی۔ **فیکون اعداما من الاصل** ۔ تو یہ جڑ سے مٹانا ہوگیا ف۔ کیونکہ فی الحال طلاق تو شرط سے مٹی اور جب شرط غیر معلوم چیز ہو تو جڑ سے مٹی ۔ لہذا اگر کہا کہ تو طالق ہو اگر اللہ تعالے نے نہین چاہی یا جو کچھ اللہ تعالی نے چاہی یا جسمین اللہ تعالے نے چاہی یا کہا کہ تو طالقہ ہو مگر آنکہ اللہ تعالے چاہے کمافی الفتح ۔ اور جب معلوم نہونے پر مدار ہو تو اگر کہا کہ تو طالقہ ہو اگر جن نے چاہی یا دیوار یا آسمان نے چاہی غرضیکہ جسکے چاہنے پر وقوف نہین ہوسکتا تو یہی حکم ہو اور وجہ یہ ہو کہ کلام اول اپنے معنی سے متغیر ہو کر مٹ گیا۔ **ولہذا یشترط ان یکون متصلا بہ** ۔ اور اسی جہت سے شرط ہو کہ انشاء اللہ تعالی پہلے کلام سے متصل واقع ہو۔ **بمنزلۃ سائر الشروط** ۔ بمنزلہ دوسری شرطون کے ف۔ جو جزاء سے متصل ہوتی ہین کیونکہ اگر متصل نہون تو پہلا کلام اپنے معنی کو مفید ہو جائیگا کیونکہ اسکے ساتھ کوئی کلمہ بدلنے والا نہین ہو لہذا فرمایا۔ **ولو سکت** ۔ اور اگر انت طالق کہکر سکوت کرے ف۔ یعنی قصد سکوت ہو بدون سانس ٹوٹنے کے ۔ **ثبت حکم الکلام الاول** ۔ تو اول کلام کا حکم ثبوت ہو جائیگا ف۔ اور عورت طالقہ ہوگئی **فیکون الاستثناء او ذکر الشرط بعدہ رجوعا عن الاول** ۔ پھر اس سکوت کے بعد انشاء اللہ تعالے کہنا یا کوئی شرط بیان کرنا پہلے کلام سے رجوع کرنا ہوگا ف۔ اور یہ معلوم ہو کہ طلاق سے رجوع کرنا ممکن نہین سوائے اسکے کہ انقطاع سے رجعت کرلے جبکہ ممکن ہو۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ پہلا کلام جب تمام ہو چکا تو پھر رجوع کرنا اسکا منسوخ کرنا ہوگیا اور منسوخ کرنا اسکے اختیار مین نہین ہو۔ الحاصل طلاق واقع نہونا جبھی کہ انشاء اللہ تعالے متصل ہوتا کہ اول کلام پورا نہوا اور فتح القدیر وغیرہ مین ہو کہ اگر اسنے انشاء اللہ تعالی بھولے سے کہا تو صریح کلام ہو اسمین نیت کی حاجت نہین ہو پس طلاق نہین واقع ہوگی یہی ظاہر المذہب ہو کیا نہین دیکھتے کہ اگر کسی نے طلاق کا قصد کیا مگر زبان سے نکلا کہ تو غیر طالق ہو تو نہین واقع ہوتی ہو۔ **وکذا اذا مات قبل قولہ انشاء اللہ تعالی** ۔ اور یون ہی اگر مرد صرف یہ کہنے پایا تھا کہ تو طالقہ ہو اور انشاء اللہ تعالی کہنے نہین پایا تھا کہ عورت مرگئی تو بھی طلاق نہین واقع ہوئی ۔ **لان بالاستثناء خرج الکلام من ان یکون ایجابا** ۔ کیونکہ انشاء اللہ تعالی کہنے سے یہ کلام ایجاب ہونے سے خارج ہوگیا ف۔ تو جب ایجاب نہوا تو حکم کی حاجت نہوا ۔ **والموت ینافی الموجب دون المبطل** ۔ اور مرنا موجب کی منافی ہو مبطل کی منافی نہین ہو ف۔ یعنی اگر وہم ہو کہ انشاء اللہ تعالے تو کلام کو باطل کرنے والا ہو لیکن یہ جملہ بعد موت کے واقع ہوا تو اسکا کچھ اعتبار نہین پس اول کلام یعنی انت طالق کا اعتبار رہا پس چاہیے کہ طلاق ہو جاوے جواب دیا کہ موت اس کلام مبطل کی منافی نہین ہو حتی کہ موت عورت کے بعد اگر کہے کہ وہ طالقہ نہین ہو تو صحیح ہو ہان اگر کہے کہ وہ عورت طالقہ ہو تو یہ اسی وقت تک ثابت ہوگا کہ عورت موجود ہو مری نہین کیونکہ طالقہ ہونا تو ایک صفت موجود ہو تو موصوف موجود ہونا ضرور ہو اور نہین ہونا کوئی صفت عورت کے ساتھ لاحق ہونے والی نہین تو اسکے وجود کی حاجت نہین ہو لہذا جو شخص ابھی پیدا نہین ہوا اگر کہو کہ وہ ابھی کھاتا نہین اور پیتا نہین اور عالم نہین اور مانند اسکے سب کلام اسکے حق مین صحیح ہین ۔ **بخلاف ما اذا مات الزوج** ۔ برخلاف اسکے اگر شوہر مرگیا ف۔ یعنی اسنے کہا کہ تو طالقہ ہو اور ان شاء اللہ تعالی کہنے نہین پایا تھا کہ مرگیا تو عورت پر طلاق واقع ہو جائیگی ۔ **لانہ لم یتصل بہ الاستثناء** ۔ کیونکہ اسکے کلام کے ساتھ مین استثناء یعنی ان شاء اللہ تعالے نہین ملا ف۔ تو پہلا کلام بالفعل موجب و مفید طلاق ہوگیا ۔ پھر واضح ہو کہ ان شاء اللہ تعالے کا متصل ہونا جمہور علماء و چارون ائمہ کے نزدیک شرط ہو اور ابن عباس رضی اللہ عنہ و بعضے تابعین علماء سے روایت ہو کہ متصل نہونا بھی جائز ہو حتی کہ ایک سال کے بعد ملانا جائز ہو اور مترجم کے نزدیک ظاہرا ابن عباس رض کی مراد یہ کہ جب آدمی کوئی کام کرنا چاہے اور ان شاء اللہ تعالی کہنا بھول جاوے تو جب یاد آوے کہہ لے اور طلاق کے ایقاع مین اگر کہا کہ تو طالقہ ہو تو عدت کے بعد وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کر چکی اب ان شاء اللہ تعالی کہنے سے کیا فائدہ ہوگا اور سوائے طلاق کے دیگر عقود سب باطل ہو جاوینگے چنانچہ روایت ہو کہ ہارون الرشید خلیفہ نے امام ابو حنیفہ سے کہا کہ آپ نے میرے دادا سے کیون مخالفت کی کہ انشاء اللہ تعالے

بعد کو ملانا جائز ہو- امام رحہ نے کہا کہ اگر ایسا روا ہو تو جن لوگون نے آپکی خلافت پر بیعت کی ہو جب انکا جی چاہے ان شاء اللہ تعالیٰ
کہین تو آپکی بیعت سے الگ ہو جاوینگے پس ہارون معتبر ہو کر مان گیا- اور واضح ہو کہ ان شاء اللہ تعالے کو ملانے سے یہ مراد ہی
کہ تو طالقہ کہکر خاموشی کا قصد نہوا ورنہ درمیان مین کوئی اجنبی کلام لاوے اور اگر سانس ٹوٹی پھر اسنے فوراً کہا کہ انشاء اللہ تعالیٰ
تو کچھ مضر نہین ہی- پھر رہا یہ کہ اگر مرد نے طلاق کو زور سے کہا اور انشاء اللہ تعالی کو آہستہ کہا تو صحیح ہی لیکن امام کرخی رحہ کے
نزدیک اگر حروف صحیح ایسے ہون کہ اگر زور سے کہے تو انشاء اللہ تعالی ہو تو استثناء ہو گیا اگرچہ خود نہین سنے کیونکہ بہرے کا
استثناء صحیح ہی حالانکہ وہ نہین سنتا ہی اور جمہور کے نزدیک شاید کہ کمتر درجہ یہ ہی کہ خود سنلے ورنہ استثناء نہین ہوگا جیسا کہ کتاب الصلوۃ
کی فصل قراءت مین گذرا کہ کمتر درجہ مخافت کا یہی ہی اور اسی پر فتوی ہی اور مترجم نے وجہ ترجیح قول کرخی رح کو وہان بھی بیان کیا
کیونکہ سننا اصل کلام پر ایک زائد چیز ہی تو کلام بہرحال کلام ہوگا خواہ کوئی سنے یا نہ سنے اور فی الحدیث انکم لا تدعون اصم ولا غائبا
یعنے لوگون کو ارشاد کیا کہ تم بہرے یا غائب کو نہین پکارتے ہو لیکن فتوی میرے نزدیک جمہور کے قول پر چاہیے برین معنی کہ مناجات
مین عرض و دعاء و حمد و ثناء بندہ کی طرف سے بھی ہی اور بیشتر انسان کو غفلت طاری ہوتی ہی پس اگر خود سنے تو غفلت مرتفع ہوگی اور
جو حافظ وغیرہ غافل ہی اسکی مناجات بغیر سنے ہوئے حاصل ہی اور مراد مترجم یہ ہی کہ استثناء وغیرہ کے احکام تصحیح الحروف پر ضرورت
ہو جاوینگے- پھر واضح ہو کہ اگر خود بھی استثناء سنا ہو لیکن عورت یا گواہون نے نہین سنا تو قاضی کے نزدیک اسکا اثبات نہین ہو سکتا
اور یہ بھی واضح ہو کہ استثناء لونا در حقیقت شرط و تعلیق نہین بلکہ یہ کلام کو جس سے طلاق واقع ہو جاتی ہی مٹاتا ہی اور فتاوی قاضی خان
اور فتاوی صغری مین ہی کہ اسی پر فتوی ہی ع ھ- اور اسی طرف امام مصنف رح نے دلیل مین اشارہ کیا ہی بقولہ فیکون اعداما الا
اور جاننا چاہیے کہ شیخ محقق ابن الہمام نے لکھا کہ اگر اسنے کہا کہ تو طالقہ بمشیت الٰہی یا ارادہ الٰہی یا رضاے الٰہی یا محبت الٰہی ہی تو
کوئی واقع نہوگی کیونکہ یہ بمعنی تعلیق ہی اور اگر کسی بندہ کی طرف مضاف کرے مثلاً تو طالقہ بمشیت زید ہی یا الخ تو زید کو طلاق کا مالک
کرنا ہوا چنانچہ مشیت کے مسائل گذر چکے اور اگر کہا کہ تو طالقہ بامر الٰہی یا بالحکم یا بالقضاء یا بارادہ یا بالعلم یا بالقدرت الٰہی ہی تو فی الحال طلاق
ہوگی یون ہی جبکہ بندہ کی طرف مضاف کرے کیونکہ عرف مین اس سے فی الحال ہی واقع کرنی مراد ہوتی ہی- اور اگر کہا کہ تو طالقہ
مشیت الٰہی مین یا الخ تو کسی صورت مین نہین واقع ہوگی سواے ایک قول کے جب کہا کہ تو طالقہ علم الٰہی مین ہی تو فی الحال واقع
ہو جائیگی کیونکہ علم الٰہی ہر حال مین موجود ہی اور قدرت الٰہی سے اگر مراد تقدیر الٰہی ہی تو نہین واقع ہونا ظاہر ہی کیونکہ اللہ تعالے
کوئی امر مقدر فرماتا ہی اور کوئی نہین- اور اگر مراد صفت قدرت ہی تو فی الحال واقع ہو جائیگی کما فی الکافی- اور اگر کہا کہ تو طالقہ
بواحدہ ہی ان شاء اللہ تعالے یا طالقہ بدو طلاق ہی اگر نہین چاہا اللہ تعالے نے- تو کوئی نہین واقع ہوگی کیونکہ جب اللہ تعالے
نے اسکی طلاق نہین چاہی تو وہ دو طلاق سے کیونکر طالقہ ہو سکتی ہی وہ بالکل طالقہ نہوگی اور اول واحدہ مین انشاء اللہ تعالے
متصل ہی وہ بھی واقع نہوئی- ہان اگر یون کہے کہ تو طالقہ آج کے روز بیک طلاق ہی اگر اللہ تعالی نے چاہی یا- طالقہ بدو طلاق ہی
اگر اللہ تعالے نے نہین چاہی- اس صورت مین جب دن گذر گیا اور اسنے ایک طلاق ندی تو معلوم ہوا کہ یہ امر مشیت الٰہی مین نہین
تھا تو دو طلاقین واقع ہونگی کہ اسکی شرط پائی گئی- کما فی النوازل- م ف- وان قال انت طالق ثلثا الا واحدة- اور
اگر منکوحہ سے کہا کہ تو طالقہ ثلثہ الا واحدہ ہی ف- یعنی تین سے ایک کا استثناء کیا- طلقت ثنتين- تو وہ دو طلاق سے
طالقہ ہو جائیگی- وان قال انت طالق ثلثا الا ثنتين- اور اگر کہا کہ تو طالقہ بسہ طلاق مگر بدو طلاق ہی- طلقت
واحدة- تو ایک طلاق سے طالقہ ہوگی- والاصل ان الاستثناء تكلم بالحاصل بعد الثنيا- اور اصل یہ ٹھہری ہی کہ
استثناء در واقع صرف اسقدر کا بولنا ہوتا ہی جو نکالنے کے بعد باقی رہا- ف- اور یہ نہین ہوتا کہ مثلاً دونون مسئلون مین طلاقون
کے تکلم سے دو یا ایک کا اخراج ہی بلکہ اول مسئلہ مین گویا اسنے کہا کہ ایک کم تین طلاقین اور دوسرے مسئلہ مین دو کم تین طلاقین یعنی

تو اول مسئلہ کا حاصل یہ کہ تجھ پر دو طلاقین اور دوم کا حاصل یہ کہ تجھ پر ایک طلاق ہو- ہو الصحیح - یہی قول صحیح ہو ف - اور بعض نے جو استثناء کی یہ تعریف کی کہ وہ اثبات مین سے نفی ہو اور نفی مین سے اثبات ہو - یہ فاسد ہو - ن - مین کہتا ہون کہ استثناء کا یہ حکم ہو سکتا ہو اور استثناء کی ذاتی تعریف یہ نہین ہو بلکہ ذاتی تعریف یہ کہ مستثنیٰ منہ سے مستثنیٰ ہو کر باقی کو بولنا استثناء ہو معناہ انہ تکلم بالمستثنیٰ منہ - اور اسکے معنی یہ کہ استثناء اُس کلام کو کہتے ہین جو مستثنیٰ منہ کے باقی کو بیان کرے - اذ لا فرق بین قول القائل لفلان علیّ درہم و بین قولہ عشرۃ الا تسعۃ - کیونکہ جس کہنے والے نے کہا کہ فلان کا مجھ پر ایک درم ہو یا کہا کہ فلان کے مجھ پر دس درم سوائے نو کے ہین - ان دونون مین کچھ فرق نہین ہو ف - یعنی دونون کا حاصل ایک ہو - جب یہ معلوم ہو گیا فیصح استثناء البعض من الجملۃ - تو جملہ مین سے بعض کو استثناء کرنا صحیح ہو - لانہ یبقی التکلم بالبعض بعدہ - کیونکہ بعد اسکے بعض کا تکلم باقی رہیگا ف - تو استثناء کے معنی پائے گئے - ولا یصح استثناء الکل من الکل - اور کل سے کل کا استثناء صحیح نہین ہو - لانہ لا یبقی بعدہ شئ لیصیر متکلما بہ - کیونکہ نکالنے کے بعد کچھ نہین بچا جسکے ساتھ تکلم کرنا ہو جاوے وصار فاللفظ الیہ - اور لفظ کو اسکی طرف پھیرنے والا ہو جاوے ف - یعنی جب کچھ نہین بچا تو لفظ کس چیز کی طرف پھیرا جاوے اور کس سے تکلم ہو تو استثناء کے معنی نہین رہے - امام مصنف نے اپنی زیادات مین لکھا کہ کل سے کل کا استثناء جبھی نہین صحیح ہو کہ کل کے لفظ یا اُسی کے معنی سے ہو اور اگر دوسرے لفظ سے ہو تو صحیح ہو اگرچہ معنی کی راہ سے وہ استثناء کل از کل ہو مثلاً کہا کہ میری سب عورتین طالقہ ہین سوائے میری سب عورتون کے - تو یہ کل کا استثناء کل سے ہو اور صحیح نہین ہو پس کل عورتین طالقات ہو جاوینگی اور اگر اسکے چار جورو ہین اسنے کہا کہ میری سب عورتین طالقہ ہین سوائے عمرہ و زینب و ہندہ و سلمیٰ کے تو استثناء صحیح اور کوئی طالقہ نہین ہوگی اور اسکی وجہ یہ ہو کہ استثناء تو لفظی تصرف ہو کسی شرعی حکم کا متبع نہین ہو ورنہ قولہ انت طالق عشرا الا تسعا یعنی تو طالقہ دس طلاق سوائے نو کے ہو - یہ صحیح نہو تا کیونکہ شرعاً طلقات تو تین سے زیادہ نہین ہین حالانکہ بلاخلاف صحیح ہو ایک طلاق واقع ہوگی - ع - وانما یصح الاستثناء اذا کان موصولا بہ کما ذکرنا من قبل - اور واضح ہو کہ استثناء جبھی صحیح ہوتا ہو کہ اصل کلام سے موصول ہو جیسا کہ ہمنے سابق مین ذکر کیا ہو ف - یعنی انشاء اللہ تعالیٰ کہنا اگر موصول نہو تو کلام سابق سے رجوع کرنا اور منسوخ قرار دیگا حالانکہ یہ جائز نہین ہو - واذا ثبت ہذا ففی الفصل الاول المستثنیٰ منہ ثنتان فیقعان و فی الثانی واحدۃ فیقع واحدۃ - اور جب یہ ثبوت ہوا تو پہلی صورت مین جو کچھ بعد استثناء کے باقی رہا وہ دو طلاق ہین تو واقع ہو جاوینگی اور دوسری صورت مین جو کچھ باقی رہا وہ ایک طلاق ہو وہ واقع ہو جائیگی - ولو قال الا ثلثا - اور اگر اس شخص نے سوائے تین کے کہا ہو ف - یعنی کہا کہ تو طالقہ ثلثا سوائے ثلث کے ہو ف - تو یہ استثناء کل ہو - یقع الثلث - تین طلاقین پوری واقع ہونگی - لانہ استثناء الکل من الکل فلم یصح الاستثناء - کیونکہ یہ کل سے کل کا استثناء ہو تو استثناء صحیح نہین ف - پس کلام اول صحیح ہو یعنی تو طالقہ ثلث ہو واللہ اعلم -

باب الطلاق المریض

یہ باب مریض کے طلاق کے بیان مین ہو - واضح ہو کہ جو مریض اپنے مرض سے اچھا ہو گیا تو وہ مثل تندرست کے ہو اور اگر اسی مرض مین مر گیا اور مرض ہی مین طلاق دی تو اس سے بعض احکام خاص متعلق ہین جیسے مثلاً تندرست نے طلاق دی تو عورت اسکی وارث نہین اگرچہ عدت ہی مین مر گیا ہو - واذا طلق الرجل امراتہ فی مرض موتہ طلاقا بائنا فمات وہی فی العدۃ ورثتہ - اور جب مرد نے اپنے مرض الموت مین اپنی جورو کو طلاق بائن دی پھر مرا ایسی حالت مین کہ یہ عورت ابھی عدت مین ہو تو عورت اسکی وارث ہوگی ف - یعنی جو کچھ اسکا حصہ شوہر کی میراث کا بدون طلاق تھا وہ پاویگی - جبکہ اسکی عدت مین مرا ہو - وان مات

بعد انقضاء العدة فلا میراث لہا - اور اگر وہ عورت کی عدت گزرنے کے بعد مرا تو عورت کے واسطے کچھ میراث نہیں ہو
وقال الشافعی لاترث فی الوجہین - اور امام شافعی نے کہا کہ وہ دونوں صورتوں میں وارثہ نہیں ہوگی ف - خواہ عدت
میں مرا ہو یا بعد عدت کے - لان الزوجیۃ قد بطلت بہذا العارض وہی السبب - کیونکہ زوجہ ہونا تو اس عارض یعنی طلاق
کے پیش آنے سے باطل ہوگیا حالانکہ زوجہ ہونا میراث کا سبب تھا - ولہذا لا یرثہا اذا ماتت - اور اسی وجہ سے اگر عورت مرگئی ہو
تو مرد اسکا وارث نہیں ہوتا ف - کیونکہ اسکا شوہر نہیں رہا ہے - ولنا ان الزوجیۃ سبب ارثہا فی مرض موتہ - اور ہماری حجت
یہ کہ شوہر کی مرض الموت میں عورت کا زوجہ ہونا عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے - والزوج قصد ابطالہ - اور شوہر نے اسکے
باطل کرنے کا قصد کیا - فیرد علیہ قصدہ بتاخیر عملہ الے زمان انقضاء العدۃ دفعًا للضرر عنہا - تو شوہر کا یہ قصد اسی پر
رد کردیا جائیگا اسطرح کہ اسکا اثر عورت کی عدت گزرنے تک تاخیر کردیا جائیگا تاکہ عورت سے اسکا ضرر دور ہو ف - اور بعد عدت کے
اسکا اثر ہوگا - پھر آیا اتنی تاخیر کرنا ممکن ہے یا نہیں - تو فرمایا - وقد امکن - اور ایسی تاخیر کردینا ممکن ہے - لان النکاح فی العدۃ
یبقی فی حق بعض الآثار - کیونکہ عدت کے اندر بعضے آثار کے حق میں نکاح باقی رہتا ہے ف - حتی کہ عدت میں شوہر چاہے
رجوع کرلے تو نکاح باقی رہیگا - فجاز ان یبقی فی حق ارثہا عنہ - تو ممکن ہوا کہ شوہر سے عورت کی میراث پانے کے حق میں بھی
نکاح باقی رہے ف - تاکہ عورت سے ضرر دور ہو - بخلاف ما بعد الانقضاء - برخلاف ما بعد انقضاء عدت کے ف - کہ اسوقت
تک تاخیر نہوگی - لانہ لا امکان - کیونکہ امکان نہیں ہے ف - کیونکہ بعد انقضاء عدت نکاح کا کسی وجہ سے باقی رہنا ممکن
نہیں ہے جیسے مرد کا وارث ہونا نہیں ممکن ہوتا - والزوجیۃ فی ہذہ الحالۃ لیست بسبب لارثہ عنہا - اور مرض الموت کی
حالت میں شوہر ہونا مرد کے واسطے جورو سے میراث پانے کا سبب نہیں ہے ف - بلکہ صرف زوجہ کے واسطے ہے؛ سو اسطے کہ شوہر
کے وارث ہونے کا اصل سبب زوجیت ہے اور اسکو باقی رکھنا شوہر کے اختیار میں ہے کیونکہ جب زوجہ مرض الموت میں گرفتار ہے
اسوقت شوہر اسکو طلاق نہ دے تو زوجہ کے مرنے پر اسکا وارث ہو تو شوہر کے حق میں وارث ہونے کا سبب یہی زوجیت کا
تعلق ہے پس اگر زوجہ مریضہ کو طلاق دی اور ایام عدت میں مرگئی تو شوہر وارث نہوگا - فیبطل فی حقہ - تو شوہر کے حق میں
سبب یعنی زوجیت باطل ہوگی ف - کیونکہ زوجیت منقطع ہوگئی - خصوصًا اذا رضی بہ - خصوصا جبکہ شوہر خود اسپر راضی
ہوچکا ف - کیونکہ اپنی خوشی سے اس مریضہ کو طلاق دیدی - مترجم کہتا ہے کہ مرد و عورت میں فرق یہ ہوا کہ مرد کے واسطے سبب
وارثہ ہونے کا زوجیت ہے اور زوجہ کے واسطے سبب میراث شوہر کا مرض الموت ہے جب تک تعلق نکاحی باقی ہو لیکن سبب کا اثبات
کرنا شرع پر موقوف ہوتا ہے جیساکہ اصول میں مقرر ہوا پس توضیح مسئلہ بتمیم دلیل تلخیص الفتح اسطرح ہے کہ مسئلہ میں تین قیدیں ہیں
اول آنکہ مرض موت میں طلاق دے - دوم طلاق بائن دے - سوم عورت ہنوز عدت میں ہے کہ شوہر مرا تو وارثہ ہوگی - فائدہ قیود یہ کہ
اگر حالت صحت میں طلاق دی تو عورت کے حق میں سبب ارث نہیں ہوا پس وارثہ نہوگی - اسی طرح اگر مرض میں طلاق دیکر اچھا ہوگیا پھر
ہنوز عدت میں تھی کہ کسی دوسرے مرض وغیرہ سے مرگیا تو بھی وارثہ نہوگی - ابن المنذر رح نے کہا کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ مدخولہ کو اگر
طلاق رجعی دی ہو تو عدت میں شوہر و زوجہ میں سے کوئی مرے دوسرا اسکا وارث ہوگا - اور اسپر اجماع ہے کہ اگر حالت صحت میں ہو طلاق بائن
ایک طلاق کے طریقہ سے دی پھر کوئی عدت میں مرا تو دوسرا اسکا وارث نہیں ہوگا - اور اگر بعد انقضاء عدت کے مرا تو وارثہ
نہوگی - رہا یہ کہ عورت کے واسطے وارث ہونے کا سبب شوہر کا مرض موت ہے بوجہ تعلق زوجیت کے تو یہ مذہب خلفاء راشدین
وائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم و اکابر تابعین رحمہم اللہ تعالے سے مروی ہے اور اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ عثمان رضی اللہ عنہ
نے تماضر بنت الاصبغ کو جو عبدالرحمن بن عوف کی جورو تھی اور اسکو مرض میں طلاق دی تھی ورثہ دلایا حالانکہ طلاق البتہ کی عدت
میں عبدالرحمن رضی اللہ عنہ نے انتقال کیا تھا اور یہ واقعہ عظیمہ تھا جسمیں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضوری

میں میراث دلائی اور کسی نے انکار نہیں کیا تو سب کا اجماع سکوتی ثابت ہوا علاوہ ازیں حضرت عمر و عثمان و علی و ابن مسعود
اور دیگر اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی مروی ہے اور کسی ایک صحابی سے اسکے خلاف ثبوت نہیں تو اجماع سکوتی متحقق ہوا اور یہ جو
عبداللہ بن الزبیر سے روایت کیا جاتا ہے کہ میں ہوتا تو مطلقہ کو ورثہ نہیں دلاتا۔ یہ کچھ مضر نہیں ہے۔ اول تو اسکے معنی یہ ہیں کہ میری
رسائی عقل اسقدر نہ ہوتی بلکہ میں خطا کرتا اور مخالفت مراد نہیں ہے اور بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پہلے
ہوچکا اور اسوقت عبداللہ بن الزبیر بچہ تھے اور یہ جو بعض مالکیہ نے کہا کہ حضرت عثمان رضؓ نے بعد انقضائے عدت کے ورثہ دلایا تھا
یہ خلاف جمہور ہے بلکہ عدت کے اندر عبدالرحمن رضؓ نے وفات پائی تو ورثہ دلایا تھا۔ فافہم واللہ تعالٰے اعلم بالصواب۔ م۔ **وان طلقها**
ثلثا بامرها۔ اور اگر شوہر نے عورت کے کہنے و مانگنے سے اسکو تین طلاقیں دیں۔ **او قال لها اختاری**۔ یا اسنے عورت سے کہا کہ
تو اختیار کر۔ **فاختارت نفسها**۔ پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا ف۔ یعنی طلاق لے لی۔ **او اختلعت منه**۔ یا عورت
نے شوہر سے خلع لے لیا۔ **ثم مات وهی فی العدة**۔ پھر شوہر مریض مر گیا ایسی حالت میں کہ عورت مذکورہ عدت میں ہے۔ **لم ترثه**
تو وہ شوہر کی وارث نہ ہوگی ف۔ غرضکہ جب جدائی کا سبب عورت کی طرف سے مریض کے مرض الموت میں پیدا ہوا ہو تو وہ وارث
نہ ہوگی۔ م۔ **لانها رضيت بابطال حقها**۔ کیونکہ عورت خود اپنے حق میراث کو مٹانے پر راضی ہوئی۔ **والتاخير لحقها**۔ حالانکہ
انقضائے عدت تک سبب میراث تاخیر ہونا صرف عورت کے حق کی وجہ سے تھا ف۔ یعنی یہ تاخیر نہیں رہیگی جبکہ وہ خود ہی اپنا
حق مٹاتی ہے۔ **وان قالت طلقنی للرجعة فطلقها ثلثا ورثته**۔ اور اگر عورت نے چاہا ہو کہ مجھے رجعی طلاق دیدے پس شوہر
نے اسکو تین طلاقیں دیدیں تو عورت اسکی وارث ہوگی۔ **لان الطلاق الرجعی لا يزيل النكاح فلم تكن بسؤالها راضية**
ببطلان حقها۔ کیونکہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی پس رجعی طلاق کی درخواست سے یہ عورت اپنے حق مٹانے پر راضی
ہونے والی نہیں ٹھہری ف۔ لہذا تا انقضائے عدت تاخیر معتبر ہوگی۔ **وان قال لها فی مرض موته كنت طلقتك ثلثا فی**
صحتی وانقضت عدتك۔ اور اگر شوہر نے عورت سے اپنے مرض الموت میں کہا کہ میں تجھے اپنی صحت میں تین طلاق دے چکا اور تیری
عدت بھی گزر چکی ہے۔ **فصدقته**۔ پس عورت نے اسکے قول کی تصدیق کی ف۔ کہ تو نے سچ کہا۔ پس یہ عورت اب وارثوں میں
نہیں رہی اور جو وارث نہ ہو اسکے لیے اگر کچھ وصیت کی جاوے تو جائز ہوتی ہے لیکن مریض کا اقرار و وصیت بمنزلہ حالت مرگ کی وصیت
کے ہے۔ **ثم اقر لها بدين**۔ پھر شوہر نے اس عورت کے واسطے اپنے ذمہ قرضہ کا اقرار کیا۔ **او اوصی لها بوصية**۔ یا شوہر نے
اسکے واسطے کچھ وصیت کی ف۔ تو اس اقرار و وصیت میں اختلاف ہے۔ **فلها الاقل من ذلك ومن الميراث عند ابی حنيفة**
پس امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس عورت کے واسطے اس اقرار یا وصیت سے اور اسکے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ہوگا ف۔ اگر
حصہ میراث کم ہے تو یہ ملیگا اور اگر مقدار قرضہ اقراری یا مقدار وصیت کم ہے تو وہ ملیگی۔ **وقال ابو يوسف ومحمد يجوز اقراره ووصيته**
اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مریض کا اقرار اور وصیت جائز ہے ف۔ پس میراث نہیں ملیگی بلکہ جو اقرار کیا یا جو وصیت کی اسی پر
مدار ہوگا وعلی ہذا اگر وصیت کی مقدار ترکہ کی تہائی مال سے زائد ہو تو وارثوں کے انکار پر صرف تہائی تک ملیگی۔ م۔ **وان طلقها**
ثلثا فی مرضه بامرها۔ اور اگر شوہر نے مرض الموت میں عورت کو اسکے کہنے پر تین طلاقیں دیدیں ف۔ حتی کہ وہ وارث ہونے
سے خارج ہوئی۔ **ثم اقر لها بدين**۔ پھر اس عورت کے واسطے کچھ قرضہ کا اقرار کیا۔ **او اوصی لها بوصية**۔ یا اسکے واسطے کچھ
وصیت کی۔ **فلها الاقل من ذلك ومن الميراث في قولهم جميعا**۔ تو تینوں اماموں کے قول میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ عورت
کے واسطے اس اقرار قرضہ و وصیت سے اور اسکے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ملیگا ف۔ پس اس صورت میں کچھ خلاف نہیں ہے **الا**
قول زفر رح۔ لیکن زفر رح کے قول پر اسکے خلاف ہے۔ **فان لها جميع ما اوصى وما اقر به**۔ چنانچہ زفر رح کے نزدیک جو کچھ اقرار
کیا یا جو وصیت کی وہ پوری ملیگی۔ **لان الميراث لما بطل بسؤالها زال المانع من صحة الاقرار والوصية**۔ کیونکہ جب عورت کی

درخواست طلاق کی وجہ سے اسکی میراث جاتی رہی یعنی وہ وارثہ نہیں رہی تو اقرار اور وصیت صحیح ہونے کا کوئی مانع نہیں رہا
کیونکہ اسکا وارث ہونا مانع تھا - وجہ قولہما فی المسألۃ الاولیٰ - پہلے مسئلہ میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ - انہما لما تصادقا
علی الطلاق وانقضاء العدۃ صارت اجنبیۃ عنہ - شوہر و زوجہ نے جب باہم ایک دوسرے کی تصدیق کی طلاق میں اور عدت
گزر جانے میں تو یہ عورت اس سے اجنبیہ ہو گئی ف - وارث نہیں رہی - حتی جاز لہ ان یتزوج اختہا - حتی کہ شوہر کو جائز ہو گیا
کہ اس عورت کی بہن سے ابھی نکاح کرے ف - تو اقرار اور وصیت جائز ہے - کیونکہ جائز نہونا صرف تہمت حیلہ کی وجہ سے تھا -
فانعدمت التہمۃ - تو تہمت دور ہو چکی - الا تری انہ تقبل شہادتہ لہا و وضع الزکوٰۃ فیہا - کیا نہیں دیکھے کہ مرد
کی گواہی اس عدت کیطرف سے جائز ہے اور مرد کو اپنے مال کی زکوٰۃ اس عورت کو دینا جائز ہے - بخلاف المسألۃ الثانیۃ - بخلاف
دوسرے مسئلہ کے ف کہ اسمیں تہمت کا اثر ہے - لان العدۃ باقیۃ وہی سبب التہمۃ - کیونکہ عدت ہنوز باقی ہے اور یہی تہمت
کا سبب تھی - ف - اور حقیقۃً تہمت کا حال معلوم نہیں ہو سکتا - والحکم یدار علی سبب التہمۃ - اور تہمت کی دلیل پر حکم کا
مدار ہے ف - یعنی جہاں اصل چیز پر وقوف نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اسکے واسطے جو دلیل رکھی گئی ہے اس دلیل پر وقوف ہوتا ہے
تو اسی دلیل کو دیکھکر مدلول کا موجود ہونا اور حکم ثابت قرار دیا جاتا ہے تو یہاں یہی تہمت کی دلیل اسکی عدت ہے تو معلوم ہوا کہ
عدت موجود ہونے سے تہمت موجود ہے اور تہمت سے اقرار و وصیت نہیں جائز ہے تو عدت پر یہ حکم رہا کہ عدت موجود ہو تو اقرار
و وصیت نہیں جائز ہے - ولہذا یدار علی النکاح والقرابۃ - اور اسی وجہ سے نکاح و قرابت پر حکم کا مدار ہے ف - پس جہاں
باہم نکاح یا قرابت پائی گئی تو یہ دلیل تہمت ہے پس ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں نہیں جائز ہے اور حقیقۃً تہمت پر وقوف
نہیں ہو سکتا یعنی یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ شوہر نے زوجہ کے واسطے یا باپ نے بیٹے کے واسطے منفعت کی جھوٹی گواہی دی ہے
مگر جب باہمی زوجیت یا قرابت موجود ہے تو یہ دلیل تہمت ہے پس دلیل پر مدار عدم جواز ہے اسیطرح یہاں دونوں نے عدت کے
گزر جانے پر تصادق نہیں کیا تو عدت موجود رہنا اور نکاح قائم ہونا دلیل ہے کہ شاید درپردہ دونوں نے قرارداد کر لی ہو تا کہ اقرار
و وصیت جائز ہو جاوے پس عدت کی وجہ سے تہمت ہے اور تہمت موجب عدم جواز اقرار و وصیت ہے - ولا عدۃ فی المسألۃ
الاولیٰ - اور پہلے مسئلہ میں عدت نہیں باقی ہے ف - تو تہمت کی دلیل نہیں پس اقرار و وصیت جائز ہے - لیکن اس دلیل میں
یہ اعتراض ہے کہ عدت نہونا صرف انہی دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا اور شاید یہ اقرار اس غرض سے ہو کہ عورت کا حصہ ترکہ مثلاً
دو سو روپیہ ہوتا ہو اور دونوں نے عدت گزر جانے کا اقرار کیا پھر شوہر نے اسکے واسطے ہزار روپیہ قرضہ کا اقرار کیا لہذا امام رح
نے تہمت سے بری نہیں کہا چنانچہ لکھا - ولابی حنیفۃ فی المسألتین ان التہمۃ قائمۃ - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل دونوں
مسئلہ میں یہ ہے کہ تہمت موجود ہے ف - پس دوسرے مسئلہ میں تو بالاتفاق موجود ہے اور اول میں اگر واقعی طلاق مان لیجاوے
تو بھی تہمت موجود ہے - لان المرأۃ قد تختار الطلاق لینفتح باب الاقرار والوصیۃ علیہا فیزید حقہا - کیونکہ عورت
کبھی اس غرض سے طلاق کو اختیار کر لیتی ہے تا کہ اقرار اور وصیت کا دروازہ اسپر کھل جاوے تو اسکا حق بڑھ جاوے ف -
یہ اسوقت کہ حقیقۃً طلاق ہونا مان کیا جاوے تو شوہر نے اسکو طلاق اسوجہ سے نہیں دی کہ اسکو جدائی کی ضرورت تھی بلکہ
اس غرض سے کہ عورت کو بہت مال ملجاوے جو ترکہ سے نہیں ملتا تھا اور اسمیں وارثوں کا خسارہ ظاہر ہے اور اول تو یہی احتمال
ہے کہ واقع میں طلاق ہی نہو - والزوجان قد یتواضعان علی الاقرار بالفرقۃ وانقضاء - اور شوہر و زوجہ کبھی درپردہ
ٹھہرا لیتے ہیں کہ جدائی طلاق کا اور عدت گزر جانے کا اقرار کر لیں - لیبرہا الزوج بمالہ زیادۃ علی میراثہا - تا کہ شوہر اسکے ساتھ
اپنے مال سے نیکی کرے تا کہ عورت کے حصہ میراث پر بڑھتی ہو جاوے - وہذہ التہمۃ فی الزیادۃ فرددناہا ولا تہمۃ فی قدر
المیراث فصححناہ - اور یہ تہمت صرف زیادتی میں ہے تو ہمنے زیادتی کو رد کر دیا اور قدر میراث میں نہیں ہے تو ہمنے قدر میراث کو

صحیح رکھا ف بس یہ کہا کہ اقرار و وصیت سے اور قدر میراث سے جو کم ہو وہ پاویگی اسکے یہ معنی ہین کہ اگر اقرار و وصیت سے قدر میراث کم ہو تو قدر میراث لیگی اور اگر قدر اقرار و وصیت کم ہو تو وہ اپنے حق مین اسپر راضی ہو چکی پس یہی اسکے واسطے ہو پس اگر در واقع طلاق نہ تھی تو گویا عورت نے اپنے حصہ میراث سے اس قدر پر صلح کر لی۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا اگر طلاق و انقضاے عدت کی اقراری عورت کے حق مین دربارہ میراث کے وصیت و اقرار قرضہ مین تہمت ہو حتی کہ تم نے وصیت وغیرہ کو صحیح نہین رکھا تو ہم کہتے ہین کہ یہ تہمت شرعاً معتبر نہین ہو کیونکہ شوہر کو اختیار ہو کہ فی الحال اسکی بہن سے نکاح کرے اور اس عورت کو اپنی زکوٰۃ دیدے اور عورت کی طرف سے گواہی دے اور عورت اپنا نکاح دوسرے شوہر سے کرے اور اپنی زکوٰۃ اس مریض شوہر کو جس سے طلاق و انقضاے عدت اقراری ہو دیدے اور اسکے واسطے گواہی دے پس یہ سب احکام شرعاً جائز ہین پس اگر تہمت مذکور معتبر ہوتی تو یہ احکام کیون جائز ہوتے جواب یہ ہو کہ وجہ تہمت تو یہی کہ شاید بغرض منفعت دونون نے خفیہ قرارداد کر لی ہو کیونکہ از راہ عادت ایسا ممکن ہو۔ **ولا مواضعة عادة فی حق الزکوٰة** - اور عادت کی راہ سے یہ ممکن نہین کہ باہمی خفیہ قرارداد کرین دربارہ زکوٰۃ کے ف کیونکہ جب زکوٰۃ ہی ادا نہو تو وہ بغیر ایسے قرارداد کے عورت کو دے سکتا ہو۔ **والتزوج** اور دربارہ تزوج کے ف کیونکہ مرد کرنا تو اسلیے کہ عورت کی بہن سے نکاح کر لے حالانکہ اسکا کچھ فائدہ نہو تا جبکہ وہ دونون کو جمع نہین کر سکتا یا عورت دوسرے خاوند سے نکاح نہین کر سکتی ہو۔ **والشہادة** - اور دربارہ گواہی کے ف کیونکہ یہ عادت نہین کہ فقط گواہی کے واسطے عورت و مرد باہم بالکل بائن ہو جانے کا اقرار کرین خواہ واقعی ہو یا دکھلانے کو ہو کیونکہ ایسے کذب سے انکو دوسرا کذب بہت آسان ہو۔ **فلا تہمة فی حق ہذہ الاحکام** - تو ان احکام کے جائز ہونے مین کوئی تہمت معتبر نہین ہو۔ خلاصہ جواب یہ ہو کہ میراث مین تو نہ کی قرارداد کی عادت جاری ہو تو اسمین تہمت ہو اور سواے اسکے دیگر احکام مین عادت کبھی سنی نہین گئی بلکہ ایسی حماقت غیر ممکن ہو تو یہی سمجھا جائیگا کہ طلاق و انقضاے عدت کا اقرار واقعی ہو۔ فافہم۔ پھر واضح ہو کہ جیسے مرض الموت ہو اسی طرح دیگر وجوہ بھی ہین کیونکہ مرض الموت پر اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم کی علت یہ ہو کہ اسمین غالباً ہلاکت یا قرب ہلاکت ہو اور یہ علت جو اجتہاد سے نکالی گئی اسکے صحیح ہونے کی تائید یہ کہ دوسری جگہون مین متعدی ہو چنانچہ امام محمد رح نے جامع مین کہا۔ **ومن کان محصورا** - اور جو شخص کہ قلعہ مین محصور ہو ف دشمن نے قلعہ گھیرا ہو اور قلعہ کی حفاظت سے غالباً نجات ہو۔ **او فی صف القتال** - یا وہ لڑائی کی صف مین ہو ف جو میدان مین مقابل سے لڑنے کو ابھی نہین نکلا ہو۔ **فطلق امرأتہ ثلثا** - پس اسنے اپنی عورت کو تین طلاقین دیدین ف پھر مرد مارا گیا۔ **لم ترثہ** - تو عورت اسکی وارث نہوگی ف اگرچہ عدت مین ہو کیونکہ اسکے حق مین غالباً ہلاکت نہین ہو تو وہ مریض کیطرح عورت کی میراث سے بھاگنے والا نہین ہوا۔ **وان کان قد بارز رجلا** - اور اگر وہ شخص میدان مین کسی مبارز کے مقابل ہوا ف کہ وہ موت کا سامنا ہو۔ **او قدم لیقتل فی قصاص او رجم** - یا یہ شخص آگے بڑھایا گیا ہو تاکہ قصاص یا رجم مین قتل کیا جاوے ف یعنی یہ شخص قاتل یا زانی محصن ثابت ہو کر قید خانہ مین تھا اسوقت تک تو احتمال تھا کہ شاید بچ جاوے پھر یہ شخص بعد حکم قصاص یا رجم کے نکالکر بڑھایا گیا تاکہ قتل یا سنگسار کیا جاوے حتی کہ غالباً مارا جائیگا و اس حالت مین اسنے جورو کو تین طلاقین دیدین۔ **ورثت ان مات فی ذلک الوجہ او قتل** - پس اگر وہ اسوجہ مین مرا یا قتل کیا گیا تو عورت وارث ہوگی ف جبکہ عدت مین مارا گیا اگرچہ اسی وجہ مین دوسرے سبب سے مارا گیا ہو اور اگر وہ اتفاق سے بچ گیا اور حکم صحیح مین ہو گیا تو وہ وارث نہوگی اگرچہ بعد اسکے مرے یا مارا جاوے۔ جیسے مریض بستر سے لگ گیا حتی کہ مرض الموت سمجھا گیا اور اسنے طلاق دی پھر اسکو کسی نے قتل کیا تو بھی عورت وارث ہوتی ہو یہی ظاہر الروایہ مبسوط و کافی الحاکم مین مذکور ہو۔ ذکرہ العینی۔ اگر کہو کہ اس زمانہ مین میدان کی مبارزت سے ایک کے ساتھ ایک نہین لڑتا ہو تو کیا حکم ہوگا۔ مترجم کہتا ہو کہ وجہ اسمین حالت مقاتلہ ہو پس اگر گولیان و توپین باہم چلنا شروع ہو گئین تو اس حالت مین بمنزلہ مریض ہو ورنہ نہین

واللہ تعالے اعلم م۔ واصلہ ما بینا۔ اور اس حکم قیاسی کی اصل وہ ہے جو ہم سابق مین بیان کر چکے کہ ان امرأة الفار ترث
استحسانا۔ جو شخص میراث دینے سے بھاگنے کو طلاق دیدے تو اس بھگوڑے کی عورت بدلیل استحسان وارث ہوگی ف۔ بدلیل
اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اگرچہ قیاس اسکو مقتضی نہو۔ پھر یہ اسوقت کہ وہ شخص بھگوڑا ثابت ہو جاوے۔ وانما یثبت حکم الفرار
بتعلق حقها بماله۔ اور بھگوڑے ہونے کا حکم جبھی ثابت ہوگا کہ عورت کا حق اسکے مال سے متعلق ہو جاوے ف۔ پھر وہ اسکو
اسواسطے طلاق دیدے کہ اس عورت کو یہ ترکہ نہین بلکہ فقط میری اولاد وغیرہ کو ملے۔ پس اب یہ معلوم کرنا ضرور ہوا کہ عورت کا حق میراث
کب اسکے مال سے متعلق ہو جاتا ہے۔ وانما یتعلق بمرض یخاف منہ الهلاک غالبا کما اذا کان صاحب الفراش۔
اور عورت کا حق اسکے مال سے جبھی متعلق ہو جائیگا کہ مرد کو ایسا مرض لگ جاوے جس سے غالبا ہلاکت ہی کا خوف ہو جیسے وہ مریض
ہو کر بچھونے سے لگ گیا ف۔ پس اس اصل کی فرع یہ کہ ہر ایک شخص جو ایسی حالت مین طلاق دے کہ غالبا وہ اس سے مریگا
تو وہ مریض مذکور کے مانند بھگوڑا ہوگا جیسے میدان کا لڑنے والا اور جسکو پھانسی دینے کو لیے جاتے ہین اور عنقریب وجوہ آوینگے
الحاصل اصل اسکی وہ مریض جو بستر سے لگ گیا۔ رہا یہ کہ بستر سے لگ جانا اور غالب ہلاکت کس حالت کا نام ہے تو فرمایا۔ وهو ان
یکون بحال لا یقوم بحوائجه کما یعتاده الاصحاء۔ اور جس مریض سے غالبا ہلاکت کا خوف ہو وہ مریض ہے کہ ایسی حالت مین
ہو جاوے کہ تندرستون کیطرح اپنی حاجات پر قیام نہ کر سکے ف۔ پس اگر کسی حیلہ سے اپنی حاجت پوری کر لیتا ہو اور تندرستون
کیطرح نہین کر سکتا تو مریض الموت ہے حتی کہ اگر مر گیا تو ایسی حالت مرض مین طلاق وغیرہ جو کام اسنے کیے ہین وہ مرض الموت کے
کام کہلاوینگے اور اگر وہ بچ گیا اور اچھا ہو گیا یعنی تندرستون کیطرح اپنے کام کرنے لگا تو معلوم ہو گیا کہ گمان غلط تھا اور اسکے سب کام
تندرستون کے مانند رکھے جاوینگے۔ پس اس سے مستنبط ہوا کہ طلاق دینے والا مریض جو بھگوڑا کہلاتا ہے حتی کہ اسکو شرع بھاگنے نہین دیتی
بلکہ اسکی جورو کو میراث دلاتی ہے یہ وہی مریض ہے جسکی حالت ایسی ہو کہ غالبا ہلاک ہوگا۔ یہ حالت سوائے مریض کے دوسرون مین
بھی پیدا ہو جاتی ہے لہذا فرمایا۔ وقد یثبت حکم الفرار بما هو فی معنی المرض فی توجه الهلاک الغالب۔ اور کبھی بھگوڑے ہونے
کا حکم ایسے امر مین ثابت ہو جاتا ہے جو غالبا ہلاکت کی مرض الموت کے معنی مین ہو۔ وما یکون الغالب منه السلامة لا یثبت به
حکم الفرار۔ اور جو امر ایسا ہو کہ غالبا اس سے سلامتی ہو تو اس سے حکم فرار نہین ثابت ہوگا ف۔ جب یہ بات معلوم ہو چکی تو
فالمحصور والذی فی صف القتال الغالب منه السلامة۔ جو شخص کہ قلعہ مین محصور ہو اور جو شخص کہ صف مین ہو تو غالبا
اس سے نجات و سلامتی ہے لان الحصن لدفع باس العدو۔ کیونکہ قلعہ تو دشمن کا ضرر دور کرنے کو ہوتا ہے۔ وکذا المنعة
اور یہی حکم منعت کا ہے ف۔ یعنی جسکے ساتھ مین ایسی جماعت موجود ہو کہ اسکو ضرر پہونچنے سے مانع ہو۔ اور یہان لشکر موجود ہے
فلا یثبت به حکم الفرار۔ تو محصور ہونے اور صف مین ہونے سے فرار کا حکم نہین ثبوت ہوگا۔ والذی بارز۔ اور جو شخص کہ
مبارز ہوا ف۔ یعنی میدان مین مقابل ہوا۔ او قدم لیقتل۔ یا آگے بڑھایا گیا تاکہ قتل کیا جاوے۔ الغالب منه الهلاک
تو غالبا اس سے ہلاکت ہے ف۔ اور بچ جانا بہت نادر ہے۔ فیتحقق به الفرار۔ تو ایسی حالت سے فرار کا حکم متحقق ہوگا ف۔
لہذا جسنے مبارزت کی حالت یا قصاص وغیرہ مین قتل کو جانے کی حالت مین طلاق دی تو وہ بھگوڑا ہے پس اسکی عورت وارث
ہوگی۔ ولهذه اخوات تخرج علی هذا الحرف۔ اور اس مسئلہ کے اور بھی اخوات ہین جو اسی اصل پر نکلتے ہین ف۔ جیسے کوئی
شخص ایسے جنگل مین پھنس گیا جسمین بہت درندے ہین یا کشتی ٹوٹ کر ایک تختہ پر رہ گیا المحیط۔ اگر کشتی مین ہو اور طوفانی موج مین پڑ گئی
اگر غالبا غرق ہوگا تو مانند مرض الموت ہے۔ یونہی جو درندہ کے منہ مین ہو یا سل و فالج مین بیمار ہو کر بڑھنا شروع ہوا اور برابر بڑھتا
جاتا ہے تو وہ مرض الموت ہے اور اگر کسی کے ٹھہر گیا یعنی یا درد ہو جسنے اسکو بستر پر نہین ڈالا اور غالبا ہلاکت نہین ہے تو وہ بمنزلہ تندرست
کے ہے۔ جوامع الفقه سع۔ وقوله اذا مات فی ذلک الوجه او قتل۔ اور یہ جو امام محمد رحمہ نے فرمایا کہ اس وجہ مین مر جاوے یا قتل

کیا جاوے ف یعنی اسوجہ سے مرے یا اسوجہ مین مقتول ہو۔ دلیل علی ان لا فرق بین ما اذا مات بذلک السبب
او بسبب آخر۔ تو یہ قول دلیل ہے کہ اسمین کچھ فرق نہین کہ اسی سبب سے مرے یا دوسرے سبب سے مرے ف بہرحال حکم فرار
ہوگا۔ کصاحب الفراش بسبب المرض اذا قتل۔ جیسے جو مریض کہ بوجہ مرض کے بستر سے لگ گیا ہے اگر اسکو کسی نے قتل
کر دیا ف حالانکہ اسنے طلاق دی تھی تو حکم فرار باقی رہیگا۔ یہی صحیح ہے۔ واذا قال الرجل لامراتہ وہو صحیح۔ اگر تندرستی
کی حالت مین مرد نے اپنی جورو سے کہا کہ۔ اذا جاء راس الشہر او اذا دخلت الدار او اذا صلے فلان الظہر او اذا دخل
فلان الدار فانت طالق۔ جب چاند رات آوے (تو تو طالقہ ہے) یا جب تو اس گھر مین داخل ہو۔ یا جب فلان شخص نماز
ظہر پڑھے یا جب فلان شخص اس گھر مین داخل ہو تو تو طالقہ ہے۔ فکانت ہذہ الاشیاء والزوج مریض۔ پھر جب یہ باتین
پائی گئین تو اسوقت شوہر مریض ہے ف مریض بمرض الموت ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اسنے طلاق کو ان شرطون پر جب معلق کیا
تھا تب تندرست تھا اور جب شرطین پائی گئین اسوقت طلاق واقع ہوئی یعنی بائنہ واقع ہوئی حالانکہ اسوقت شوہر مرض الموت
سے بیمار ہے پھر عورت کی عدت مین مرگیا۔ لم ترث۔ تو عورت نہین وارث ہوگی۔ وان کان القول فی المرض ورثت
اور اگر شوہر کا تعلیق کرنا بھی حالت مرض مین ہو تو عورت وارث ہوگی ف کیونکہ مریض نے ایسے سبب سے عورت کو جدا کیا کہ
یہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے ٹھہریگا کیونکہ چاند رات آنی اور فلان کا ظہر پڑھنا یا گھر مین جانا کچھ عورت کے اختیار مین نہین
ہے۔ الا فی قولہ اذا دخلت الدار۔ سوائے اس قول کے کہ جب تو اس گھر مین گئی تو طالقہ ہے ف کیونکہ جب عورت گئی تو
تو وہ اپنے حق مٹنے پر خود راضی ہوگئی۔ اور رہا اول مسئلہ مین تعلیق کرنا حالت صحت مین تھا لیکن واضح ہو کہ اگر صحت کی حالت مین
کہا کہ جب مین مرض الموت سے بیمار ہوں تو تو طالقہ ہے۔ یہ باطل ہے جیسے کہا کہ جب مین مرون تو تو بائنہ ہے پس عورت میراث پاویگی
حاصل کلام یہ جو امام مصنف نے فرمایا کہ۔ ہذا علی وجوہ اما ان یعلق الطلاق بمجی الوقت او بفعل نفسہ او بفعل
المراۃ۔ یہ کئی صورتون پر ہے اول یہ کہ کسی وقت کے آنے پر معلق کرے۔ دوم یہ کہ کسی اجنبی کے فعل پر معلق کرے (مثلاً وہ نماز
پڑھے) اور سوم یہ کہ اپنے فعل پر معلق کرے (مثلاً مین نماز پڑھون) اور چہارم یہ کہ عورت کے فعل پر معلق کرے (مثلاً تو نماز پڑھے)
وکل وجہ علی وجہین اما ان کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض۔ او کلاہما فی المرض۔ اور ہر صورت کی دو دو وجہین
ہین اول یہ کہ تعلیق کرنا تو حالت صحت مین تھا اور شرط کا موجود ہونا حالت مرض الموت مین ہوا اور دوم یہ کہ تعلیق و شرط دونون کا
وجود حالت مرض مین ہوا ف رہا یہ کہ تعلیق مرض مین اور شرط حالت صحت یا دونون حالت صحت مین ہون انمین کچھ شک نہین
کہ طلاق واقع ہے اور عورت وارث نہین۔ لہذا انکو چھوڑ دیا۔ اب ہر ایک صورت کے ساتھ دونون وجہون کو ملا کر تفصیل یہ ہے اما
الوجہان الاولان وہو ما اذا کان التعلیق بمجی الوقت۔ کہ اول دو صورتین یعنی ایک تعلیق کسی وقت کے آنے پر ہو۔
بان قال اذا جاء راس الشہر فانت طالق۔ باینطور کہ جب چاند رات آوے تو تو طالقہ ہے۔ او بفعل الاجنبی۔
دوم تعلیق کسی اجنبی کے فعل پر ہو۔ بان قال اذا دخل فلان الدار او صلے فلان الظہر۔ باینطور کہ جب فلان شخص
اس گھر مین گھسے یا وہ ظہر کی نماز پڑھے۔ وکان التعلیق والشرط فی المرض فلہا المیراث۔ اور تعلیق کرنا اور شرط لگانا
دونون مرض مین واقع ہوئی تو عورت کے واسطے میراث ملیگی۔ لان القصد الی الفرار قد تحقق منہ بمباشرۃ التعلیق
فی حال تعلق حقہا بمالہ۔ کیونکہ فرار کا قصد کرنا شوہر کیطرف سے ثابت ہوا کیونکہ اسنے تعلیق طلاق ایسے وقت مین کی جب کہ
عورت کا حق اسکے مال سے متعلق ہو چکا تھا ف جبکہ وہ مرض الموت مین گرفتار تھا۔ اسی طرح اگر کہا کہ جب فلان شخص بیمار
ہو تو تو طالقہ ہے حالانکہ بیمار ہونا فلان کے اختیار مین نہین ہے تاہم جب وہ اسکے مرض الموت مین بیمار ہو کر باعث طلاق ہوا تو یہ
شوہر کے تعلیق کا سبب ہے پس عورت وارثہ ہوگی۔ وان کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض لم ترث۔ اور

اگر تعلیق کرنا حالت صحت مین ہو اور شرط پیدا ہونا حالت مرض مین ہو تو وہ وارث نہین ہوگی ف کیونکہ شوہر نے حالت تعلق حق مین یہ قصد نہین کیا - وقال زفر ترث لان المعلق بالشرط ینزل عند وجود الشرط کالمنجز - اور زفرؒ نے کہا کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ جو طلاق معلق بشرط ہوتی ہو وہ وجود شرط کے وقت ایسی واقع ہوتی ہو جیسے بغیر تعلیق کے طلاق دیدی فکان ایقاعا فی المرض - تو ایسا ہوا کہ اسنے مرض الموت کی حالت مین فی الحال طلاق دیدی - ولنا ان التعلیق السابق یصیر تطلیقا عند الشرط حکما لا قصدا - اور ہماری حجت یہ کہ جو تعلیق سابق مین ہوئی وہ شرط پائے جانے کے وقت حکما طلاق دینا ہوجاتی ہو قصداً نہین ہوتی ہو ف تو فی الحال قصداً طلاق دینا نہین ہوا بلکہ گویا اسنے اب طلاق دی اور بعید یہ ہو کہ جو قسم شرطیہ معلق تھی اس سے مرد کا رجوع کرنا ممکن نہین ہو اور وہ معذور رہا کہ شرط موجود ہونے سے طلاق ایسے وقت مین پڑی جب وہ مرض الموت مین گرفتار ہو پس اُسنے قصداً طلاق نہین دی - ولا ظلم الا عن قصد فلا یرد تصرفہ - اور ظلم کچھ نہین ہوتا جو قصد سے ہو تو اسکا تصرف رد نہین ہوگا ف گویا اسنے حالت صحت مین طلاق دیدی - فاما الوجہ الثالث وہو ما اذا علقہ بفعل نفسہ - یہی تیسری صورت اور وہ یہ کہ جب اپنے ذاتی فعل کے ساتھ طلاق معلق کی ہو - فسواء کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض او کانا فی المرض - تو اسمین دونون وجہین یکسان ہین خواہ تعلیق کرنا صحت مین اور شرط پایا جانا مرض مین ہو یا دونون مرض مین ہون - والفعل مما لہ منہ بدا ولا بد منہ - اور خواہ ایسا فعل ہو کہ اسکے نکرنے کا شوہر کو چارہ ہو جیسے فلان وقت سونا مثلاً) یا اس سے چارہ نہو (جیسے فرض نماز پڑھنا یا کھانا یا قضاے حاجت وغیرہ) ف بہر حال جب اپنے فعل پر معلق کرے تو اسمین سب وجہین یکسان ہین - فیصیر فارا لوجود قصد الابطال - تو شوہر فرار کرنے والا ہوگیا کیونکہ عورت کا حق مٹانے کا قصد پایا گیا - اما بالتعلیق او بمباشرۃ الشرط فی المرض - خواہ قصد اسوجہ سے کہ اسنے مرض مین طلاق کی تعلیق کی یا اسوجہ سے کہ وہ مرض الموت مین خود شرط طلاق کو عمل مین لایا ف یہ نہین کہو کہ وہ کام ہی ایسا تھا کہ اسکو بغیر عمل مین لائے کچھ چارہ نہین تھا کیونکہ - ان لم یکن لہ من فعل الشرط بد فلہ من التعلیق الف بد - اگر اسکو یہ فعل شرط کرنے سے نہین چارہ تھا تو تعلیق نکرنے مین تو اسکو ہزار طرح سے چارہ حاصل تھا ف اسنے کیون تعلیق کی کہ عورت کا حق مٹ گیا - فیرد تصرفہ دفعا للضرر عنہا - تو مرد کا تصرف رد کردیا جائیگا تاکہ عورت کے سر سے اسکا ضرر دور رہو - اما الوجہ الرابع وہو ما اذا علقہ بفعلہا - یہی چوتھی صورت اور وہ یہ کہ جب عورت ہی کے فعل پر اسنے تعلیق کی ہو ف تو اسمین تفصیل ہو - فان کان التعلیق والشرط فی المرض - پس اگر تعلیق کرنا اور شرط کا وجود دونون باتین مرض الموت مین پائی گئین - والفعل مما لہا منہ بد ککلام زید ونحوہ - اور جس فعل پر تعلیق کی وہ ایسا فعل ہو کہ عورت کو اسکے نکرنے کی گنجایش حاصل ہو جیسے کہا کہ اگر تو زید سے کلام کرے تو طالق ہو یا مانند اسکے ف مگر عورت نے یہ فعل کیا - لم ترث لانہا راضیۃ بذلک - تو عورت اسکی وارث نہوگی کیونکہ وہ اپنے حق مٹانے پر خود راضی ہوگئی ف ورنہ ایسا کام نکرتی - وان کان الفعل لا بد لہا منہ کاکل الطعام - اور اگر فعل ایسا ہو کہ عورت کو اس سے کچھ چارہ نہین جیسے طعام کھانا ف کہ انسانی زندگی کی ضرورت ہو - وصلوۃ الظہر - اور جیسے نماز ظہر ف کہ فریضہ الٰہی عز وجل ہو - وکلام الابوین - اور والدین سے بولنا ف کہ اقتضاے طبعی سے مضطر ہو - بالجملہ جب ایسے کام کی شرط ہو جس سے عورت کو چارہ نہیں - ترث لانہا مضطرۃ فی المباشرۃ - تو عورت یہ فعل کرنے سے مطلقہ ہوکر وارث ہوگی کیونکہ وہ اس فعل کو کرنے مین مضطر ہو - لما لہا فی الامتناع من خوف الہلاک فی الدنیا او فی العقبی کیونکہ عورت کو اس فعل سے باز رہنے مین دنیا مین یا عقبی مین ہلاکت کا خوف ہو - ولا رضاء مع الاضطرار - اور مضطر ہونے کے ساتھ مین رضامندی نہین ثابت ہوتی ہو ف تو یہ لازم نہ آیا کہ عورت چاہتی تو یہ فعل نکرتی اور جب کیا تو اپنے حق مٹانے پر خود راضی ہوئی - اما اذا کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض - اور اگر ایسا ہو کہ شوہر نے تعلیق طلاق عورت کے

فعل بحالت صحت مین کی ہو اور شرط کا وجود اسکے مرض مین ہوا - ان کان الفعل مما لہا منہ بد - اگر یہ فعل ایسا ہو کہ اس عورت کو کرنے کی گنجایش ہو - فلا اشکال انہ لا میراث لہا - تو کچھ اشکال نہین کہ عورت کے واسطے میراث نہوگی - وان کان مما لا بد لہا منہ - اور اگر یہ فعل ایسا ہو کہ عورت کے واسطے اس سے چارہ نہین ہی ف تو خلاف ہی - فکذلک الجواب عند محمد وہو قول زفر رح - پس امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہی کہ عورت کے واسطے میراث نہوگی اور یہی زفر رح کا قول ہی - لانہ لم یوجد من الزوج صنع بعد ما تعلق حقہا بمالہ - کیونکہ جب مرض الموت مین عورت کا حق شوہر کے مال سے متعلق ہو چکا اسکے بعد شوہر کیطرف سے کوئی حرکت ستانے والی نہین پائی گئی ف بلکہ اسنے حالت صحت مین تعلیق الطلاق کی تھی - وعند ابی حنیفۃ وابی یوسف ترث - اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ عورت وارث ہوگی ف کیونکہ یہ فعل ایسا ہی کہ عورت کو اس فعل کے نکرنے کی گنجایش نہین ہی تو شوہر ہی کی طرف یہ فعل منسوب ہوگا - لانہ الجاہا الی المباشرۃ - کیونکہ شوہر ہی نے اسکو عمل مین لانے پر مجبور کیا - فینتقل الفعل الیہ کانہا آلۃ لہ کما فی الاکراہ - تو یہ فعل منتقل مرد کی طرف ہوگا گویا عورت اس کام مین مرد کا آلہ ہی جیسے اکراہ مین ہوتا ہی ف کہ جسنے دوسرے کو زبردستی مجبور کیا کہ وہ مثلاً یہ دیوار گرا دے تو گویا زبردستی کرنے والے نے اس مجبور کے ذریعہ سے دیوار گرائی جیسے اپنی کدال وغیرہ کے ذریعہ سے کام کرتا ہی - اسی طرح گویا مرد نے خود اس حالت مین اس عورت کو بذریعہ اسی عورت کے طلاق دے - قال واذا طلقہا ثلثا وہو مریض - اور اگر شوہر نے تین طلاقین دین درحالیکہ وہ مریض ہی ف یعنی مرض الموت مین ہی اسکی حالت سے موت کا غالب گمان ہی - ثم صح - پھر وہ اچھا ہو گیا ف اور گمان غلط نکلا - ثم مات لم ترث - پھر شوہر مرگیا تو عورت نہین وارث ہوگی ف کیونکہ وہ مریض مرض الموت نہین تھا - وقال زفر رح ترث لانہ قصد الفرار حین اوقع فی المرض وقد مات وہی فی العدۃ - اور زفر رح نے کہا کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ شوہر نے جب مرض مین طلاق دی تو اسنے فرار کا قصد کیا اور حالت یہ کہ عورت ہنوز عدت مین ہی کہ وہ تندرست ہو کر مرا ف تو وہ ایسی طلاق کی عدت مین مرا کہ جسکو اسنے بقصد فرار واقع کیا تو عورت وارث ہوگی - ولکنا نقول المرض اذا تعقبہ برء فہو بمنزلۃ الصحۃ لانہ ینعدم بہ مرض الموت فتبین انہ لا حق لہا یتعلق بمالہ فلا یصیر الزوج فارا - ولیکن ہم کہتے ہین کہ جب مرض کے پیچھے صحت ہو جاوے تو وہ مرض بمنزلہ صحت کے ہی کیونکہ اُس سے مرض الموت ہونا مٹ گیا تو یہ کھل گیا کہ عورت کا ہنوز کچھ بھی حق شوہر کے مال سے نہین متعلق ہوا تھا تو شوہر فرار کرنے والا نہوا ف بلکہ اسنے ایسی حالت مین عورت کو طلاق دی جب عورت کا کچھ حق اسکے مال سے متعلق نہین ہوا ہی پھر بعد اسکے اگرچہ وہ عدت مین مرا ہی عورت کا کچھ حق متعلق نہین ہی جیسے تندرست کی طلاق دینے مین ہوتا ہی - ولو طلقہا فارتدت والعیاذ باللہ ثم اسلمت ثم مات من مرض موتہ وہی فی العدۃ لم ترث - اور اگر عورت کو طلاق دیدی یعنی مرض الموت مین پھر معاذ اللہ وہ عورت مرتد ہو گئی پھر دوبارہ اسلام لائی پھر شوہر اسی مرض مین مرگیا درحالیکہ یہ عورت عدت مین ہی تو عورت وارث نہوگی - وان لم ترتد بل طاوعت ابن زوجہا فی الجماع ورثت - اور اگر عورت مرتد نہین ہوئی بلکہ اسنے بعد طلاق کے اپنے شوہر کے پسر بالغ سے جماع کرا لیا بدون زبردستی کے تو وہ وارث رہیگی - ووجہ الفرق انہا بالردۃ ابطلت اہلیۃ الارث اذ المرتد لا یرث احدا - اور دونون صورتون مین فرق کی وجہ یہ ہی کہ عورت نے مرتدہ ہو کر میراث کی لیاقت کھو دی کیونکہ جو کوئی اسلام سے پھر جاوے کسی کا وارث نہین ہو سکتا - ولا بقاء لہ بدون الاہلیۃ - اور بدون لیاقت میراث کے میراث نہین باقی رہ سکتی ہی - وبالمطاوعۃ ما ابطلت الاہلیۃ - اور پسر شوہر سے جماع کرانے مین اسنے میراث کی لیاقت نہین کھوئی ف اگرچہ بہت فحش کام کیا اور شوہر پر دائمی حرام ہو گئی - لان المحرمیۃ لا تنافی الارث - کیونکہ دائمی حرام ہونا میراث کی منافی نہین ہی ف حتی کہ مرد کی ماں بہن وارث ہوتی ہین - وہو الباقی - اور ہم صرف میراث ہی کو باقی رکھتے ہین ف یعنی بعد ایسی فحش حرکت کے ہم کہتے ہین کہ وہ عورت جسکا حق میراث متعلق ہو چکا ہی

فقط وارث رہیگی اور باقی تو وہ تین طلاق سے بھی حرام ہوگئی۔ بخلاف ما اذا طاوعت فی حال قیام النکاح۔ بخلاف اسکے اگر
عورت نے نکاح قائم ہونے کی حالت مین شوہر کے پسر سے جماع برضامندی کرایا ہو ف۔ تو بھی جدائی دائمی ہوگی مگر وارث نہین
ہوگی تو بعد تین طلاق کے پسر سے جماع کرانے مین اور قبل طلاق کے ایسا کرانے مین فرق ہے۔ لانہا اثبتت الفرقۃ فتکون راضیۃ
ببطلان السبب۔ کیونکہ قبل طلاق کے پسر سے جماع کرانا جدائی لاتا ہے تو عورت اپنے سبب میراث مٹانے مین خود راضی ہوگئی۔
وبعد الطلقات لاتثبت الحرمۃ بالمطاوعۃ۔ اور بعد تین طلاقون کے پسر سے وطی کرانا جدائی حرمت نہین لاتا۔ لتقدمہا
علیہا۔ کیونکہ حرمت جدائی تو ایسا کرانے سے پہلے ہوچکی ف۔ کیونکہ تین طلاقون سے یہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہوچکی اور
نا فرق تھا۔ تو دونون صورتون مین فرق کھل گیا ف۔ حاصل یہ ہوا کہ قبل طلاق کے مطاوعت پسر کرنے مین ہنوز سبب میراث
نہین تھا اور اگر ہوتا تو اسنے مٹا دیا۔ اور بعد طلاقون کے حق میراث متعلق ہوچکا پھر مطاوعت سے عورت نے گناہ کیا اور شوہر
پر حرام ہوگئی لیکن سبب میراث تو نہین مٹایا پس وارث ہوگی اور اول صورت مین نہین وارث ہوگی۔ ومن قذف امرأتہ
وہو صحیح۔ اور جس مرد نے اپنی زوجہ کو تندرستی مین زنا کی تہمت دی ف۔ اور گواہ نہین ہین۔ تو ایسی صورت مین
حاکم شرع کے سامنے عورت و مرد باہم لعان کیا کرتے ہین پھر حاکم دونون مین جدائی کر دیتا ہے۔ ولاعن فی المرض۔ اور لعان اسنے
حالت مرض الموت مین کیا ف۔ پھر حاکم نے تفریق کی اور عورت عدت مین تھی کہ مرد مر گیا۔ ورثت۔ تو یہ عورت اسکی وارث
ہوگی ف۔ کیونکہ مرد کے لعان کرنے سے عورت کا جو حق متعلق ہوچکا تھا ساقط نہ ہوگیا۔ وقال محمد لاترث۔ اور امام محمد نے کہا
کہ نہین وارث ہوگی ف۔ یہ اختلاف اسوقت کہ اصل تہمت لگانا حالت صحت مین ہوا ہو۔ وان کان القذف فی المرض
ورثتہ فی قولہم جمیعا۔ اور اگر تہمت لگانا حالت مرض الموت مین پیدا ہوا تو عورت مذکورہ تینون امامون کے قول مین
بالاتفاق وارث ہوگی۔ وہذا ملحق بالتعلیق بفعل لابد لہا منہ۔ اور یہ صورت ایسی تعلیق سے ملحق ہے جسمین عورت کے
ایسے فعل پر طلاق معلق کی ہو جسکے نکرنے کا اسکو چارہ نہین ہے ف۔ کیونکہ جب عورت کو زنا کی تہمت دی تو وہ مجبور ہوئی
کہ لعان کرے اگرچہ بعد لعان کے تفریق لازم ہے۔ اذ ہی ملجاۃ الی الخصومۃ لدفع عار الزنا عن نفسہا۔ کیونکہ یہ عورت
لاچار نالش کرنے پر مجبور ہوئی تاکہ اپنے اوپر سے زنا کی تہمت و عار دور کرے ف۔ تو عورت نے جدائی کچھ رضامندی سے
نہین لی بلکہ مرد نے اسکو مجبور کیا لعان پر۔ وقد بینا الوجہ فیہ۔ اور ہم اسمین توجیہ بیان کرچکے ف۔ کہ گویا مرد نے خود جدائی
کردی بذریعہ عورت کے تو عورت اسکے اس کام کا آلہ ہوگئی جیسے اکراہ مین زبردستی کرنے والے کا وہ فعل کہلاتا ہے جو مجبور نے کیا ہے
وان آلی امرأتہ وہو صحیح۔ اور اگر تندرستی کی حالت مین عورت سے ایلاء کیا ف۔ یعنی قسم کھائی کہ تجھسے وطی نہین کرونگا
چار ماہ تک یا زیادہ تک حتی کہ چار ماہ گذرنے پر طلاق بائن ہوجاتی ہے۔ ثم بانت بالایلاء وہو مریض۔ پھر ایلاء کی وجہ سے
ایسی حالت مین بائنہ ہوئی کہ وہ مریض مرض الموت ہے ف۔ یعنی ایلاء سے چوتھے مہینہ ختم پر بوجہ وطی نکرنے کے وہ بائنہ ہوئی
اور اس وقت وہ مرض الموت سے مریض تھا۔ لم ترث۔ تو عورت اسکی وارث نہین ہوگی۔ وان کان الایلاء ایضا
فی المرض ورثت۔ اور اگر ایلاء کرنا بھی مرض الموت مین واقع ہوا ہو تو وارث ہوگی ف۔ جبکہ عدت مین مر گیا۔ لان
الایلاء فی معنی تعلیق الطلاق بمضی اربعۃ اشہر خال عن الوقاع۔ کیونکہ ایلاء کرنا چار مہینہ جماع سے خالی گذرنے پر تعلیق
طلاق کے معنی مین ہے ف۔ گویا کہا کہ اگر مین نے تجھسے چار ماہ تک جماع نکیا تو بائنہ ہے یا کہا کہ تو جب پانچوان مہینہ شروع ہو
بغیر جماع کے تو تو طالقہ ہے۔ فیکون ملحقا بالتعلیق بمجی الوقت۔ تو یہ صورت ایلاء بھی ایک آیندہ وقت کے آنے کے ساتھ
تعلیق کرنے مین ملحق ہے۔ وقد ذکرنا وجہہ۔ اور ہم اسکی وجہ ذکر کرچکے ف۔ کہ تعلیق سابقہ اب تطلیق ہوجائیگی۔ العنایۃ پس
اگر حالت صحت مین ہو تو گویا اسنے صحت مین طلاق دی کیونکہ بعد اسکے کوئی فعل اسنے نہین کیا اور ایلاء سے رجوع کرنے مین مرکا

ہو تو وہ اسپر لازم نہیں ہو ہان اگر مرض ایلاء کیا ہو تو گویا مرض مین بوجہ تعلق حق عورت کے طلاق رہی تو وارث ہوگی۔ مع قال رحمہ اللہ و الطلاق الذی یملک فیہ الرجعۃ ترث بہ فی جمیع الوجوہ۔ امام مصنف رحمہ نے کہا کہ جس طلاق مین مرد کو رجعت کا اختیار ہو اسکی سب صورتون مین عورت اسکی وارث ہوگی ف۔ خواہ عورت نے طلاق رجعی مانگی ہو یا نہیں۔ خواہ تعلیق عورت کے فعل پر یا اپنے فعل پر ہو۔ خواہ وہ فعل لابدی ہو یا نہو بشرط عدت۔ ع۔ لما بینا انہ لا یزیل النکاح حتی یحل الوطی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی ہے حتی کہ وطی حلال ہے ف اور وطی سے رجعت ہو جاتی ہے۔ میراث کا سبب نکاح ہے۔ فکان السبب قائما۔ تو سبب قائم رہا۔ اور وہ عدت مین ہے۔ و کلما ذکرنا انہا ترث انما ترث اذا ماتت وہی فی العدۃ و قد بیناہ۔ اور ہر موقع پر جہان ہمنے ذکر کیا کہ عورت اسکی وارث ہوگی اسکے معنی یہ کہ جبھی وارث ہوگی کہ شوہر ایسی حالت مین مرا ہو کہ عورت عدت مین ہو اور ہم سابق مین یعنی شروع باب مین اسکو بیان کر چکے ہین ف۔ اگر تندرست نے اپنی دو عورتون کو کہا کہ تم مین سے ایک طالقہ ہے تو شوہر کے بیان پر حکم ہوگا جسکو بیان کرے وہی طالقہ ہے پھر اسنے مرض الموت مین ایک کو بیان کیا تو فرار ہوگا پس اگر عدت مین مرا تو یہ وارث ہوگی۔ اور اگر ایک عورت پہلے مر گئی اور دوسری رہی پھر مرا تو یہ وارث نہوگی کیونکہ باقیہ خود متعین ہوگئی بخلاف اول کے کہ اسکو اسنے متعین کیا تھا۔

باب الرجعۃ

باب رجعت کے بیان مین۔ مراد رجعت یہ کہ طلاق صریح رجعی دیکر رجوع کیا تاکہ نکاح برابر بدستور باقی رکھے اور طلاق سے جدائی نہونے دے اور یہ رجعت صرف صریح رجعی یا اسکے مانند کنایہ مین تین سے کم مین ممکن ہے۔ و اذا طلق الرجل امراتہ تطلیقۃ رجعیۃ او تطلیقتین۔ اور جب مرد نے اپنی جورو کو ایک طلاق رجعی یا دو طلاق تک دین ف۔ یعنی مدخولہ کو کیونکہ غیر مدخولہ تو بائنہ ہو جاتی ہے اسکی عدت نہیں ہے تو مدخولہ کو خواہ احسن و سنت یا بدعت طور پر دین پھر بحکم شرع اسپر رجعت لازم آئی یا خود اسکی مصلحت یہی ہوئی کہ رجعت کرے اور ہنوز عورت عدت مین ہے۔ فلہ ان یراجعہا فی عدتہا۔ تو مرد کو اختیار ہے کہ عدت مین عورت سے مراجعت کرے ف۔ یعنی نکاح موجود کو باقی رکھے لہذا عورت کی اجازت کچھ شرط نہیں ہے۔ رضیت بذلک او لم ترض۔ خواہ عورت اسپر راضی ہو یا نہو۔ بقولہ تعالے فامسکوہن بمعروف الآیۃ۔ یعنی جب طلاق دے اور عورت کی عدت گزرنے کو پہونچے تو تم انکو بطور معروف روک لو یا عدت گزرنے دو کہ بطور معروف انکو روان کرو اور بغرض ضرر پہونچانے کے انکو مت روکو۔ بالجملہ اس آیت سے ظاہر ہوا کہ مرد کو روک لینے و رجعت کا اختیار ہے۔ من غیر فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے ف۔ یعنی یہ شرط نہیں فرمائی کہ عورت راضی ہو تو روکو بلکہ مطلقا اجازت ہے تو اسی پر عمل ہوگا پس عورت راضی ہو یا نہو شوہر کو رجوع کا اختیار ہے۔ ولا بد من قیام العدۃ۔ اور عدت کا قائم ہونا ضرور ہے۔ لان الرجعۃ استدامۃ الملک۔ کیونکہ رجعت کے معنی ملک کو برابر قائم رکھنا۔ الا تری انہ سمی امساکا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اسکا نام امساک رکھا گیا ف۔ فامسکوہن الخ۔ وہو الابقاء اور امساک باقی رکھنا ف۔ تو رجعت کے معنی باقی رکھنا ملک نکاح کو۔ و انما یتحقق الاستدامۃ فی العدۃ۔ اور برابر باقی رکھنا تو عدت ہی مین ہو سکتا ہے۔ لانہ لا ملک بعد انقضائہا۔ کیونکہ عدت گزر جانے کے بعد ملک نکاح نہیں ف۔ تو پھر کسکو باقی رکھیگا پس ثابت ہوا کہ رجعت یعنی نکاح کو برابر باقی رکھنا صرف عدت تک ممکن ہے۔ پھر واضح ہو کہ رجعت کبھی قول سے کبھی فعل سے اور کبھی اختیاری اور کبھی بغیر قصد کے حتی کہ عورت کے فعل سے ثابت ہو جاتی ہے اسکا بیان مسائل ذیل مین ہے۔ والرجعۃ ان یقول راجعتک۔ اور رجعت یہ ہے کہ عورت کو خطاب کر کے کہے کہ مین نے تجھسے رجعت کر لی۔ او راجعت امراتی۔ یا گواہون کو مخاطب کر کے کہدے کہ مین نے اپنی عورت سے رجعت کر لی ف۔ خواہ عورت حاضر ہو یا آگاہ کر دے۔ و ہذا صریح فی الرجعۃ ولا خلاف

بین الائمہ - اور یہ رجعت مین صریح لفظ ہی اور چارون ائمہ مین کچھ خلاف نہین ف اور صحیح یہ کہ کسی کے نزدیک گواہ شرط نہین ہین بلکہ گواہون کا یہ فائدہ ہی کہ اگر عورت نے دعوی کیا کہ اسنے مجھسے رجعت نہین کی تو وہ گواہون سے ثابت کریگا - بالجملہ یہ قولی رجعت بالاتفاق صریح ہی - او یطأہا - یا فعلی رجعت اسطرح کہ اس عورت کو وطی کرے - او یقبلہا - یا اسکا بوسہ لے - او یلمسہا بشہوۃ - یا عورت کو شہوت سے مساس کرے ف یعنی چھووے - او ینظر الی فرجہا بشہوۃ - یا شہوت سے اسکی فرج کو دیکھے ف یعنی اندرونی گول فرج کو - اور عینی رح نے بوسہ لینے کے ساتھ بھی شہوت کی قید لگائی - اور یہ قید مبسوط و ذخیرہ و خلاصہ مین مصرح ہی شیخ محقق نے کہا کہ فعل دلیل رجعت ہی اور دلیل ہوتا ایسے افعال سے ہوگی جو نکاح سے مختص ہین یہ استدلال مفید ہی کہ بوسہ مین شہوت کی قید ہونا چاہیے جیسا کہ ظاہر عبارت کتاب ہی کیونکہ بوسہ مطلقا ایسی چیز ہی کہ اسکا حکم مختص بنکاح ہی بخلاف چھونے و نظر کے کہ مختص بنکاح نہین مگر جبھی کہ شہوت سے ہون - پھر متعدد کی طرف نظر کرنا بقول محمد و قیاس قول ابی حنیفہ رح رجعت نہین ہی - پھر واضح ہو کہ بوسہ و مساس و نظر فرج خواہ مرد کی طرف سے ہو یا عورت کی طرف سے ہو بلا فرق کے دونون سے رجعت ہی بشرطیکہ عورت سے مرد کی دانست مین صادر ہو اور وہ اسکو منع نکرے - اسمین تو اتفاق ہی کما صرح بہ فی الخلاصہ وغیرہا اور اگر عورت کی طرف سے مثلا اسطرح ہو کہ اسنے سوتے مین مرد کا بوسہ لیا یا مساس و نظر کی بشہوت یا جاگتے اچانک بشہوت مثلا بوسہ لیگئی یا زبردستی ایسا کیا تو شیخ الاسلام و شمس الائمہ نے ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک رجعت ہوجائیگی خلافا لابی یوسف رح - اور اگر سوتے مین یا زبردستی عورت نے اسکے آلہ کو اپنی فرج مین داخل کرلیا تو بالاتفاق رجعت ہوگئی - اور واضح ہو کہ اگر شہوت مین اختلاف ہو تو شہوت ایک امر مخفی ہی اسپر گواہ قبول نہونگے کما فی الخلاصہ قال المترجم لیکن اقرار شہوت کے گواہ قبول ہونگے فاحفظہ - بالجملہ یہ افعال رجعت ہین - وہذا عندنا اور یہ ہمارے نزدیک ہی - وقال الشافعی لا تصح الرجعۃ الا بالقول مع القدرۃ علیہ - اور شافعی رح نے کہا کہ جب قول پر قدرت ہو تو بدون قول کے رجعت صحیح نہین ہی ف ورنہ گونگے کی رجعت اشارہ سے صحیح ہی - لان الرجعۃ بمنزلۃ ابتداء النکاح حتی یحرم وطیہا - کیونکہ رجعت کرنا تو بمنزلہ جدید نکاح کرنے کے ہی حتی کہ عورت کو وطی کرنا حرام ہی ف جبتک کہ رجعت نہ کرلے - جواب یہ کہ حرام کا ارتکاب مومن کا کام نہین تو وہ حرام کیون کرتا جب کہ رجعت سے حلال کرسکتا ہی تو وطی دلیل رجعت ہی اور رجعت نیا نکاح نہین کیونکہ شہادت شرط نہین اور مہر جدید نہین تو حرمت وطی بوجہ طلاق کے ہی جب تک عزم رجعت نہو - وعندنا ہو استدامۃ النکاح علی ما بیناہ و سنقررہ انشاء اللہ تعالی - اور ہمارے نزدیک رجعت تو نکاح کو برابر باقی رکھنا ہی چنانچہ ہم بیان کرچکے اور ہم اسکو انشاء اللہ تعالی تقریر کرینگے ف اور شافعی رح کی موافقت ابو ثور و ظاہریہ نے کی اور ہمارا مذہب حضرت سعید بن المسیب و حسن بصری و ابن سیرین وغیرہم ائمہ تابعین و اوزاعی و ثوری وغیرہم جماعت فقہاء کا قول ہی ذکرہ ابن المنذر رح - اور واضح ہو کہ اگر کہا کہ تو میری بی بی جیسی تھی ویسی ہی یا تو میری عورت ہی تو نیت رجعت سے کنایہ رجعت ہی الذخیرہ - اور مالک و اسحق نے کہا کہ وطی مین اگر رجعت کی نیت ہو تو رجعت ہی - فع - والفعل قد یقع دلالۃ علی الاستدامۃ - اور فعل کبھی برابر باقی رکھنے پر دلیل واقع ہوتا ہی - کما فی اسقاط الخیار - جیسے خیار ساقط کرنے مین ہی ف مثلا ایک گھوڑا اس شرط پر خریدا کہ مجھے تین روز تک اسکے واپس کرنے کا اختیار ہی پھر اسپر سواری لیکر کام کرگیا تو خیار ساقط ہو کر بیع برابر دائمی ہوگئی یا ایک باندی فروخت کی اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہی کہ چاہون فروخت نکرون پھر اس عرصہ مین باندی سے وطی کی تو بیع ٹوٹ گئی اور اصلی حالت برابر باقی رہی تو صاف ظاہر ہی کہ جب رجعت کے یہ معنی کہ موجودہ حالت ملک کو برابر قائم رکھنا اور ہمنے دیکھا کہ شرع نے افعال کو اس معنی کی دلیل رکھا ہی تو ثابت ہوا کہ افعال سے رجعت صحیح ہی - والدلالۃ فعل یختص بالنکاح - اور فعل کا دلیل رجعت ہونا ایسے فعل سے ہی جو مخصوص بنکاح ہی ف یعنی ہر فعل دلیل رجعت نہین بلکہ جب ایسا فعل کرے جو خاصکر نکاح سے جائز ہوتا ہی تو یہ دلیل ہی کہ اسنے برابر نکاح کو باقی رکھا اور یہی رجعت ہی - وہذہ الافاعیل - اور یہ افعال مذکورہ ف شہوت سے اندرونی فرج مین نظر

مساس و بوسہ ایسے افعال ہین کہ **یختص بہ**۔ نکاح کے ساتھ مختص ہین ف۔ یعنی خاصکر نکاح ہی سے انکا جواز ہی جبکہ شہوت سے ہون۔ **خصوصا فی حق الحرۃ**۔ خصوصاً آزادہ عورت کے حق مین ف۔ کہ وہ بدون نکاح کے کسی طرح حلال نہین ہوتی بخلاف باندی کے کہ وہ کبھی مملوکہ ہونے سے حلال ہوتی ہی لیکن مخفی نہین کہ ملک حلال بر دلیل ضرور ہین تو وہ آزادہ یا منکوحہ باندی مین دلیل ملک نکاح ہین جبکہ شہوت سے ہین۔ **بخلاف المس و النظر بغیر شہوۃ**۔ برخلاف بغیر شہوت چھونے و نظر کرنے کے۔ **لانہ قد یحل بدون النکاح کما فی القابلۃ و الطبیب و غیرہما**۔ کیونکہ بغیر شہوت چھونا دیکھنا کبھی بدون نکاح کے بھی حلال ہوتا ہی جیسے دائی جنائی کو اور طبیب معالج کو اور دوسرون کو ف۔ جیسے سفر مین عورت کو جانور پر سوار کرنا اور زنا پر کے گواہ۔ بالجملہ شہوت کی قید اسواسطے لگائی کہ چھونا و نظر فرج بغیر شہوت کے طبیب وغیرہ کو جائز ہی اور شہوت کے ساتھ البتہ سوائے نکاح کے نہین جائز ہی۔ پھر ہمنے نظر کو فرج داخل کے ساتھ مخصوص کیا۔ **والنظر الی غیر الفرج قد یقع بین المساکنین و الزوج لیس کنہا فی العدۃ**۔ اور سوائے فرج کے دیگر جسم کو دیکھنا بارہا باہم یکجا رہنے والون مین ہوجاتا ہی اور عدت کی حالت مین شوہر بھی اسکے ساتھ رہتا ہی۔ **فلو کان رجعۃ لطلقہا**۔ پس اگر بغیر شہوت اور کہین سے دیکھنا بھی رجعت ہوجاوے تو پھر مرد اسکو طلاق دیگا ف۔ کیونکہ وہ طلاق ہی چاہتا ہی اور یہ رجعت تو خواہ مخواہ لازم آئی ہی تو پھر طلاق دیدیگا۔ **فیطول العدۃ علیہا**۔ تو عورت کے حق مین عدت بہت دراز ہوجائیگی ف۔ حالانکہ اللہ تعالے نے اس سے منع فرمایا اور بطور معروف تسریح کا حکم دیا ہی تو معلوم ہوا کہ بغیر شہوت کے اور سوائے فرج کے دیکھنے و چھونے سے رجعت نہین ہوتی ہی۔ شیخ محقق نے لکھا پس اگر عورت کی مقعد کو دیکھا تو رجعت نہین ہی صح بہ فی نکاح الزیادات۔ اور اگر مقعد مین وطی کی تو قدوری نے اشارہ کیا کہ رجعت نہین اور فتوی یہ کہ رجعت ہی کیونکہ مساس بشہوت مع زیادت موجود ہی اور مجنون کی رجعت بالفعل ہی اور بقول نہین ہی۔ اگر بعد خلوت کے طلاق دی اور کہا کہ مین اسکو وطی کرچکا اور عورت نے انکار کیا تو مرد کو رجعت کا اختیار ہی اور بدون وطی کے نہین رجعت کو کسی شرط پر معلق کرنا مثلاً فلان شخص آوے تو مین نے رجعت کی یہ صحیح نہین ہی اور آیندہ زمانہ کی طرف مضاف کرنا نہین صحیح ہی۔ بت۔ **قال و یستحب ان یشہد علی الرجعۃ شاہدین**۔ قدوری رح نے کہا کہ مستحب ہی کہ رجعت پر دو گواہ کرلے۔ **فان لم یشہد صحت الرجعۃ**۔ پھر اگر گواہ نہ کرلے تو بھی رجعت صحیح ہی۔ **وقال الشافعی فی احد قولیہ لا یصح و ہو قول مالک**۔ اور شافعی رح نے دو قول مین سے ایک مین کہا کہ بغیر گواہ کے رجعت نہین صحیح ہی اور یہی مالک رح کا قول ہی۔ **لقولہ تعالے و اشہدوا ذوی عدل منکم**۔ بدلیل قول الہی عز و جل و اشہدوا الخ یعنے تم لوگ اپنے مین سے دو عادل گواہ کرو۔ **والامر للایجاب**۔ اور یہ حکم بطور واجب کرنے کے ہی ف۔ تو گواہ کرنا واجب ہوا بدلیل ایجاب لیکن روضۃ الشافعیۃ مین ہی کہ گواہ کرنا بقول اظہر کچھ شرط نہین اور مبسوط مین ہی کہ مستحب ہی اور یہی کتب مالکیہ مین مذکور ہی پس جو کچھ مصنف رح نے ذکر کیا وہ شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک معمولی روایات نہین ہین پس ظاہر ہوا کہ ان اماموں مین کچھ اختلاف نہین کہ گواہ کرنا مستحب ہی۔ (دفع)۔ **ولنا اطلاق النصوص عن قید الاشہاد**۔ اور ہماری حجت یہ کہ رجعت کے جو نصوص ہین انھین اطلاق ہی ان کوئی قید گواہ کرنے کی نہین ہی ف۔ کقولہ تعالے فامساک بمعروف۔ اور قولہ و بعولتہن احق بردہن۔ اور قولہ ان یتراجعا۔ **و لانہ استدامۃ للنکاح و الشہادۃ لیست شرطا فیہ فی حالۃ البقاء**۔ اور اس دلیل سے کہ رجعت تو برابر نکاح کو باقی رکھنا ہوتا ہی اور نکاح مین باقی رکھنے کی حالت مین گواہی شرط نہین ہی۔ **کما فی الفیئ فی الایلاء**۔ جیسے ایلاء مین رجوع کرنے مین گواہ کرنا شرط نہین ہی۔ **الا انہا تستحب لزیادۃ الاحتیاط کیلا یجری التناکر فیہا**۔ لیکن گواہ کرنا مستحب ہی تاکہ زیادہ احتیاط ہوجاوے ایسا نہو کہ رجعت واقع ہونے مین لوگون کو لاعلمی و انکار ہو ف۔ اور باہم بدگوئی پھیل جاوے کہ فلان شخص نے طلاق دی پھر عدت کا زمانہ ہوگیا اور وہ اپنے پاس رکھتا ہی لہذا گواہ کرلے تاکہ شہرت رہے۔ **و ما تلاہ محمول علیہ**۔ اور جو شافعی نے آیت پڑھی وہ

استحباب پر محمول ہے- الاتری انہ قرنہا بالمفارقۃ وہو منہا مستحب- کیا نہیں دیکھتے کہ اسکو مفارقت سے ملا یا حالانکہ مفارقت
مین گواہ کر لینا مستحب ہے ف یعنی جب طلاق دے جدا کردے تو گواہ کر لینا مستحب ہے اسی طرح رجعت مین استحباب ہے- ویستحب
ان یعلمہا کیلا تقع فی المعصیۃ- اور مستحب ہے کہ عورت کو آگاہ کردے تاکہ وہ معصیت مین نہ پڑ جاوے ف کیونکہ شاید وہ
بعد عدت کے دوسرے شوہر کے پاس چلی جاوے یا عدت مین دوسرے کا پیغام قبول کرنے کو آراستہ ہو- واذا انقضت
العدۃ فقال کنت راجعتہا فی العدۃ فصدقتہ فہی رجعۃ وان کذبتہ فالقول قولہا- اور اگر عدت گذر گئی پس
مرد نے کہا کہ مین نے تجھسے عدت مین رجوع کر لی پس عورت نے اسکی تصدیق کی تو یہ رجعت ہے اور اگر عورت نے مرد کو جھٹلایا
تو قول عورت ہی کا قبول ہوگا- لانہ اخبر عما لا یملک انشاءہ فی الحال فکان متہما- کیونکہ شوہر نے ایسے امر سے خبر دی جسکو
فی الحال پیدا نہیں کر سکتا تو وہ اسمین متہم ہوگا ف گواہون کی ضرورت ہے- الا ان بالتصدیق ترتفع التہمۃ- لیکن عورت
کی تصدیق کرنے سے تہمت دفع ہو جائیگی- ولا یمین علیہا عند ابی حنیفۃ رح- اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر قسم نہین ہے
ف بدون قسم کے اسکا قول قبول ہوگا- وہی مسالۃ الاستحلاف فی الاشیاء الستۃ وقد مرفی کتاب النکاح
اور یہ بھی چھ باتون مین قسم لینے کا مسئلہ ہے اور کتاب النکاح مین گذر چکا ف کہ باکرہ پر سکوت کے دعوی مین باکرہ پر قسم
نہین اور ہم اسکو کتاب الدعوی مین بیان کرینگے- واذا قال الزوج قد راجعتک فقالت مجیبۃ لہ قد انقضت
عدتی لم یصح الرجعۃ عند ابی حنیفۃ رح- اور اگر عدت مین رجعت ظاہر ہونے کی صورت مین شوہر نے کہا کہ مین نے تجھسے
رجعت کی ہے (یعنی کر چکا یا اب کی) پس عورت نے بدون سکوت کے اسکو ملا ہوا جواب دیا کہ میری عدت گذر چکی تو امام ابو حنیفہ
کے نزدیک رجعت نہین صحیح ہے ف اور مین کہتا ہون کہ یہ اس صورت مین ہے کہ عدت کی مدت اسقدر ہو کہ اتنے دنون مین
عدت گذرنا ممکن ہو حفظہ م- وقالا تصح لانہا صادفت العدۃ- اور صاحبین نے کہا کہ رجعت صحیح ہے کیونکہ رجعت کا
اتصال عدت سے ہو گیا- اذ ہی باقیۃ ظاہرا الی ان تخبر- کیونکہ عدت تو بظاہر باقی ہے یہان تک کہ عورت اسکے
گذرنے کی خبر دے ف اور خبر دینا بعد قول رجعت کے واقع ہوا- وقد سبقتہ الرجعۃ- اور قول رجعت کا خبر دینے سے
سابق ہو گیا ف تو عدت سے مل گیا- ولہذا لو قال لہا طلقتک- اور اسی واسطے اگر عورت مطلقہ کو کہا کہ مین نے تجھے
دوسری طلاق دی- فقالت مجیبۃ لہ قد انقضت عدتی یقع الطلاق- پس عورت نے بدون سکوت کے اسکو جواب
دیا کہ میری عدت تو گذر چکی تو بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے ف کیونکہ مرد کا طلاق واقع کرنا عدت کی خبر دینے سے پہلے ہوا تو
وہ عدت سے مل گیا- اور جب یہ طلاق بالاجماع جائز ہے تو رجعت بھی صحیح ہے- ولابی حنیفۃ انہا صادفت حالۃ الانقضاء
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ رجعت کرنا ایسی حالت سے مل گیا جو گذرنے کی حالت ہے ف اور عورت کا خبر دینا صحیح سمجھا جائیگا
لانہا امینۃ فی الاخبار عن الانقضاء- کیونکہ عدت گذرنے کی خبر دینے مین عورت امین ٹھہرائی گئی ہے ف تو جب امین
کا کہنا مانا گیا تو معلوم ہوا کہ رجعت کرنا حالت انقضاء سے ملا- فاذا اخبرت دل ذلک علی سبق الانقضاء- جب عورت
نے انقضاے عدت کی خبر دی تو معلوم ہو گیا کہ گذرنا پہلے ہو چکا ہے ف پھر اگر شوہر کے قول رجعت سے بھی پہلے گذر رہی تو ظاہر ہے
واقرب احوالہ حال قول الزوج- اور سب سے نزدیک حال یہ کہ جب شوہر نے رجعت کو کہا ہے ف اس سے کم نہین
ممکن تو خواہ مخواہ مرد کا رجعت کرنا عدت گذرنے سے مل گیا پس رجعت صحیح نہوئی- ومسالۃ الطلاق علی الخلاف- اور
طلاق کا مسئلہ بھی اس اختلاف پر ہے ف حتی کہ امام رح کے نزدیک طلاق بھی نہین واقع ہوگی- ولو کانت علی الاتفاق
اور اگر ہم مان لین کہ طلاق کا مسئلہ بلا خلاف ہے ف تو ہم کہتے ہین کہ طلاق و رجعت مین فرق ہے- فالطلاق یقع
باقرارہ بعد الانقضاء والمراجعۃ لا تثبت بہ- پس طلاق تو بعد انقضاے عدت کے شوہر کے اقرار سے واقع ہوگی اور

مراجعت اسکے اقرار سے نہین ثابت ہوگی ف۔ کیونکہ طلاق دینی شوہر کے اختیار مین ہی تو عدت کے بعد جب اسنے کہا کہ مین نے
عدت مین دوسری طلاق دی تھی تو قاضی مان لیگا اور رجعت مین تہمت ہی تو عورت کہ سکتی ہی کہ جھوٹ ہی یہ مجھسے حرام طور پر ساتھ چاہتا ہی
کیونکہ عدت گذر چکی تھی تو شوہر کا قول قبول نہوگا۔ مترجم کہتا ہو کہ اس سے معلوم ہوگیا کہ دیانت کی راہ سے شوہر کو جدید نکاح کرنا لازم
ہی اگرچہ صاحبین کے قول پر رجعت حکماً صحیح ہوجاوے۔م۔ پھر یہ آزاد عورت مین ہی۔ **واذا قال زوج الامة بعد انقضاء**
عدتہا قد کنت راجعتہا۔ اور اگر باندی کے شوہر نے اپنی باندی زوجہ کی عدت گذرنے کے بعد کہا کہ مین اس سے رجعت کر چکا ہون
ف۔ یعنی زوجہ کسی غیر کی باندی ہی اسکو طلاق رجعی دی پھر عدت کی مدت گذر چکی اسوقت شوہر نے کہا کہ مین تو عدت مین اس سے
رجعت کر چکا ہون تو یہ خبر قابل تہمت ہی کیونکہ فی الحال رجعت نہین کر سکتا اور اگر جدید نکاح کرے تو دوسرا مہر لازم آوے پھر چونکہ
یہ مہر اس باندی کے مولی کا ہوگا اسلیے باندی کو تصدیق کا اختیار نہین ہی پھر اگر یہ ہوا کہ۔ **صدقہ المولے وکذبتہ الامة** مولی
نے باندی کے شوہر کو سچا بتلایا اور باندی نے اسکو جھوٹا بتلایا ف۔ اور شوہر کے پاس رجعت کے گواہ نہین ہین۔ **فالقول قولہا**
عند ابی حنیفة۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قول باندی ہی کا قبول ہوگا ف۔ یہی قول ائمہ ثلثہ و زفرح ہی۔ع۔ کیونکہ اگر وہ تمکین رجعت
نہو تو باندی کو وطی حرام مین مبتلا ہونا پڑے حالانکہ وہ مسلمہ ہی۔ **وقالا القول قول المولے**۔ اور صاحبین نے کہا کہ قول
اسکے مولی کا قبول ہوگا ف۔ اور شوہر سچا قرار پاویگا۔ **لان بضعہا مملوک لہ**۔ کیونکہ باندی کی بضع تو اسکے مولی کی مملوکہ ہی
فقد اقر بما ہو خالص حقہ للزوج۔ تو اسنے اپنے خالص حق کا اپنی باندی کے شوہر کے لیے اقرار کیا۔ **فشابہ الاقرار علیہا**
بالنکاح۔ تو ایسا ہوا جیسے مولی نے باندی پر نکاح کا اقرار کیا ف۔ باین طور کہ میری اجازت سے اس باندی نے اس مرد کے
ساتھ نکاح کیا پس یہ اقرار صحیح ہی تو رجعت مذکورہ کی تصدیق بھی صحیح ہی لیکن اسمین نظر ظاہر ہی اسواسطے کہ مولی کو اپنی باندی کا نکاح
کرنے کا اختیار حاصل ہی اگرچہ باندی راضی نہو تو اقرار مذکور ہر طرح جائز ہی اور شوہر کی تصدیق کرنا رجعت مین تو حلت وحرمت سے متعلق
ہی اور رجعت کچھ تجدید نکاح نہین ہی۔ **وہو یقول حکم الرجعة یبتنی علی العدة**۔ اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہین کہ رجعت کا حکم یعنی
صحیح ہونا اور نہونا تو عدت پر مبنی ہی ف۔ پس عدت کے اندر رجعت ہو تو صحیح اور وطی حلال ہی اور بعد عدت ہو تو نہین اور وطی حرام
ہی تو عدت پر مدار رہا۔ **والقول فی العدة قولہا**۔ اور عدت کے بارہ مین باندی کا قول معتبر ہی ف۔ کیونکہ وہی اسکی امین ہی
فکذا فیما یبتنی علیہا۔ تو اسی طرح جو بات کہ عدت پر مبنی ہو اسمین بھی باندی کا قول معتبر ہوگا ف۔ تو جب باندی نے کہا کہ اسکا
رجعت کرنا عدت مین نہین ہوا تو قبول ہوگا مگر آنکہ شوہر گواہ لاوے۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مولی کا تصدیق کرنا بمنزلہ نکاح جدید ہی وفیہ
بحث دقیق م۔ **ولو کان علی القلب**۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ مین برعکس واقع ہوا ف۔ یعنی بعد انقضاے عدت کے شوہر
نے عدت مین رجعت کا دعوی کیا اور باندی نے تصدیق کی اور مولی نے تکذیب کی۔ **فعندہما القول قول المولے**۔ تو صاحبین
کے نزدیک مولی کا قول معتبر ہوگا ف۔ یعنی رجعت ثابت نہین ہوگی۔ **وکذا عندہ فی الصحیح**۔ اور امام رح کے نزدیک بھی صحیح روایت مین
یہی حکم ہی۔ **لانہا منقضیة العدة فی الحال وقد ظہر ملک المتعة للمولے**۔ اسکی وجہ یہ ہی کہ بالفعل تو یہ باندی ایسی حالت مین ہی
کہ ایام عدت گذر چکے ہین اور مولی کے واسطے اپنی باندی سے تمتع حاصل کرنے کی ملک بظاہر ثابت ہو چکی ف۔ پھر اگر باندی و اسکے
شوہر کے قول سے رجعت ثبوت ہوجاوے تو البتہ مولی کو تمتع حاصل نہوگا لیکن گواہ نہین ہین جنکی گواہی سے رجعت ہو جاتی ہی بلکہ صرف
باندی کی تصدیق ہی۔ **ولا یقبل قولہا فی ابطالہ**۔ حالانکہ مولی کی ملک باطل کرنے مین باندی کا قول مقبول نہوگا ف۔ کیونکہ
کسی کا اقرار دوسرے کے ضرر پہونچانے پر مؤثر نہین ہوتا ہی۔ **بخلاف الوجہ الاول**۔ برخلاف پہلی صورت کے ف۔ کہ امام رح
کے نزدیک اسمین باندی کا قول مقبول ہوگا جبکہ مولی کی ملک ظاہر نہین ہوئی۔ **لان المولے بالتصدیق فی الرجعة مقر بقیام**
العدة عندہا ولا یظہر ملکہ مع العدة۔ کیونکہ مولی نے جب رجعت مین شوہر کی تصدیق کی تو اس سے مولے اس امر کا مقر ہو گیا کہ

رجعت کے وقت تک عدت قائم تھی اور عدت کے ہوتے ہوئے مولی کیلیے باندی سے تمتع حاصل کرنے کی ملکیت ظاہر نہین ہوسکتی ف کیونکہ عدت اسی واسطے ہوتی ہے کہ اسمین وطی نہ کیجاوے باوجودیکہ مولی اسکا مالک ہے - وان قالت قد انقضت عدتی وقال اگر باندی نے کہا کہ میری عدت گزر چکی ف اور ایام اتنے ہین کہ عدت گزرنا ممکن ہے-م- وقال الزوج والمولی لم تنقض عدتک اور باندی کے شوہر اور باندی کے مولی نے کہا کہ تیری عدت ابھی نہین گزری ہے- فالقول قولها- تو قول باندی ہی کا معتبر ہوگا لانها امینة فی ذلک اذ هی العالمة به- کیونکہ باندی اس بارہ مین امین رکھی گئی ہے کیونکہ وہی تو انقضاء عدت کو جاننے والی ہے ف- پس معلوم ہوا کہ اگر مولی یا شوہر نے گواہ دیے کہ اسکی عدت نہین گزری تو قبول نہونگے مگر جبکہ یہ گواہی دین کہ اسنے اقرار کیا کہ میری عدت گزر چکی ہے- پھر واضح ہو کہ آزاد عورت کے تیسرے حیض سے اور باندی کے دوسرے حیض سے پاک ہونے پر عدت ختم ہوجاتی ہے لیکن حیض پورے دس دن ہین اور کبھی چار پانچ روز مین پاک ہوجاتی ہے اور کبھی پھر دس کے اندر خون آجاتا ہے پھر خون بند ہوکر نہانے کا وقت بھی حیض مین شامل ہے یا طہارت مین داخل ہے تاکہ رجعت کے احکام ظاہر ہون پس فرمایا- واذا انقطع الدم من الحیضة الثالثة - اور جب تیسرے حیض سے خون بند ہوا ف- یعنی آزادہ مطلقہ کی عدت مین تیسرے حیض کا خون منقطع ہوا لعشرة ایام - پورے دس روز پر ف- تو وہ عدت سے نکل گئی اور- انقطعت الرجعة- رجعت منقطع ہوگئی ف- اب اگر رجوع کرے تو رجعت نہوگی- وان لم تغتسل- اگرچہ عورت نے ہنوز غسل نکیا ہو- وان انقطع لاقل من عشرة ایام لم تنقطع الرجعة حتی تغتسل او یمضی علیها وقت صلوة کامل- اور اگر دس روز سے کم مین خون منقطع ہوا ہو تو ابھی رجعت منقطع نہوگی یہانتک کہ عورت غسل کرلے یا اسپر نماز کا پورا وقت گزر جاوے ف- حتی کہ اس نماز کا اب وقت باقی نہ رہے مثلاً ظہر کے درمیانی وقت مین خون بند ہوا تو جب وقت نکلکر عصر کا وقت داخل ہوا تو وقت کامل نکل گیا اور واضح رہے کہ اسمین نہاکر کپڑا پہننے کا وقت محسوب نہیں جیسے نماز مین محسوب ہے کیونکہ یہان صرف طہارت مقصود ہے اور واضح ہو کہ باندی کے حق مین دوسرے حیض پر یہ احکام معتبر ہین -لان الحیض لا مزید له علی العشرة فبمجرد الانقطاع خرجت من الحیض فانقضت العدة فانقطعت الرجعة -کیونکہ حیض کے واسطے دس روز پر زیادتی متصور نہین تو منقطع ہوتے ہی وہ عدت سے نکلی تو رجعت منقطع ہوگئی - وفیما دون العشرة یحتمل عود الدم فلا بد ان یعتضد الانقطاع بحقیقة الاغتسال او بلزوم حکم من احکام الطاهرات بمضی وقت الصلوة- اور دس روز سے کم کی صورت مین احتمال ہے کہ پھر حیض کا خون آجاوے تو ضرور ہوا کہ منقطع ہوجانے کے احتمال کو قوت دیجاوے یا تو حقیقت مین غسل کرلینے کے ساتھ یا پاک عورتون کے احکام مین سے کوئی حکم اسپر لازم ہونے کے ساتھ بذریعہ وقت نماز گزر جانے کے ف- کیونکہ اسپر اس نماز کی قضا لازم آئی تو شرع نے اسکو پاک قرار دیدیا لیکن یہ مسلمان عورت کے واسطے ہے- بخلاف ما اذا کانت کتابیة- برخلاف اسکے جب عورت کتابیہ ہو- لانه لا یتوقع فی حقها امارة زائدة فاکتفی بالانقطاع -کیونکہ اسکے حق مین کسی زائد علامت کی توقع نہین تو صرف خون منقطع ہونے پر اکتفا کیا گیا ف- کیونکہ اس سے جنابت و نماز کی کچھ امید نہین کہ بطور فرض و واجب کے بجالاوے تو جبھی خون منقطع ہوا وہ عدت سے خارج ہوگئی خواہ دس دن پر ہو یا کم ہو- پھر اگر عورت مسلمہ نہانے سے معذور ہو تو فرمایا- وتنقطع اذا تیممت وصلت عند ابی حنیفة وابی یوسف- امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک جب تیمم کرکے نماز پڑھے تب منقطع ہوگی ف- یعنی تیمم سے ادا ہے نماز نفل یا فرض ہونا چاہیئے- وهذا استحسان- اور یہ قید نماز پڑھنے کی بدلیل استحسان ہے- وقال محمد اذا تیممت انقطعت اور امام محمد نے کہا کہ جبھی اسنے تیمم کرلیا تو عدت رجعت منقطع ہوگئی- وهذا قیاس لان التیمم حال عدم الماء طهارة مطلقة اور یہ حکم بدلیل قیاس ہے اسواسطے کہ جس حالت مین پانی کے استعمال پر قادر نہو تو تیمم کرنا مطلقاً طہارت ہے ف- خواہ نماز ادا کرے یا نہین- حتی یثبت به من الاحکام ما یثبت بالاغتسال فکان بمنزلته- حتی کہ جو احکام غسل کرنے سے ثابت

ہوتے ہیں تیمم کرنے سے ثبوت ہو جاوینگے تو تیمم کرنا بمنزلہ نہا لینے کے ہوا ف تو تیمم کرتے ہی رجعت منقطع ہو جائیگی۔ ابن الہمام نے
کہا یہی احسن ہی۔ ولہما انہ ملوث غیر مطہر۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم تو لوث لگانے والا ہی نہ پاک کرنے والا ف یعنی جب سوا
پلکنے پتھر و ریگ وغیرہ کے گرد آلود چیز سے تیمم کرے تو منھہ و ہاتھ آلودہ ہو جاوینگے تو ظاہر حال میں تیمم سے لوث بڑھ جاتا ہی طہارت
نہیں حاصل ہوتی۔ مگر شرعًا طہارت اعتبار کیا گیا۔ وانما اعتبر طہارۃ ضرورۃ ان لاتتضاعف الواجبات۔ اور تیمم کی
طہارت اس ضرورت سے اعتبار کیا گیا کہ فرائض نماز میں کئی گونہ نہ ہو جاوین ف کیونکہ اگر ایک مہینہ تک مثلًا وضو نہیں کر سکا
تو دوسرے مہینہ میں ہر روزہ دو چند ہونگی اور زیادہ میں زیادہ۔ پس معلوم ہوا کہ صرف فرائض صوم و صلوٰۃ کے کئی گونہ ہونے کی
ضرورت سے تیمم طہارت رکھا گیا۔ وہذہ الضرورۃ تتحقق حال اداء الصلوٰۃ لافیما قبلہا من الاوقات۔ اور یہ ضرورت
تو ادائے نماز کی حالت میں متحقق ہوگی نہ اس سے پہلے اوقات میں ف اگر وہم ہو کہ پھر تیمم سوائے نماز کے جائز نہوگا حالانکہ
سجدہ تلاوت وغیرہ کے لیے جائز ہی جواب دیا کہ۔ والاحکام الثابتۃ اقتضاء ضروریۃ اقتضائیۃ۔ احکام جو ثابت ہوئے ہیں
وہ بھی نماز کے مقتضی ہونے کی ضرورت سے ثابت ہوئے ہین ف کیونکہ قرآن کی تلاوت کے لیے اسلیے تیمم جائز ہوا کہ نماز
مین قرارت رکن ہی اور مسجد مین داخل ہونا نماز کی وہی جگہ ہی اور سجدۂ تلاوت تابع قرارت ہی۔ العنایۃ۔ اور اسی وجہ سے خالی
سلام کا جواب دینے کے لیے تیمم کرنے مین اختلاف ہوا کہ اسمین جواز نماز کا اقتضاء نہیں ہی فتامل فیہ۔ اور واضح ہو کہ جہان شرع نے
اسکو طہارت اعتبار کیا وہان وہ بالاتفاق طہارت مطلقہ ہی یعنی پانی کی قدرت استعمال تک مطلقًا فرض و نفل اس سے جائز ہی
اگرچہ یہ اعتبار بضرورت ہی اس سے معلوم ہوا کہ تیمم ایک راہ سے طہارت ضروریہ ہی اور ایک راہ سے طہارت مطلقہ ہی تو بحث تیمم کی بحث
امامت سے مخالفت نہیں وتمامہ فی الفتح۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب تیمم کر کے نماز پڑھے تب طہارت کا اعتبار ہو پس رجعت منقطع ہو جائیگی
ثم قیل تنقطع بنفس الشروع عندہما۔ پھر کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نماز شروع کرتے ہی حکم رجعت منقطع
ہو جائیگا۔ وقیل بعد الفراغ لیتقرر حکم جواز الصلوٰۃ۔ اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد منقطع ہوگا تاکہ
جواز نماز کا حکم متقرر ہو جاوے ف اور یہی قول صحیح ہی کیونکہ شروع کے بعد حالت ایسی ہی جیسے قبل شروع تھی کیا نہیں دیکھتے
کہ اگر نماز میں پانی مل جاوے تو تیمم کا اثر باقی نہیں رہتا ہی بخلاف نماز سے فراغت کے۔ کذا فی المبسوط ع۔ واذا اغتسلت
ونسیت شیئا من بدنہا لم یصبہ الماء۔ اور اگر دس روز سے کم میں خون منقطع ہونے کے بعد عورت نے غسل کیا حالانکہ
بدن میں سے کوئی ایسا جزو بھول گئی جسکو پانی نہیں پہونچا ف تو اس جزو کو دیکھا جاوے۔ فان کان عضوا فما فوقہ
لم تنقطع الرجعۃ۔ پس اگر یہ جزو ایک عضو یا اس سے بڑھکر ہو تو رجعت منقطع نہوگی ف یعنی غسل نہوا کہ حدث باقی ہی
پس اس حالت مین رجعت کرنے سے صحیح ہو جائیگی۔ وان کان اقل من عضو انقطعت۔ اور اگر عضو سے کم چھوٹ گیا
تو رجعت منقطع ہوگئی ف محیط مین عضو سے کم کی مثال مین کہا جیسے کلائی کا جزو اور ایک انگلی اور پورے عضو کی مثال ہاتھ
اور کلائی ہی۔ قال رحمہ اللہ وہذا استحسان۔ مصنف رح نے کہا کہ یہ استحسان ہی۔ والقیاس فی العضو الکامل
ان لاتبقی الرجعۃ لانہا غسلت الاکثر۔ اور پورے عضو مین قیاس یہ تھا کہ رجعت کا حکم باقی نہ رہے کیونکہ اسنے بدن
کا اکثر حصہ دھو لیا ہی اور اکثر کے واسطے حکم کل ہی۔ والقیاس فیما دون العضو ان تبقی لان حکم الجنابۃ والحیض لا
یتجزی۔ اور عضو سے کم مین قیاس یہ ہی کہ رجعت باقی رہے کیونکہ جنب و حیض ہونے کا حکم ٹکڑے نہیں ہوتا ہی ف اور یہ حکم
معلوم کہ اگر کچھ بھی جزو رہ گیا تو نماز کے واسطے طہارت نہوئی کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ جنابت اس جزو کی رہ گئی اور باقی جاتی رہی بلکہ سب
باقی ہی پھر اول قیاس ابو یوسف ہی اور دوم قیاس محمد رح ہی۔ اور ہر ایک کے واسطے استحسان ہی پس بقول محمد رح۔ وجہ الاستحسان
وہو الفرق ان مادون العضو یتسارع الیہ الجفاف لقلتہ فلا یتیقن بعدم وصول الماء الیہ۔ استحسان کی وجہ جو

وہی فرق ہے یعنی کہ عضو سے کم کو بوجہ قلت کے بہت جلد خشکی آجاتی ہے تو اس تک پانی نہیں پہونچنے کا یقین نہیں ہو سکتا ہے ف
شاید پانی پہونچ گیا پھر بہت جلد خشک ہو گیا ہو تو رجعت جائز نہوگی اور شاید نہ پہونچا ہو تو جائز ہوگی۔ **فقلنا انہ تنقطع الرجعۃ ولا یحل**
لہا التزوج اخذا بالاحتیاط فیہما۔ تو ہمنے حکم دیا کہ رجعت منقطع ہو گئی۔ لیکن دوسرے شوہر سے نکاح کر لینا حلال نہیں ہوا تاکہ دونوں
باتوں مین احتیاط پر عمل ہو جاوے۔ **بخلاف العضو الکامل**۔ برخلاف عضو کامل کے ف۔ یہ وجہ استحسان ابو یوسف ہے کہ جب عضو
کامل خشک رہا تو رجعت منقطع نہوگی۔ **لانہ لا یتسارع الیہ الجفوف ولا یغفل عنہ عادۃ فافترقا**۔ کیونکہ عضو کامل تک جلدی خشکی
نہین آجاتی اور اس سے غفلت کی بھی عادت نہیں پائی گئی ہے تو عضو کامل اور جزو عضو مین فرق کھل گیا۔ **وعن ابی یوسف**
ان ترک المضمضۃ والاستنشاق کترک عضو کامل۔ اور ابو یوسف سے روایت مین ہے کہ کلی کرنا اور ناک مین پانی ڈالنا اگر
چھوٹا تو جیسے پورا عضو چھوٹا ف۔ حالانکہ قیاس یہ تھا کہ جب دو چھوٹنے تو عضو کامل ہو لیکن ان دونوں کو غسل عضو کے شمار کیا سو عنہ
وہو قول محمد بمنزلۃ ما دون العضو۔ اور امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے اور یہی قول محمد ہے کہ کلی کرنا اور ناک مین پانی ڈالنا
اگر چھوٹے تو بمنزلہ عضو سے کم چھوڑنے کے ہے۔ **لان فی فرضیتہ اختلافا بخلاف غیرہ من الاعضاء**۔ کیونکہ کلی کرنے و ناک مین پانی
ڈالنے کی فرضیت مین اختلاف ہے بخلاف دیگر اعضاء کے ف۔ کیونکہ امام مالک و شافعی کے نزدیک غسل جنابت مین یہ سنت اور امام احمد
وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں فرض ہیں تو احتیاط یہی کہ رجعت منقطع ہو گئی۔ اب بیان اسکا کہ رجعت صرف مدخولہ مین صحیح ہوتی ہے پھر اگر
دخول سے انکار ہو اور یہ صورت ہو کہ بیان فرمائی۔ **ومن طلق امراتہ وہی حامل او ولدت منہ**۔ اور جس شخص نے اپنی عورت کو
طلاق دی حالانکہ وہ حاملہ ہے یا اس سے بچہ جنی ہے ف یعنی بعد بچہ جننے کے اسنے طلاق دی۔ **وقال لم اجامعہا**۔ اور کہا کہ مین نے
اس عورت سے جماع نہیں کیا ہے ف یعنی مدخولہ نہیں ہے پھر اسلئے اس عورت سے رجعت کرنی چاہی۔ **فلہ الرجعۃ**۔ تو اسکو رجعت کا اختیار
حاصل ہے ف۔ تحقیق صورت مسئلہ اول یہ ہے کہ ایک مرد نے اپنی عورت کو جو حاملہ ہے طلاق دی اور اسکے ساتھ وطی سے انکار کرتا ہے پھر اس سے
رجعت کرلی پھر اسکے چھ مہینہ سے کم پر بچہ ہوا تو حکم ہوگا کہ یہ رجعت صحیح ہے اور دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ عورت کے بچہ ہوا بعد نکاح صحیح کے
مگر اسنے عورت کے ساتھ وطی سے انکار کیا پھر اسکو طلاق دی تو رجعت کا اختیار ہے۔ کذا قال المصدر۔ **لان الحبل متی ظہر فی مدۃ یتصور ان**
یکون منہ جعل منہ۔ کیونکہ جب اتنی مدت مین حمل ظاہر ہوا کہ شوہر سے ہو سکتا ہے تو وہ شوہر کا قرار دیا جائیگا ف۔ کیونکہ عورت نکاح
صحیح مین شوہر کی فراش ہے اور بچہ فراش والی کا ہوتا ہے۔ **لقولہ علیہ السلام الولد للفراش**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ بچہ تو فراش کا ہے ف یعنی فراش والے مرد کا ہے۔ وللعاہر الحجر یعنی زناکار کے واسطے پتھر ہے رواہ الائمۃ الستۃ وغیرہم۔ اسکے واسطے کچھ
نہیں ہے بلکہ سنگساری کے پتھر پڑینگے۔ یا فراش سے خود عورت مراد ہو تو معنی یہ کہ جو عورت کہ شرعی نکاح سے فراش ہو بچہ اسی کا ہوتا ہے
تو وہ شوہر کے نطفہ سے ہوا اور زانی محروم ہے یا یہ مطلب کہ زناکاری مین زانی کو بچہ سے کچھ نسبت نہیں بلکہ زنا کے بچہ کا نسب صرف اسکی ماں
سے ثبوت ہوگا اور حق یہ کہ معنی حدیث کے یہ ہین کہ جس مرد کے واسطے شرعی نکاح یا ملک سے فراش ہو بچہ اسی کا شرع نے رکھا ہے۔ تو مسئلہ مین
یہ عورت اسکی منکوحہ بنکاح صحیح ہے پس بحکم حدیث شریف یہ بچہ اسی مرد کا ہوا۔ **وذلک دلیل الوطی منہ**۔ اور یہ امر اس مرد سے وطی
واقع ہونے کی دلیل ہے ف۔ تو اسکا یہ کہنا کہ مین نے وطی نہیں کی تھی جھوٹ ہے۔ پھر یہ امر اسوقت ثبوت ہوگا کہ جب چھ مہینہ کے اندر بچہ
جنی تاکہ قطعاً معلوم ہوا کہ وقت رجعت کے حمل تھا اور اگر یہ صورت ہو کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد اسنے طلاق دی اور وطی سے منکر ہے تو فرمایا
کہ۔ **وکذا اذا ثبت نسب الولد منہ جعل واطیا**۔ یونہی جب بچہ کا نسب اس مرد سے ثبوت ہوا تو وہ وطی کرنے والا ٹھہرایا جائیگا ف
اور اسکا انکار جھوٹ ہوگا۔ **واذا ثبت الوطی تاکد الملک**۔ اور جب وطی ثبوت ہوئی تو ملک متاکد ہو گئی۔ **والطلاق فی ملک**
متاکد یعقب الرجعۃ۔ اور جس ملک متاکد مین یعنی بعد دخول کے طلاق واقع ہو تو رجعت اسکے پیچھے لگی ہے ف۔ پس دونوں صورتوں
مین رجعت ہو گئی۔ **ویبطل زعمہ بتکذیب الشرع**۔ اور اسکا یہ کہنا کہ مین نے کبھی وطی نہیں کی ہے یہ شرع کے جھٹلانے سے جھوٹ ہے۔

الا یرے انہ یثبت بہذا الوطی الاحصان - کیا نہین دیکھتے کہ ایسی وطی سے احصان ثبوت ہوجاتا ہی ف یعنی اگر فرض کرو کہ ایک مرد نے زنا کیا تو اسکی سزا سنگ کرو جسمین جبکہ کنوارا ہو یا رجم ہی اگر بیاہا ہو - اور یہ شخص بیاہا ہی اور اسکی جورو منکوحہ حاملہ ہی یا بچہ جنی مگر یہ شخص اسکے ساتھ وطی سے بالکل انکار کرتا ہی تو انکار معتبر نہوگا اور اسپر رجم کیا جائیگا کیونکہ وطی بنکاح صحیح ثابت ہوگئی تو جب ایسی صورت مین محصن ہونا ثبوت ہوجاتا ہی حالانکہ وہ شخص نرے مرتبہ ہی - فلان تثبت بہ الرجعۃ اولی - تو رجعت صحیح ہونا اس سے بدرجہ اولی ثبوت ہوجائیگا - وتاویل مسالۃ الولادۃ ان تلد قبل الطلاق - اور بچہ پیدا ہونے کے مسئلہ کی تاویل یہ کہ طلاق دینے سے پہلے وہ بچہ جنی ف اس تاویل کی ضرورت عبارت مصنف رح پر لازم آئی ورنہ مسئلہ تو فقط جامع صغیر مین ہی اور امام محمد کی عبارت جو ابو یوسف کے واسطے امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی بغیر تاویل کے اسطرح مترجم ہی کہ ایکمرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اسکو طلاق دی ایسی حالت مین کہ وہ حاملہ ہی پھر کہا کہ مین نے اسکو جماع نہین کیا تو امام نے فرمایا کہ اسکو رجعت کا اختیار ہی اور اسی طرح اگر وہ طلاق سے پہلے جنی ہو تو یہی حکم ہی - لانہا لو ولدت بعدہ تنقضی العدۃ بالولادۃ فلا تتصور الرجعۃ - کیونکہ اگر بعد طلاق کے جنی ہو تو بچہ پیدا ہونے سے عدت گذر گئی پھر رجعت متصور نہین ہی ف پھر یہ سب اس صورت مین کہ وطی سے انکار ہو مگر ولادت یا حمل سے شرع اسکو ثابت کرے حتی کہ عورت کا مدخولہ ہونا ضرور ہوجاوے - فان خلا بہا واغلق بابا او ارخی سترا وقال لم اجامعہا ثم طلقہا لم یملک الرجعۃ - اور اگر شوہر نے عورت کے ساتھ خلوت کی یعنی اکیلے مین بیٹھا جہان کوئی مانع نہین ہی اور دروازہ بند کیا یا پردہ چھوڑ لیا اور کہا کہ مین نے اسکو جماع نہین کیا پھر اسکو طلاق دی تو اس سے رجعت نہین کرسکتا ف کیونکہ غیر مدخولہ بعد طلاق کے بدون عدت کے بائنہ ہوجاتی ہی تو رجعت نہین کرسکتا - لان تاکد الملک بالوطی - کیونکہ ملک نکاح (جسمین رجعت ہو وہ) متاکد چاہیے اور متاکد ہونا وطی کے ساتھ ہوتا ہی - وقد اقر بعدمہ - حالانکہ وہ وطی نہونے کا اقرار کرچکا ف اور حمل و بچہ نہین جس سے اسکی تکذیب ہو فیصدق فی حق نفسہ - تو وہ اپنی ذات کے حق مین سچا رکھا جائیگا ف اور عورت کے حق مین اسکا قول موثر نہوگا تو اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ - والرجعۃ حقہ - رجعت کرنا مرد کا حق تھا ف تو اسکے اقرار کے موافق رجعت کا حق نہین رہا - ولم یصر مکذبا شرعا - اور شرع کیطرف سے وہ جھوٹا بھی نہین ٹھہرا ف جیسے حمل و بچہ کی صورت مین شرع نے اسکو جھوٹا کردیا تھا پس یہان وہ اپنے اقرار مین سچا اپنے حق تک رہا - بخلاف المہر - بخلاف مہر کے ف کہ وہ عورت کا حق ہی تو عورت کو خلوت صحیحہ کی صورت مین مہر پورا ملتا ہی حالانکہ اگر وہ وطی نکرنے مین سچا ٹھہرے تو نصف ہی مہر مسمی یا متعہ واجبہ ملیگا تو عورت کے حق مین اسکا اقرار موثر نہوگا - لان تاکد المہر المسمی یبتنی علی تسلیم المبدل لا علی القبض - کیونکہ مہر مسمی کا متقرر ہوجانا اس بات پر مبنی ہی کہ جس چیز کا بدل یہ مہر ہی وہ سپرد کیجاوے نہ قبضہ کرنے پر ف یعنی جو مہر ٹھہرا وہ نفع بضع کا بدل ہی اور بضع اسکا مبدل ہی تو جب عورت نے خلوت صحیحہ مین جہان کوئی روک نہین ہی بضع سپرد کی تو اسکا حق بدل یعنے مہر مین محکم قائم ہوگیا خواہ شوہر اس بضع پر قبضہ کرے یا نکرے لہذا اس مسئلہ مین خلوت صحیحہ مین عورت کی مبدل سپرد کرنے سے اسکو بدل مہر کا پورا استحقاق ہوگیا - رہا جب مرد نے اقرار کیا کہ مین نے وطی نہین کی اور شرعا اسکی تکذیب بحمل و فرزند نہین ہی تو اسکا اقرار اسپر حجت ہی وہ رجعت نہین کرسکتا - بخلاف الفصل الاول - برخلاف پہلی صورت کے ف جسمین حمل ہی یا بچہ ہوا تو شرعا نسب ثابت پس اسکو وطی سے انکار کرنا شرع نے جھوٹ بتلایا تو وطی ثابت ہوگئی تو رجعت کرسکتا ہی اور اسکا اقرار اسپر بھی حجت نہین رہا جبکہ قطعا باطل ہوگیا - اور یہان شرع نے اسکو نہین جھٹلایا تو اپنے اقرار پر رجعت نہین کرسکتا - فان راجعہا - پھر اگر اس سے رجعت کرلی - معناہ بعد ما خلا بہا وقال لم اجامعہا یعنی خلوت صحیحہ کے بعد یہ کہکر کہ مین نے اسکو جماع نہین کیا ف رجعت کرلی حالانکہ اسکے اقرار کے موافق غیر مدخولہ طلاق سے بائنہ ہوچکی اس سے رجعت نہین کرسکتا تھا تو یہ رجعت ابھی موقوف ہی یعنے اسکے اقرار کے موافق ظاہر حکم یہ کہ صحیح نہین ہی مگر اس نظر سے کہ درحقیقت کیا واقعہ ہوا ہی ابھی انتظار کیا جاوے اگر یہ ہوا کہ اسنے خلاف اپنے اقرار کے رجعت کرلی - ثم جاءت بولد لاقل

من ستتین یوم - پھر اس عورت کے دو برس سے ایک روز کم پر بچہ ہوا ف یعنی دو برس تک کے اندر جنی کہ ایک روز کم تک
بچہ ہوا - صحت تلک الرجعۃ - تو وہ رجعت صحیح ہو گئی ف جو اسکے اقراری قول عدم جماع پر نہیں صحیح تھی - کیونکہ اب اسکو شرع نے
جھٹلا دیا - لانہ ثبت النسب منہ - کیونکہ اس بچہ کا نسب اسی مرد سے ثبوت ہو گیا ف اسواسطے جسوقت وہ کہتا تھا کہ مین نے وطی
نہین کی اسوقت عورت کو اس سے حمل خفیف موجود تھا - اذہی لم تقر بانقضاء العدۃ - کیونکہ عورت نے اپنی عدت گذر جانے
اقرار نہین کیا - والولد یبقی فی البطن ہذہ المدۃ - اور بچہ دو برس تک پیٹ مین رہتا ہی ف اور پیدا ہونا دو برس سے کم
مین ہوا ہی - فانزل واطیا قبل الطلاق دون مابعدہ - تو بالضرور وہ طلاق سے پہلے ہی وطی کرنے والا رکھا جائیگا نہ بعد
طلاق کے ف اور دوسرے شوہر سے سابقہ نہین ہوا کیونکہ اسی نے رجعت کر لی ہی - رہا یہ احتمال کہ شاید بعد طلاق کے وطی کی ہو اور
یہ بچہ چھ مہینہ یا نو مہینہ یا کچھ زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو جواب یہ کہ ایسا احتمال باطل ہی - لان علی اعتبار الثانی تزول الملک
بنفس الطلاق لعدم الوطی قبلہ فیحرم الوطی والمسلم لایفعل الحرام - کیونکہ اس دوسرے احتمال پر طلاق دیتے ہی ملک نکاح
مٹ جائیگی کیونکہ طلاق سے پہلے وہ مدخولہ ہوئی نہین تو پھر یہ وطی حرام ٹھہریگی اور حرام وطی کرنا مسلمان کا کام نہین ہی ف تو
یہ احتمال ہی باطل ہی بس یہی رہا کہ اسنے طلاق سے پہلے وطی کر لی تھی اور بچہ دو برس تک پیٹ مین رہا مگر طلاق سے دو برس مین
ایک روز کم تک طلاق سے ایک روز پہلے وطی ہو کر حمل رہا تھا جو دو برس پر پیدا ہوا - فان قال لہا اذا ولدت فانت طالق
فولدت - اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو جنی تو تو طالقہ ہی پھر وہ جنی ف اور موافق شرط کے طالقہ ہو گئی بس عدت بیٹھی
اور عدت گذر جانے کا اقرار نکیا - ثم اتت بولد آخر - پھر وہ دوسرا بچہ جنی - فہی رجعۃ - تو یہ رجعت ہی - معناہ من بطن آخر
اسکے معنی یہ ہین کہ دوسرا بچہ دوسرے پیٹ سے جنی - وہو ان یکون بعد ستۃ اشہر وان کان اکثر من ستتین اذا لم
تقر بانقضاء العدۃ - اور دوسرا پیٹ یہ ہی کہ اول بچہ کی ولادت سے دوسرا بچہ چھ مہینہ سے اوپر ہوا ہو اگرچہ دو برس سے زیادہ
کے بعد ہو بشرطیکہ عورت نے عدت گذر جانے کا اقرار نکیا ہو - لانہ وقع الطلاق علیہا بالولد الاول ووجبت العدۃ - اسکی
وجہ یہ ہی کہ عورت پر اول بچہ کی وجہ سے طلاق واقع ہوئی اور عدت واجب ہوئی ف مگر مدت ہو گئی کہ عورت نے عدت گذر جانے
کا اقرار نکیا اسی وجہ سے کہ اسکو حمل رہا - فیکون الولد الثانی من علوق حادث منہ فی العدۃ - تو دوسرا بچہ عدت کے
اندر شوہر سے حمل جدید ہونے سے پیدا ہوا ہی ف اور عدت کے بعد حرام وطی سے نہین - لانہا لم تقر بانقضاء العدۃ کیونکہ
عورت نے انقضاے عدت کا اقرار نہین کیا - فیصیر مراجعا - تو شوہر اس وطی سے مراجعت کرنے والا ہو گیا ف کیونکہ یہ فعل ہمارے
جمہور کے نزدیک مراجعت ہی - وان قال کلما ولدت ولدا فانت طالق - اور اگر کہا کہ ہر بار کہ تو کوئی بچہ جنی تو تو طالقہ ہی
فولدت ثلثۃ اولاد فی بطون مختلفۃ - پھر تین بچہ الگ الگ پیٹ سے جنی - فالولد الاول طلاق - والولد الثانی رجعۃ -
تو پہلا بچہ طلاق ہی اور دوسرا بچہ رجعت ہی ف یعنی اول کا پیدا ہونا پہلی طلاق ہی اور دوسرے بچہ کا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق
اور وقوع طلاق لاحق ہی - وکذا الثالث - اور یہی حال تیسرے بچہ کا ہی ف کہ اسکا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق اور وقوع
طلاق ثالث ہی - لانہا اذا جاءت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدۃ - کیونکہ جب عورت کے پہلا بچہ ہوا تو ایک
ایک طلاق واقع ہو کر وہ عدت بیٹھی - وبالثانی صار مراجعا لما بینا انہ یجعل العلوق بوطی حادث فی العدۃ ووقع
الطلاق الثانی لولادۃ الولد الثانی لان الیمین معقودۃ بکلمۃ کلما ووجبت العدۃ - اور دوسرے بچہ کے حمل کے
ساتھ وہ رجعت کرنے والا ہو گیا کیونکہ ہم کہہ چکے کہ اسکا حمل ایسے وطی سے ٹھہریگا جو عدت کے اندر واقع ہوئی اور دوسرے بچہ کے پیدا ہونے
پر دوسری طلاق پڑیگی کیونکہ قسم تو ہر بار کے لفظ سے معقود ہی اور عدت واجب ہوئی - وبالولد الثالث صار مراجعا
لما ذکرنا - اور تیسرے بچہ کے حمل کے ساتھ مین وہ مراجعت کرنے والا ہوا بوجہ مذکورہ بالا - وتقع الطلقۃ الثالثۃ بولادۃ الثالث

اور تیسرے بچہ کے پیدا ہونے پر تیسری طلاق واقع ہوگی۔ ووجبت العدۃ بالاقراء لانہا حامل من ذوات الحیض حین
وقوع الطلاق۔ اور عدت بشمار حیضوں کے واجب ہوئی کیونکہ یہ عورت حاملہ حیض والیوں میں سے ہے جسوقت کہ طلاق واقع ہوئی
ف۔ پھر مسئلہ کا سلسلہ لکھا کہ۔ والمطلقۃ الرجعیۃ۔ اور مطلقہ رجعیہ ف۔ یعنی جو عورت کہ طلاق رجعی کی عدت میں ہے وہ۔ تتشوف
وتتزین۔ اپنے آپ کو آراستہ و مزین کرے ف۔ یعنی مستحب ہے کہ اپنے شوہر کے واسطے بناؤ سنگار کرے تاکہ وہ رجعت کرلے۔ لانہا
حلال للزوج اذ النکاح قائم بینہما۔ کیونکہ وہ اپنے شوہر کے واسطے حلال ہے اسلیے کہ نکاح دونوں میں قائم ہے۔ ثم الرجعۃ مستحبۃ و
التزین حامل علیہا فیکون مشروعا۔ پھر رجعت کرنا یعنی طلاق سے باز رہنا امر مستحب ہے اور عورت کا سنگار اسپر آمادہ کرنے والا
ہوجاتا ہے تو سنگار بھی مشروع ہوا۔ ویستحب لزوجہا ان لایدخل علیہا حتی یؤذنہا او یسمعہا خفق نعلیہ۔ اور شوہر کو یہ مستحب
ہے کہ عورت پاس اچانک نہ چلا جاوے یہانتک کہ اسکو آگاہ کردے یعنی پکار دے یا اسکو اپنی جوتیوں کی آواز سنادے ف
یا کھنکار دے۔ معناہ اذا لم یکن من قصدہ المراجعۃ۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ شوہر کو یہ حکم اسوقت ہے کہ اسکا رجعت کرنے کا قصد نہو
لانہا ربما تکون متجردۃ فیقع بصرہ علی موضع یصیر بہ مراجعا ثم یطلقہا فتطول علیہا العدۃ۔ کیونکہ وہ بسا اوقات ننگی
ہوجاتی ہے تو شاید اسکی نظر ایسے بدن پر پڑے جس سے وہ رجعت کرنے والا ہوجاوے پھر وہ اسکو طلاق دیگا تو عورت پر زمانہ عدت
بڑھ جائیگا ف۔ یا یوں کہو اسکو طلاق دینی تو ضرور منظور ہے پھر شاید ظاہری زینت پر دلی خواہش سے منضبط نہ رہے اور جماع
کرلے تو رجعت ہوجائیگی پھر اپنا قصد پورا کریگا اور اسکو طلاق دیگا تو عدت بڑھ جائیگی اور جامع صغیر میں ہے کہ۔ ولیس لہ ان
یسافر بہا حتی یشہد علی رجعتہا۔ اور شوہر کو روا نہیں ہے کہ عورت کو سفر میں لیجاوے یہانتک کہ اسکے ساتھ رجعت کرنے پر گواہ کرلے
وقال زفر لہ ذلک لقیام النکاح ولہذا لہ ان یغشاہا عندنا۔ اور زفر رح نے کہا کہ اسکو سفر میں لیجانے کا اختیار ہے کیونکہ
نکاح قائم ہے اسی واسطے ہمارے نزدیک شوہر کو جائز ہے کہ عورت کو وطی کرے۔ ولنا قولہ تعالی ولا تخرجوہن من بیوتہن
الآیۃ۔ اور ہماری حجت قولہ تعالی ولا تخرجوہن الخ ہے یعنی تم مطلقہ رجعیہ کو انکے مسکن سے مت نکالو۔ ولان تراخی عمل المبطل
لحاجتہ الی المراجعۃ فاذا لم یراجعہا حتی انقضت العدۃ ظہر انہ لا حاجۃ فتبین ان المبطل عمل عملہ من وقت وجودہ۔
اور اس دلیل سے کہ طلاق کا اثر انقطاع ہونا مراجعت کی ضرورت سے دیر میں ہوتا ہے اور جب اسنے مراجعت نکی یہانتک کہ عدت
گذر گئی تو کھل گیا کہ اسکو مراجعت کی ضرورت ہی نہیں تھی تو یہ ظاہر ہوگیا کہ طلاق نے اپنا عمل اسی وقت سے کیا جسوقت سے طلاق
کا وجود ہوا ہے۔ ولہذا تحتسب الاقراء من العدۃ۔ اور اسی جہت سے جو حیض آچکے ہیں یہ سب عدت میں محسوب ہوجاتے ہیں
ف۔ اور اگر رجعت کرلیتا تو پھر جب طلاق دیتا اسوقت سے تین حیض شمار ہوتے۔ فلم یملک الزوج الاخراج۔ تو شوہر کو باہر
لیجانے کا اختیار نہیں ہوا۔ الا ان یشہد علی رجعتہا فتبطل العدۃ ویتقرر ملک الزوج۔ مگر آنکہ شوہر اس سے رجعت کرنے پر
گواہ کردے تو عدت مٹجاوے اور شوہر کی ملک نکاح مضبوط ہوجاوے۔ وقولہ حتی یشہد علی رجعتہا معناہ الاستحباب علی ما
قدمناہ۔ اور یہ جو امام محمد نے فرمایا کہ اسکی رجعت پر گواہ کرے تو معنی یہ کہ گواہ کرلینا مستحب ہے چنانچہ ہم بیان کرچکے ہیں ف
اور واجب تو صرف رجعت ہے اگرچہ گواہ نکرے۔ والطلاق الرجعی لایحرم الوطی۔ اور رجعی طلاق کچھ وطی کرنا حرام نہیں کرتی ہے
وقال الشافعی یحرمہ۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ حرام کرتی ہے۔ لان الزوجیۃ زائلۃ لوجود القاطع وہو الطلاق۔ کیونکہ زوجیت
جاتی رہی بوجہ قاطع پائے جانے کے اور وہ طلاق ہے ف۔ کیونکہ طلاق تو نکاح قطع کرنے والی چیز ہے۔ ولنا انہا قائمۃ حتی یملک
مراجعتہا من غیر رضاہا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زوجیت قائم ہے حتی کہ شوہر بدون رضامندی عورت کے مراجعت کرسکتا ہے ف
پس اگر باقی نہوتی تو عورت کی رضامندی ضرور ہوتی جیسے ابتدائے نکاح میں شرط ہے۔ لان حق الرجعۃ ثبت نظرا للزوج لیمکنہ
التدارک عند اعتراض الندم۔ اسواسطے کہ رجعت کا حق تو شوہر کے لحاظ سے ثابت ہوا تاکہ ندامت طاری ہونے کیوقت شوہر کو

طلاق دینے کا تدارک ممکن ہو ف۔ اور کسی آیت یا حدیث مین عورت کی رضامندی مشروط نہین ہوئی بلکہ صحاح کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما مین حضرت کو یہی حکم فرمایا کہ اپنے پسر کو حکم دے کہ اسکو رجعت کرے۔ وہذا المعنی یوجب استبدادہ بہ۔ اور یہ معنی موجب ہین کہ شوہر اس کام مین مستقل و منفرد ہو ف۔ کچھ عورت کے راضی ہونے کی ضرورت نہین ہے۔ وذلک ینبئ عن بکونہ استدامۃ لا انشاء۔ اور شوہر کا خود مستقل ہونا آگاہ کرتا ہے کہ رجعت کے معنی برابر نکاح کو باقی رکھنا ہے نہ از سر نو پیدا کرنا۔ اذ الدلیل ینافیہ۔ کیونکہ دلیل مذکور اسکی منافی ہے ف۔ کیونکہ از سر نو پیدا کرنا بدون عورت کی رضامندی کے ممکن نہین اور دلیل نصوص مفید ہے کہ عورت کی رضامندی کچھ ضرور نہین ہے تو معلوم ہوا کہ رجعت یعنی از سر نو نکاح پیدا کرنا نہین ہے بلکہ یعنی نکاح کو برابر قائم رکھنا تو ضرور نکاح ابھی باقی ہے۔ اور طلاق اگرچہ قاطع ہے مگر ابھی نہین۔ والقاطع اخر عملہ الی مدۃ۔ قاطع نے اپنا اثر ایک مدت یعنی ختم عدت تک تاخیر کر دیا۔ اجماعا۔ بالاجماع۔ او نظرا لہ علی ما تقدم۔ یا بنظر حق شوہر کے بنابر مذکورہ بالا ف۔ یعنی ہمارا تمھارا اجماع ہے کہ طلاق دیتے ہی انقطاع مطلقاً نہین ہوا اور نہ تمھارے نزدیک عدت کے اندر قول سے رجعت کرنا جائز ہے اگرچہ عورت راضی نہو تو ابھی انقطاع نہین ہوا ہے یا ہم کہتے ہین کہ قاطع کا عمل بنظر حق شوہر کے موخر کر دیا گیا ہے یہانتک کہ عدت گذر جاوے

فصل فیما تحل بہ المطلقۃ

فصل ایسے امور کے بیان مین جن سے مطلقہ حلال ہو جاتی ہے۔ واذا کان الطلاق بائنا دون الثلث۔ اور جب تین سے کم طلاق بائن ہو۔ فلہ ان تزوجہا فی العدۃ وبعد انقضائہا۔ تو شوہر کو اختیار ہے کہ اس عورت سے عدت کے اندر اور بعد عدت کے نکاح کرلے ف۔ واضح ہو کہ مرد کے واسطے سوائے محرمات ابدی مان بہن وغیرہ کے جن عورتون سے نکاح حلال ہے جب کسی عورت سے نکاح کرے تو اسپر تین طلاقون کا مالک ہے اگر ایکبارگی یا متفرق سب طلاقین ایک نکاح یا دو تین نکاح مین دیدے تو یہ عورت اسپر بغیر حلالہ کے جائز نہین ہے پس تین سے کم بائنہ ہونے کی اول صورت یہ کہ اسکو ایک یا دو طلاق بائنہ دیدین یا طلاق بکنایہ دیدی اور تین طلاقون کی نیت نہین ہے یا عورت کو خلع دیدیا پھر رجعی مین تو مرد خود رجعت کرسکتا تھا اور بائنہ مین نکاح کی ضرورت ہے وہ برضامندی عورت ہے تو بعد عدت کے ظاہر ہے اور عدت کے اندر بھی مضائقہ نہین کیونکہ کسی دوسرے مرد کے نطفہ کا شبہہ نہین ہے پس عدت وبعد عدت جائز ہے۔ لان حل المحلیۃ باق۔ کیونکہ نکاح کے واسطے یہ محل حلال باقی ہے۔ لان زوالہ معلق بالطلقۃ الثالثۃ۔ کیونکہ حلت زائل ہونا تیسری طلاق پر معلق ہے ف۔ لقولہ تعالی فان طلقہا فلا تحل لہ چنانچہ آیا ہے۔ فینعدم قبلہ۔ تو تیسری طلاق سے پہلے حلت زائل نہین ہے۔ ومنع الغیر فی العدۃ لاشتباہ النسب ولا اشتباہ فی اطلاقہ۔ اور دوسرے شوہر کے واسطے عدت مین نکاح منع ہونا بوجہ نطفہ کے مشتبہ ہونے کے ہے اور اسی شوہر کو مطلقاً عدت وبعد عدت جائز ہونے مین کوئی اشتباہ نہین ف۔ کیونکہ اگر وہ حاملہ ہوئی تو بھی اسی کا نطفہ ہے۔ وان کان الطلاق ثلثا فی الحرۃ او ثنتین فی الامۃ لم تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ نکاحا صحیحا ویدخل بہا ثم یطلقہا او یموت عنہا۔ اور اگر اسنے آزادہ عورت کو (خواہ مدخولہ ہو یا نہو) تین طلاقین پوری کردین یا باندی مین دو طلاقین پوری کین تو اب اس شوہر کو حلال نہین رہی یہانتک کہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح کرے اور وہ اسکے ساتھ دخول بھی کرلے پھر اسکو طلاق دیدے یا اسکو چھوڑ کر مرجاوے ف۔ تب اگر چاہے تو اول شوہر سے بعد عدت کے نکاح کرلے۔ پس حلالہ مین شرط یہ کہ دوسرے شوہر کا نکاح صحیح ہو حتی کہ اگر فاسد طریقہ کا نکاح کیا تو حلالہ نہوگا اور شرط یہ کہ دوسرا شوہر بعد نکاح صحیح کے دخول کرے تب تین طلاقون کی جہالت مٹجاوے۔ پھر وہ طلاق دے یا مرے اور عدت گزرے تب اول شوہر سے نکاح حلال ہے۔ اور مدخولہ وغیر مدخولہ مین کچھ فرق نہین ہے۔ والاصل فیہ قولہ تعالی فان طلقہا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ۔ اور اصل اس مسئلہ مین قولہ تعالی فان طلقہا الخ ہے یعنی پھر بعد طلاق دوبارہ کے اگر تیسری طلاق دے تو عورت اس شوہر کو حلال نہین بعد تیسری طلاق کے یہانتک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے ف۔ نکاح یعنی جماع اور دوسرا شوہر جبھی ہوگا کہ اس سے صحیح عقد کرے تو معنی یہ ہوئے کہ دوسرے شوہر سے بعد عقد صحیح کے

جماع کرے - اور اگر نکاح بمعنی عقد صحیح ہو تو معنی کریہ حدیث سے معلوم ہوا چنانچہ آتا ہے - پھر تین طلاقین آزادہ عورت مین ہین یعنی پوری
طلاقین - **والثنتان فی حق الامة کالثلث فی حق الحرة** - اور باندی کے حق مین دو طلاقین دینا جیسے آزادہ کو تین
طلاقین دینا ف - کیونکہ باندی کے حق مین پوری طلاقین یہی ہین - **لان الرق منصف لحل المحلیة علی ما عرف** کیونکہ
رقیق ہونا محل حلال ہونے کو نصف کرتا ہے جیسا کہ اصول مین معلوم ہوا ہے ف - **فقال تعالیٰ فان اتین بفاحشة فعلیهن نصف**
ما علی المحصنات من العذاب - تو جب انکے واسطے عذاب نصف ہو تو نعمت بھی نصف ہے - **ثم الغایة نکاح الزوج مطلقا** -
پھر انتہا حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح مطلقا ہے - **والزوجیة المطلقة انما تثبت بنکاح صحیح** - اور مطلق زوجیت جبھی
ثابت ہوگی کہ نکاح صحیح واقع ہو ف - لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب اس سے دوسرا شوہر نکاح صحیح کر چکے تو یہ عورت شوہر اول کے لیے
حلال ہو جاوے حالانکہ تمنے دخول کی شرط لگائی جواب یہ کہ دلالۃ النص تو صرف نکاح مطلق ہے - **وشرط الدخول ثبت باشارة**
النص - اور دخول کی شرط نص کے اشارہ سے ثبوت ہوئی - **وهو ان یحمل النکاح علی الوطی حملا للکلام علی الافادة**
دون الاعادة - اور طریقہ اشارہ یہ ہے کہ نکاح بمعنی وطی لیا جاوے تا کہ کلام افادہ پر محمول ہو نہ اعادہ پر - **اذ العقد استفید**
باطلاق اسم الزوج - کیونکہ عقد تو شوہر دوم کے اطلاق سے سمجھا گیا ف - پس اگر نکاح کے معنی عقد ہون تو یہ معنی ہوئے
کہ حتی تنکح زوجا غیرہ یہانتک کہ عقد کرے وہ عورت ایسے شخص سے جسکے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے اور یہ کلام کا اعادہ ہوا بخلاف اسکے
جب بمعنی وطی ہو تو یہ معنی ہوئے کہ یہانتک کہ وطی کرے یہ عورت دوسرے شوہر سے جسکے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے - اور یہی معنی عمدہ
ہین - پھر اس طور پر فرمایا کہ وطی کرنا عورت کی طرف منسوب ہوا حالانکہ مرد وطی کرنے والا ہوتا ہے لیکن اسمین شک نہین کہ وطی دونو
کا فعل ہے - **او یزاد علی النص بالحدیث المشهور** - یا وطی کی شرط ہمنے حدیث مشہور سے بڑھائی - **وهو قوله علیه السلام**
اور حدیث مشہور یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ - **لا تحل للاول حتی تذوق عسیلة الآخر** - کہ عورت مطلقہ ثلثہ پہلے
شوہر پر حلال نہوگی جب تک کہ دوسرے کا کچھ مزہ نہ چکھے - **روی بروایات** - یہ حدیث متعدد روایات سے مروی ہے ف -
اور صحابہ و تابعین مین مشہور ہے - تو ہمکو یقین کا مرتبہ پہونچا کہ بے شک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی معنی ارشاد فرمائے ہین تو
ہمنے ان کے ساتھ مین قید وطی کی اس حدیث سے بڑھائی - اور حدیث صحاح الستہ وغیرہ مین مروی ہے - **ولا خلاف**
لاحد فیه - اور اس بات مین کسی کو خلاف بھی نہین ف - تو اہل علم کا اجماع بھی ہو گیا - **سوی سعید بن المسیب رحمه الله**
سوائے سعید بن المسیب رحمۃ اللہ تعالیٰ کے ف - جو اکابر تابعین مین سے ہین چنانچہ سعید بن منصور نے اپنی سنن مین
حضرت سعید بن المسیب سے روایت کی کہ ابن المسیب نے فرمایا کہ لوگ فرماتے ہین کہ مطلقہ ثلثہ پہلے شوہر کو حلال نہوگی
یہانتک کہ دوسرا اسکو جماع کرے اور مین تو یہی کہتا ہون کہ جب دوسرے شوہر نے اس سے نکاح صحیح کر لیا تو وہ اول کے
واسطے حلال ہو گئی - **وقوله غیر معتبر** - اور سعید بن المسیب کا یہ قول کچھ معتبر نہین ہے - **حتی لو قضی به قاض لا ینفذ** -
حتی کہ اگر کسی قاضی نے اس قول کے موافق حکم کیا تو نہین نافذ ہوگا ف - اور اگر کسی مفتی نے ایسا فتوی دیا تو اسپر اللہ تعالیٰ و ملائکہ
و تمام لوگون کی لعنت ہے الخلاصہ فتح - اور منھ کالا کر کے تعزیر دیا جاوے الفتح وغیرہ - ابن المنذر رح نے کہا کہ کسی کو جائز نہین کہ
سعید بن المسیب کا قول لے اور مین نہین جانتا کہ علمائے سلف و خلف مین سے کسی کا یہ قول ہو - قتادہ مین ہے کہ سعید رح نے اپنے
اس قول سے رجوع کیا - مترجم کہتا ہے کہ سعید بن المسیب سے اس قول کا ثبوت چاہیے اور ایسی شاذ روایت پر انکی طرف ایسا صریح مخالف
قول منسوب کرنا میرے نزدیک نہین جائز ہے اور اظہر یہ کہ کسی راوی کی سمجھ مین نہین آیا اور شاید آپکا مطلب یہ ہو کہ جماع فارغ شرط نہین بلکہ
دخول یعنی دخول کافی ہے اور یہ اسواسطے کہ اسپر سلف کا اجماع اور آیت کا اشارہ اور حدیث صریح منصوص ہے پس جب یہ احتمال نہین کہ انکو حدیث
و اجماع نہین پہونچا تو ضرور انھون نے ہرگز حدیث سے مخالفت نہین کی اور حدیث متعدد روایات و طرق سے مشہور ہے اور مین متفرد نے

فوائد کو جمع کرتا ہون کہ رفاعہ قرظی یعنی یہود قریظہ مین سے جو مسلمان ہوئے تھے انھین رفاعہ قرظی نے اپنی جورو تمیمہ کو طلاق دیدی پھر اسنے عبد الرحمن بن زبیر قرظی سے نکاح کیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہا کہ عبد الرحمن کے پاس کچھ نہین مگر میرے اس کپڑے کا کونا یعنی وہ عنین ہے تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم مسکرائے اور عبد الرحمن بن زبیر نے کہا کہ یا رسول اللہ مین اسکو چمڑے کیطرح رانبتا ہون واللہ یہ جھوٹی ہے اپنی سرکشی سے چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اور عبد الرحمن کے ساتھ عبد الرحمن کے دو لڑکے دوسری بی بی سے تھے آنحضرت صلعم نے اس عورت سے فرمایا کہ تو چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اسنے کہا کہ ہان تو آپ نے فرمایا کہ نہین یہانتک کہ وہ تجھ سے تیرا شہد چکھے اور تو اسکا شہد چکھے اور فرمایا کہ عبد الرحمن یہ تیرے لڑکے ہین اسنے عرض کیا کہ جی ہان پس عورت سے فرمایا کہ تو جو بکتی ہے وہ بکتی ہے یہ دونون تو عبد الرحمن سے ایسے مشابہ ہین جیسے کوا کوے سے - پھر چند روز بعد وہ آئی اور عرض کیا کہ مجھسے دوسرے شوہر نے مساس کر لیا اب مین اول شوہر پاس جاؤن آپ نے فرمایا کہ تو اول مرتبہ جھوٹ بولی اب مین تیرا یہ کلام تصدیق نہین کرونگا پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات فرمائی تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنا حال عرض کیا پس آپ نے فرمایا کہ اری مین اسوقت حاضر تھا جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے تجھسے ارشاد فرمایا ہے پھر جب ابوبکر رضی اللہ عنہ نے انتقال فرمایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنی داستان بیان کی - حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اری تجھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر رضی اللہ عنہ کا ارشاد کافی نہوا کہ تو اپنا فریب میرے یہان لائی ہے خبردار اگر اب کبھی تو نے یہ معاملہ پیش کیا تو تیرا اسر پتھرون سے کچلونگا - ف ع - صحاح الستہ مین صرف اول مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین آنے تک روایت ہے اور باقی روایت غیر صحاح ہے - اور اسمین افادہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کا مقصود مثل نکاح کے دائمی ہوتا ہے نہ آنکہ صرف جانورون کی جفتی کیطرح حلالہ کرے ہان اگر دوسرے شوہر کو خود ضرورت ہو کہ اس عورت کو طلاق دیدے تو مضائقہ نہین بشرطیکہ اسکی مدخولہ ہوگئی ہو والشرط **الایلاج دون الانزال لانہ کمال ومبالغۃ فیہ والکمال قید زائد** - اور شرط حلت یہ کہ حشفہ کا اندر داخل کرنا پایا جاوے اور انزال شرط نہین ہے کیونکہ انزال ہونا دخول مین پوری وکامل وطی ہے اور کامل ہونا زائد قید ہے ف - اور یہ زیادتی کسی نص سے ثبوت نہین ہوئی بلکہ نص مین تجھ تیرا شہد چکھے - مذکور ہے - یہ صریح ہے کہ کامل ہونا ضرور نہین بلکہ کچھ ہوا اور وہ داخل کرنے سے متحقق ہو جائیگا اور حضرت حسن بصری وانکے بعض شاگردون نے انزال شرط کیا اور شاید سعید بن المسیب رح نے اسی کی تردید کی کہ بعضے لوگ جماع یعنی معروف طور پر مجامعت مع انزال شرط کرتے ہین اور مین تو فقط نکاح یعنی دخول شرط کہتا ہون - واللہ تعالیٰ اعلم - م - اسی سے یہ مسئلہ نکلا کہ - **والصبی المراہق فی التحلیل کالبالغ** - اور بالغ ہونے کے قریب جو لڑکا ہو وہ تحلیل کر دینے مین بالغ کیطرح ہے - **لوجود الدخول فی نکاح صحیح وہو شرط بالنص** - کیونکہ نکاح صحیح کے ساتھ دخول کرنا پایا گیا اور یہی نص حدیث سے شرط ہے ف - بلکہ مراہق کو لذت بھی حاصل ہوتی ہے تو مزہ چکھنے کے معنی بھی متحقق ہو گئے حتی کہ جس بچہ کو شہوت نہین اسکا دخول نہین کافی ہے - **ومالک یخالفنا فیہ والحجۃ علیہ ما بیناہ** - اور مراہق کے مسئلہ مین امام مالک رح ہماری مخالفت کرتے ہین اور انپر حجت وہی دلیل ہے جو ہم بیان کر چکے ف - کہ دخول بنکاح صحیح مشروط نص پایا گیا - **وفسرہ فی الجامع الصغیر وقال غلام لم یبلغ الحلم ومثلہ یجامع جامع امرأۃ وجب علیہا الغسل واحلہا علی الزوج الاول** - اور مراہق کی تفسیر امام محمد نے جامع صغیر مین اسطرح بیان کی کہ لڑکا جو بلوغ کو نہین پہونچا حالانکہ ایسا لڑکا جماع کر سکتا ہے اسنے کسی عورت یعنی بالغہ کو جماع کیا تو عورت پر غسل واجب ہوگا اور اسنے اس عورت کو پہلے شوہر پر حلال کر دیا - **ومعنی ہذا الکلام** - اور معنی اس قول کے کہ (جماع کر سکتا ہے) **ان یتحرک آلتہ ویشتہی** - یہ کہ اسکا عضو تناسل کھڑا ہوتا اور خواہش کرتا ہو - **وانما وجب الغسل علیہا لالتقاء الختانین وہو سبب لنزول مائہا** - اور عورت ہی پر اس جہت سے غسل واجب ہوا کہ دونون ختان مل گئے اور یہی عورت کی منی اترنے کا سبب ہے **والحاجۃ الی الایجاب فی حقہا** - اور واجب کرنے کی حاجت صرف عورت کے حق مین ہے ف - کیونکہ بالغہ پر احکام فرض ہوتے ہین -

اما الغسل علی الصبی وان کان یؤمر بہ تخلقا۔ رہا عقل مذکور پر غسل واجب نہیں اگرچہ اسکو نہانے کا حکم دیا جائیگا
تاکہ عادت پڑی رہے۔ ف۔ پھر مذکور ہو چکا کہ اگر زوجہ کسی کی باندی ہو اور اسکو دو طلاقیں دیں تو حلالہ کے بغیر حرام ہے۔ ووطی
المولی ایاہا لا یحلہا۔ اور باندی کو اگر اسکے مالک نے وطی کر لیا تو اس سے وہ اپنے طلاق دہندہ شوہر پر حلال نہو گی۔ لان الغایۃ
نکاح الزوج۔ کیونکہ انتہاے حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح ہے ف۔ اور مولی تو مالک ہے شوہر نہیں ہے پس قولہ تعالے
حتی تنکح زوجا غیرہ۔ مولی پر صادق نہیں بلکہ دوسرے شوہر سے نکاح شرط ہے۔ واذا تزوجہا بشرط التحلیل فالنکاح مکروہ
اور اگر کسی عورت کو اس شرط پر نکاح میں لیا کہ اسکو اول شوہر پر حلالہ کر دے تو یہ مکروہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لعن اللہ
المحلل والمحلل لہ۔ کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالے لعنت کرے حلالہ کرنے والے کو اور جسکے لیے حلالہ
کیا گیا ف۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اور مخفی نہیں کہ اس حدیث کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ غیر کی مطلقہ ثلثہ سے
کوئی نکاح نکرے کیونکہ جو نکاح کریگا ضرور وہ محلل ہو جائیگا جب دخول کرے تو یہ معنی بالاجماع مقصود نہیں ہیں اور دوسری صورت
یہ جو مسئلہ کتاب ہے۔ وہذا ہو محملہ۔ اور یہی اس حدیث کا محمل ہے ف۔ یعنی حدیث محمول ہے کہ اول شوہر پر حلال کرنے کی
شرط پر نکاح کرے حالانکہ نکاح تو عفت ومداومت کے لیے ہوتا ہے اور خالی اسواسطے کہ جفتی کھا کر چھوڑ دے تو جانوروں کی خسیس
خصلت سے مشابہ مکروہ ہے لیکن نکاح چونکہ لغو شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا ہے لہذا نکاح ہو گیا۔ اور شرط باطل ہو گئی اور اسے
چھوڑنا لازم نہیں ہے۔ فان طلقہا بعد وطیہا حلت للاول۔ پھر اگر اسنے بعد وطی کے اس عورت کو طلاق دیدی تو اول
شوہر کے واسطے حلال ہو جائیگی۔ لوجود الدخول فی نکاح صحیح اذ النکاح لا یبطل بالشرط۔ کیونکہ دخول کرنا صحیح نکاح میں
پایا گیا کیونکہ فاسد شرطوں سے نکاح نہیں فاسد ہوتا ہے ف۔ بلکہ شرط تحلیل تو اسکے ارادہ کی راہ سے حرام ہے۔ وعن ابی یوسف
انہ یفسد النکاح لانہ فی معنی الموقت فیہ ولا یحلہا علی الاول لفسادہ۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ نکاح فاسد
ہو گا کیونکہ یہ نکاح موقت کے معنی میں ہے اور وہ پہلے شوہر پر بھی حلال نہو گی کیونکہ نکاح فاسد ہوا ہے۔ وعن محمد انہ یصح النکاح
لما بینا۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ نکاح تو صحیح ہو جائیگا بوجہ اسکے جو بیان ہو چکی ہے یعنے شرط فاسد لگانے سے وہ فاسد نہوا
ولا یحلہا علی الاول لانہ استعجل ما اخرہ الشرع فیجازی بمنع مقصودہ کما فی قتل المورث۔ ولیکن ایسے نکاح
وطی سے وہ شوہر اول کے واسطے حلال نہو گی کیونکہ شوہر اول کے واسطے جس چیز کو شرع نے تاخیر سے کیا تھا اسکو اسنے جلدی کر لیا
تو اسکے سزا میں اپنی مراد سے روک دیا گیا جیسے مورث کے قتل میں ہے ف۔ توضیح یہ کہ شرع نے یہ حکم دیا تھا کہ جب دوسرا شوہر
اسکو طلاق دے تب اسکے ساتھ شوہر اول نکاح کرے لیکن اسنے یہ جلدی کی کہ دوسرے کے ساتھ اسی شرط پر نکاح کیا کہ وہ فقط
تحلیل کر دے یعنی ایک بار وطی کر کے طلاق دے پس اسکی سزا یہ کہ اپنی مراد کو نہ پہنچے اور محروم کیا جاوے جیسے وارث نے مورث
کو قتل کیا تو شرع میں حکم ہے کہ قاتل میراث سے محروم ہو کیونکہ اگر مورث خود مرتا تو یہ وارث ہوتا مگر اسنے جلدی کر کے اسکو قتل کیا
تاکہ جلدی میراث ملجاوے پس محروم رکھا گیا۔ اور یہ اشارہ ہے کہ وارث قاتل کے محروم کرنے میں یہ مصلحت صریح ہے کہ مالدار مورث
قتل نکیا جاوے۔ واذا طلق الحرۃ تطلیقۃ او تطلیقتین وانقضت عدتہا۔ اور اگر آزادہ عورت کے شوہر نے اسکو
ایک یا دو طلاقیں دیں یعنی پوری تین نہیں دیں اور اسکی عدت گذر گئی ف۔ اور حلالہ کی ضرورت نہیں ہوئی چاہے اس سے
نکاح کرے مگر نکاح نہیں کیا۔ وتزوجت بزوج آخر۔ اور عورت نے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا ف۔ اور اسنے چند روز
بعد اپنی مصلحت سے اسکو طلاق دیدی اور عدت گذر گئی۔ ثم عادت الی الاول۔ پھر یہ عورت پہلے شوہر کے پاس آگئی ف
شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا حالانکہ اول مرتبہ کی ایک طلاق پہلے شوہر کی باقی رہی تھی تو کیا اب اسی ایک طلاق کا مالک ہوگا
یا جدید طور پر تین طلاق کا مالک ہو گا تو جواب دیا کہ۔ عادت بثلث تطلیقات ویہدم الزوج الثانی ما دون الثلث

کما یہدم الثلث - یہ عورت ابتداء اول شوہر کے پاس پورے تین طلاقون سے واپس آویگی اور دوسرا شوہر تین سے کم طلاقون کو بھی ہدم کردیگا جیسے وہ پوری طلاقون کو ہدم کردیتا ہو ف - حتی کہ اگر تین طلاقون کے بعد دوسرے شوہر کے نکاح مین جاکر پھر علیحدہ مطلقہ ہوکر اول شوہر کے نکاح مین آئی تو پھر شوہر اول ابہر تین طلاقون کا مالک ہوتا اسی طرح اگر تین سے کم دو تک طلاق دی ہون مگر وہ شوہر دوم کے نکاح مین گئی تو پھر اسکے جدائی کے جب شوہر اول کے پاس آئی تو نئے طور پر تین طلاقون کے ساتھ آئی حتی کہ اگر ایک یا دو طلاق دے تو رجعت کرسکتا ہو - وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - اور یہ حکم پوری طلاقون سے واپس آنے کا ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک ہو - وقال محمد لایہدم مادون الثلث - اور امام محمد نے کہا کہ دوسرا شوہر تین طلاق سے کم کو ہدم نہین کرتا ف - پس شوہر اول کی جو طلاق باقی ہو اسی کا مالک ہوگا یعنے اگر شوہر اول نے ایک طلاق دی تب دوسرے شوہر کے نکاح مین گئی یا دو دی ہون پھر جب شوہر اول کے نکاح مین آئی تو اول صورت مین دو طلاق کا مالک ہوگا اور دوسری صورت مین ایک طلاق کا - حتی کہ اگر کبھی اس عورت کو ایک طلاق دی تو یہ مغلظہ ثلثہ ہوجائیگی اور رجعت نہین کرسکتا اور حلالہ فرض ہوا - لانہ غایۃ للحرمۃ بالنص - دلیل امام محمد یہ ہو کہ دوسرا شوہر تو حرمت کی انتہا ہو بحکم نص قرآنی ف - کیونکہ قرآن مین فرمایا - فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ - یعنی یہ عورت بعد تین طلاقون کے اس شوہر کو حلال نہین رہی یہانتک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی حرام رہیگی اس حد تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو معلوم ہوا کہ دوسرا شوہر تو حرمت غلیظہ کی حد انتہا ہو بنص قرآنی - فیکون منہیا - تو دوسرا شوہر حرمت غلیظہ کا ختم کرنے والا ہوا ف - اور یہ جبھی ہوگا کہ پہلے حرمت غلیظہ ہو تب وہ انتہا ہوکر ختم کرے - ولا انہاء للحرمۃ قبل الثبوت - حرمت کو ختم کرنا حرمت غلیظہ موجود ہونے سے پہلے نہین ہوسکتا ف - اور مسئلہ مین صرف ایک یا دو طلاق ہین تینون طلاقین نہین ہین تو دوسرا شوہر کیونکر ختم کرنے والا ہوگا - بلکہ یہ عورت اپنے پہلے شوہر پر بغیر دوسرے شوہر کے حلال ہو تو دوسرا شوہر کس حرمت غلیظہ کو ختم کرنے والا ہوگا بلکہ جیسے وہ شوہر اول پر حلال تھی ویسی حلال رہی - ولہما قولہ علیہ السلام لعن اللہ المحلل والمحلل لہ - اور شیخین کی دلیل قول حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالی نے حلالہ کرنے والے پر اور جسکے لیے حلالہ کیا گیا ہو لعنت فرمائی - سماہ محللا وہو المثبت للحل - اس حدیث مین دوسرے شوہر کو حلال کرنے والا کہا گیا اور حلال کرنے والا وہ ہو جو حلت کو ثابت کرے ف - تو دوسرا شوہر نئی حلت کو ثابت کرتا ہو یعنی نہین محلل اسوقت کہا جب حرمت غلیظہ ہوکر حلال ہوا تھا اور جبکہ شوہر اول نے تین طلاقین نہین دین تو اس صورت مین وہ محلل نہین ہوا پس دلیل امام محمد قوی ہو واللہ تعالی اعلم - م - پھر واضح ہو کہ جب حلالہ دوسرے شوہر کرنے سے ہوگا اور یہ عورت کا کام ہو تو اگر عورت حلالہ ہوجانے کی خبر دے تو کیا قبول کرنا جائز ہی یا کہ نہین جائز ہی تو فرمایا - واذا طلقہا ثلثا فقالت قد انقضت عدتی وتزوجت ودخل بی الزوج وطلقنی وانقضت عدتی والمدۃ تحتمل ذلک - اور اگر مرد نے اپنی عورت آزادہ کو تین طلاقین دین پھر کچھ مدت کے بعد اسنے کہا کہ میری عدت گزر گئی میں نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا تھا اور اسنے میرے ساتھ دخول کیا پھر مجھے طلاق دیدی اور میری عدت گزر گئی اور حال یہ کہ جو مدت بیان کرتی ہو یہ مدت ایسی ہو کہ ان سب باتون کو محتمل ہو - جاز للزوج ان یصدقہا اذا کان فی غالب ظنہ انہا صادقۃ - تو شوہر اول کو جائز ہو کہ عورت کے بیان کی تصدیق کرلے بشرطیکہ شوہر کے غالب گمان مین یہ عورت سچی معلوم ہوتی ہو ف - یعنی اسکے دل مین یہ جمی کہ اسنے سچ کہا ہو - لانہا معاملۃ او امر دینی لتعلق الحل بہ - ایسی تصدیق جائز ہونے کی دلیل یہ ہو کہ یہ بات جو عورت نے بیان کی دو حال سے خالی نہین یا تو دنیاوی معاملہ یاہمی نکاح کا ہو یا امر دینی ہو کیونکہ حلالہ کے ساتھ حلت متعلق ہو - وقول الواحد فیہما مقبول - اور ایک مسلمان کا قول معاملہ دنیاوی وامر دینی دونون مین قبول ہوتا ہو ف - تو اس معاملہ مین جو جاہو قرار دو بہرحال اس عورت مسلمہ کا قول قبول ہوگا - وہ غیرہ

مستنکر اذا کانت المدۃ محتملۃ - اور جب مدت امنی گذری ہو کہ یہ باتین ہو سکتی ہین تو عورت کا کہنا قابل رد اور انکار نہین ہی ف - بخلاف اسکے جب مثلا ایک مہینہ کے اندر یہ سب باتین بیان کرے تو قول مردود و مستنکر ہے - و اختلفوا فی ادنی ہذہ المدۃ و سنبینہا فی باب العدۃ - اور فقہا نے اس مدت کی کمتر مقدار مین اختلاف کیا ہی اور ہم اسکو باب العدۃ مین انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے ف - اور واضح ہو کہ اگر عورت کتابیہ ہو اور ایسا بیان کرے تو دلیل مقتضی ہی کہ اسکا قول لحوق نہ منظور ہو کیونکہ اگرچہ عورت اسکی معتقد نہین مگر شوہر قبول نہین کر سکتا -

باب الایلاء

یہ باب ایلاء کے بیان مین ہی - واضح ہو کہ ایلاء قسم کھانا کہ منکوحہ جورو سے قربت نکرونگا پس اگر چار ماہ سے کم ہو تو ایلاء لغوی ہی اور اس سے بحث نہین ہی اور اگر چار ماہ یا زیادہ یا مطلق ہو تو بھی ہماری بحث فقہ مین صورت احکام ہی لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اپنی ازواج مطہرات سے ایک ماہ ایلاء کیا تھا وہ واقعی ایلاء فقہی نہین تھا جیسا کہ بعضے لوگ گمان کرتے ہین فافہم اور اس سے ایلاء کی تعریف معلوم ہو گئی - اور چارون اماموں کے نزدیک بدون قسم و تعلیق کے ایلاء نہین ہوتا اور بعضے علماء کے نزدیک اگر چار ماہ تک زوجہ سے وطی نکرے تو ایلاء ہی اور یہ شاذ و مخالف اجماع ہی ذکرہ العینی - واذا قال الرجل لامرأتہ واللہ لا اقربک - اگر شوہر نے اپنی جورو سے کہا کہ واللہ مین تجھسے قربت نکرونگا ف یعنی وطی نکرونگا - او قال واللہ لا اقربک اربعۃ اشہر یا کہا کہ واللہ تجھسے چار ماہ تک قربت نکرونگا - فہو مول - تو یہ شخص ایلاء کرنے والا ہو جائیگا لقولہ تعالے للذین یؤلون من نسائہم تربص اربعۃ اشہر الآیۃ - کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا للذین یؤلون الخ یعنے جو لوگ کہ اپنی عورتون سے ایلاء کرتے ہین انکے لیے چار ماہ کا انتظار ہی آخر تک ف - خلاصہ یہ کہ چار ماہ کے اندر اگر رجوع یعنی جماع کر لیا تو اللہ تعالی غفور رحیم ہی اور اگر عزم طلاق کیا تو اللہ تعالے کو معلوم ہی - فان وطیہا فی الاربعۃ الاشہر حنث فی یمینہ و لزمتہ الکفارۃ - پھر اگر چار ماہ مین عورت کو وطی کر لیا تو قسم مین حانث ہوا اور اسپر کفارہ لازم آیا - لان الکفارۃ موجب الحنث - کیونکہ حانث ہونے پر کفارہ لازم ہوتا ہی - و سقط الایلاء - اور ایلاء ساقط ہو گیا - لان الیمین یرتفع بالحنث - کیونکہ قسم بوجہ حانث ہو جانے کے ساقط ہو جاتی ہی ف - اور یہ چارون اماموں کا قول ہی - وان لم یقربہا حتی مضت اربعۃ اشہر بانت منہ بتطلیقۃ - اور اگر اس عورت سے قربت نہین کی حتی کہ چار ماہ گذر گئے تو وہ اس سے ایک طلاق کے ساتھ بائنہ ہو گئی ف - کچھ حکم قاضی کی ضرورت نہین ہی - وقال الشافعی تبین بتفریق القاضی - اور شافعی رح نے کہا کہ قاضی کے جدا کرنے سے جدا ہوگی - لانہ مانع حقہا فی الجماع فینوب القاضی منابہ فی التسریح کما فی الجب والعنۃ - کیونکہ مرد اس عورت کے حق جماع کا مانع ہی تو اسکا چھٹکارا کرنے مین قاضی بجاے اس مرد کے قائم ہوگا جیسے مجبوب ہونے اور عنین ہونے مین ہی ف - کہ جب مرد اپنی عورت سے جماع نہین کر سکتا تو قاضی اس مرد کی درخواست پر ایک سال کی مہلت دے پھر جب نہ کر سکے تو عورت کی رضامندی پر اسکو مرد سے بائنہ کر دے اسی طرح جب عمداً وطی کرنے سے منکر ہوا تو قاضی جدا کریگا - ولنا انہ ظلمہا بمنع حقہا - اور ہماری دلیل یہ کہ مرد نے عورت کو اسکا حق وطی روک کر ظلم کیا - فجازاہ الشرع بزوال نعمۃ النکاح عند مضی المدۃ - پس شرع نے مرد کو بدلا دیا کہ مدت چار ماہ گذرنے پر نعمت نکاح زائل ہو جائیگی وہو الماثور عن عثمان و علی و عبادلۃ الثلاثۃ و زید بن ثابت رضوان اللہ علیہم اجمعین و کفی بہم قدوۃ - اور یہی قول حضرت عثمان و علی و عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن عباس و عبد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اجمعین سے منقول ہی اور ان بزرگون کا پیشوا ہونا ہمکو کافی ہی ف - عبد الرزاق نے روایت کی کہ حضرت علی و ابن مسعود و ابن عباس

کہتے تھے کہ جب چار ماہ گذر جاوے تو یہ ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی احق ہے۔ رواہ عبدالرزاق عن معمر عن قتادہ - یہ اسناد صحیح ہے اور قتادہ کا مرسل کرنا متصل ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو معاویہ عن الاعمش عن سعید بن جبیر عن ابن عباس و ابن عمر قالا الخ یعنی ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت سے ایلاء کیا پھر رجوع نکیا یعنی وطی نکی حتی کہ چار ماہ گذر گئے تو یہ ایک بائنہ طلاق ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن بخاری نے ابن عمرؓ سے نقل کیا کہ اسوقت توقف کیا جاوے یعنی اسپر لازم کیا جاوے کہ رجوع کرے یا طلاق بائنہ دے اور ابن ابی شیبہ نے جیسا ابن عباس و ابن عمر سے روایت کیا یہی قول محمد بن الحنفیہ و شعبی و نخعی و مسروق و حسن بصری و محمد بن سیرین و قبیصہ بن ذویب و سالم بن عبداللہ و ابو سلمہ بن عبدالرحمن سے روایت کیا۔ اور عبدالرزاق نے کہا کہ حدثنا معمر عن عطاء الخراسانی عن ابی سلمہ بن عبدالرحمن ان عثمان بن عفان و زید بن ثابت الخ یعنے عثمان و زید بن ثابت کہتے کہ جب ایلاء میں چار ماہ گذر گئے تو ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی احق ہے۔ اس اسناد میں عطاء الخراسانی کے حفظ میں کچھ کلام ہے وہ دور ہو گیا کہ ابو سلمہ کا خود یہی مذہب ہے لیکن بخاری رح نے حضرت عثمان و علی و ابن عمر وغیرہم سے توقف روایت کیا اور موطا میں جعفر صادق عن محمد الباقر عن علی رضی اللہ عنہ توقف مروی ہے لیکن اسمیں انقطاع ہے کیونکہ محمد باقر نے حضرت حسین کو نہیں پایا تو حضرت علیؓ کو بدرجہ اولی نہیں پایا پس جو روایات کہ متصل اسناد سے صحیح ہیں وہ ارجح ہیں اور بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ صرف عثمان و علی و ابن عمر سے دونوں طرح کی روایات ہیں اور بر تقدیر یکہ طلاق بائنہ ہو تو اب وطی کرنا حرام ہے اور بر تقدیر یکہ توقف ہو تو اب بھی وطی کرلے پس ہمنے تحریم کو ترجیح دی کیونکہ بدون فرج کے نکاح جدید سے حلت پیدا ہوتی ہے بخلاف اسکے کہ بدون نکاح کے وطی کرنے میں اگر حرام ہو تو مرتکب شناعت ہوگا لہذا یہی مختار ہوا کہ چار ماہ گذرنے پر طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔ ولانہ کان طلاقا فی الجاہلیۃ - اور اس دلیل سے کہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء کرنا طلاق تھا ف کبھی سال اور کبھی دو سال تک۔ فحکم الشرع بتاجیلہ الی انقضاء المدۃ - تو شرع نے اسکی حد اس مدت گذرنے تک مقرر کردی ف پس ایک مدت دراز مقرر کرنا اسکے غور و فکر کے واسطے کافی ہے پھر کسی مدت کی حاجت نہیں رہی - و رواہ الواحدی عن ابن عباس حکاہ عن ابن المسیب - فان کان حلف علی اربعۃ اشہر و قد سقطت الیمین - پس اگر چار ماہ پر قسم کھائی تھی تو قسم بھی اتر گئی - لانہا کانت موقتۃ بہ - کیونکہ قسم اسی مدت کے واسطے موقت تھی ف یعنی جب چار ماہ بغیر وطی کے گذرے تو زوجہ بائنہ ہوگئی اور قسم بھی اتر گئی بشرطیکہ اسی قدر ہو کہ واللہ تجھسے چار ماہ وطی نکرونگا کیونکہ اسنے قسم پوری کردی وان کان حلفا علی الابد - اور اگر اسنے ابدی قسم کھائی ہو مثلاً کہ واللہ تجھسے وطی نکرونگا - فالیمین باقیۃ - تو قسم باقی ہے - لانہا مطلقۃ - کیونکہ قسم تو مطلق ہے ف یوں ہی اگر کہا کہ واللہ تجھسے کبھی وطی نکرونگا - ولم یوجد الحنث لترتفع بہ - اور کبھی قسم توڑنا نہیں پایا گیا تاکہ قسم دور ہو جاتی ف کیونکہ اگر ایک بار بھی وطی کرتا تو قسم ٹوٹ جاتی - پس اسکا مقتضا یہ تھا کہ ہر چار ماہ گذرنے پر طلاق پڑا کرے - الا انہ لا یتکرر الطلاق قبل التزوج - لیکن بات یہ کہ نکاح میں لانے سے پہلے مکرر طلاق نہیں واقع ہوگی - لانہ لم یوجد منع الحق بعد البینونۃ - کیونکہ بعد بائنہ ہو جانے کے عورت کا حق روکنا نہیں پایا گیا کیونکہ بعد بائنہ ہو جانے کے اسنے نکاح جدید نہیں کیا - فان عاد فتزوجہا عاد الایلاء - اور اگر اسنے بعد بائنہ ہو جانے کے پھر اس عورت سے نکاح کرلیا تو ایلاء بھی پھر آیا ف حتی کہ یا تو اس عورت سے چار ماہ کے اندر وطی کرے یا چار ماہ گذرنے پر پھر بائنہ ہوگی - کیونکہ قسم تو مطلق ہے - فان وطیہا - پس اگر وطی کرلی ف تو خیر قسم ٹوٹ گئی اور کفارہ قسم لازم آیا - والا وقعت بمضی اربعۃ اشہر تطلیقۃ اخری - ورنہ اگر وطی نکی تو چار ماہ گذرنے پر دوسری طلاق واقع ہوگی - لان الیمین باقیۃ لاطلاقہا - تو قسم تو مطلق ہونے کی وجہ سے ابھی باقی ہے - وبالتزوج ثبت حقہا فیتحقق الظلم ویعتبر ابتداء ہذا الایلاء من وقت التزوج

اور نکاح کر لینے کی وجہ سے عورت کا حق ثبوت ہو گیا تو ظلم متحقق ہوگا اور اس ایلا کی ابتدا دوبارہ نکاح میں آنے کے وقت سے شروع
ہوگی - پھر جب دوبارہ بائنہ ہو گئی - **فان تزوجها ثالثا عاد الایلاء** - پھر اگر تیسری بار اس سے نکاح کیا تو ایلاء عود کریگا ف کیونکہ
قسم مطلق ہے - **ووقعت بمضی اربعۃ اشہر اخری ان لم یقربہا لما بیناہ** - اور چار مہینے گزرنے پر تیسری طلاق واقع ہوگی بشرطیکہ
چار مہینے کے اندر عورت سے قربت نکی ہو بدلیل مذکورہ بالا ف پھر تین طلاقوں کے بعد اس مرد کو یہ عورت حلال نہیں یہانتک کہ دوسرے
شوہر سے حلالہ کرنے کے بعد اسکے نکاح میں آوے - م - **فان تزوجها بعد زوج آخر لم یقع بذلک الایلاء طلاق** - پھر اگر
دوسرے شوہر کے بعد اس عورت سے نکاح کیا تو اس ایلاء کی وجہ سے کوئی طلاق واقع نہوگی - **لتقییدہ بطلاق ہذا الملک** - کیونکہ
یہ ایلاء صرف پہلی ملک کے ساتھ مقید تھا ف کیونکہ ایلاء تو بمنزلہ تعلیق طلاق کے ہے م **وہی فرع مسئلۃ التنجیز الخلافیۃ** - اور
یہ مسئلہ اختلافی تنجیزی مسئلہ کی فرع ہے ف - **وقد مر من قبل** - اور یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ف یعنی طلاق کی قسم کھانے کے بیان
میں گزرا کہ امام زفر کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوتی اور ہمارے نزدیک باطل ہو جاتی ہے مبسوط میں لکھا کہ جسنے اپنی عورت سے
ایلاء کیا کہ واللہ تجھسے قربت نکرونگا پھر اوسکو تین طلاقیں دیدیں تو ہمارے نزدیک ایلاء باطل ہو گیا اور زفر کے نزدیک نہیں باطل
ہوا اور اسیطرح اگر وہ اس ایلاء سے تین بار بائنہ ہوئی پھر دوسرے شوہر کے بعد اوس سے نکاح کیا تو بھی ہمارے نزدیک ایلاء مذکور
مٹ گیا ع - **والیمین باقیۃ** - اور قسم ابھی تک باقی ہے - **لانعدامہا وعدم الحنث** - کیونکہ قسم معلق ہے کسی ملک کے ساتھ مخصوص
نہیں اور حال یہ کہ ابھی تک اوسنے قسم نہیں توڑی ف تو برابر باقی رہیگی جبتک وطی سے اوسکو نہ توڑے م - **فان وطیہا
کفر عن یمینہ** - پھر اگر اس عورت سے وطی کرے تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے - **لوجود الحنث** - کیونکہ قسم توڑنا اب پایا گیا م -
فان حلف علی اقل من اربعۃ اشہر لم یکن مولیا - پھر اگر چار مہینے سے کم وطی نکرنے پر قسم کھائی تو ایلاء کرنے والا نہوگا
ف حتی کہ اگر کہے کہ واللہ میں تجھسے ایک دن کم چار ماہ وطی نکرونگا تو یہ ایلاء نہیں ہے بلکہ صرف قسم ہے حتی کہ اگر درمیان میں وطی
کی تو اسپر کفارۂ قسم لازم ہوگا اور اگر چار ماہ گذر گئے تو قسم میں سچا رہا اور عورت بھی بائنہ نہوگی کیونکہ یہ ایلاء نہ تھا - **لقول ابن عباس
لا ایلاء فیما دون اربعۃ اشہر** - کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ چار ماہ سے کم میں ایلاء نہیں ہوتا ہے ف یعنی
ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ابن عباس سے روایت کی اور یہی چاروں فقہا اور جمہور علما کا مذہب ہے م ت ع - **ولان الامتناع
عن قربانہا فی اکثر المدۃ بلا مانع ومثلہ لا یثبت حکم الطلاق فیہ** - اور اس دلیل سے کہ مدت کے زیادہ حصہ میں عورت
کی وطی سے باز رہنا بدون کسی مانع کے ہے اور ایسے باز رہنے میں طلاق کا حکم نہیں ثابت ہوتا ف یعنی مثلاً ایک یا دو ماہ قربت
نکرنے کی قسم کھائی تو باقی چار مہینہ کی مدت میں وہ بغیر کسی روک کے وطی کر سکتا ہے تو حکم طلاق نہوگا م - **ولو قال واللہ لا اقربک
شہرین وشہرین بعد ہذین الشہرین فہو مول** - اور اگر کہا کہ واللہ میں تجھسے قربت نکرونگا دو مہینہ اور بعد ان دو ماہ کے جو دو ماہ ہیں تو یہ شخص
ایلاء کرنے والا ہو گیا - **لانہ جمع بینہما بحرف الجمع** - کیونکہ اوسنے دونوں کو حرف جمع کے ساتھ جمع کر دیا ف یعنی دو مہینہ کو بحرف عطف
جمع کیا - **فصار کجمعہ بلفظ الجمع** - تو ایسا ہو گیا گویا اوسنے لفظ جمع کے ساتھ جمع کیا یعنی کہا کہ واللہ تجھسے دو مہینہ کے ساتھ اونکے بعد والی دو مہینہ ملا کر
وطی نہیں کرونگا م - **ولو مکث یوما** - اور اگر وہ ایک دن ٹھہرا ف یعنی پہلے کہا کہ واللہ میں تجھسے دو ماہ قربت نکرونگا پھر ایک دن خاموش رہا
ثم قال واللہ لا اقربک شہرین بعد الشہرین الاولین لم یکن مولیا - پھر کہا کہ واللہ میں تجھسے قربت نکرونگا دو مہینہ
جو بعد پہلے دونوں مہینوں کے ہیں تو وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا ف کیونکہ درمیان کا ایک روز چار ماہ سے کم ہو گیا - **لان الثانی
ایجاب مبتدأ** - کیونکہ دوسری قسم تو شروع سے ایجاب ہے ف یعنی پہلی قسم سے ملحق نہیں ہے - **وقد صار ممنوعا بعد الاولی
شہرین** - حالانکہ وہ پہلی قسم کے بعد دو مہینہ کی وطی سے ممنوع ہوا - **وبعد الثانیۃ اربعۃ اشہر الا یوما مکث فیہ** - اور دوسری
قسم کے بعد چار مہینہ سے ممنوع ہو گیا سوائے ایکدن کے جسمیں خاموش رہا تھا ف یعنی کل قسم ایکدن کم چار ماہ کی ہوئی

فلم تتکامل مدۃ المنع - تو انکی مدت پوری نہوئی ف - بلکہ یہ دو قسم ہوئیں کہ اگر اول کے دو ماہ یا دوسرے دو ماہ میں وطی کریگا تو کفارہ قسم لازم ہوگا اور اگر دونو مدتیں گذر گئیں تو بدون ایلاء و کفارہ کے قسم میں سچا رہا ۔م - ولو قال واللہ لا اقربک سنۃ الا یوما لم یکن مولیا - اور اگر کہا واللہ میں تجھسے قربت نہیں کرونگا ایک سال سوائے ایک روز کے تو وہ ایلاء کرنے والا نہوگا - خلافا لزفر وہو یصرف الاستثناء الی آخرہا اعتبارا بالاجارۃ فتمت مدۃ المنع - اسمین زفر کا اختلاف ہے وہ استثنا کو آخر سال کیطرف پھیرتے ہیں بقیاس اجارہ کے تو انکار کی مدت پوری ہوجاتی ہے ف - یعنی جیسے کرایہ کے معاملہ میں کسی نے ایک دن کم ایک سال کے واسطے کرایہ دیا تو وہ چیز برابر لگاتار اُسکے کرایہ میں رہیگی ایک سال تک لیکن سال کا آخری دن مستثنی ہوگا اسیطرح یہان برابر سال بھر وطی سے ممنوع ہوگا سوائے آخری روز کے پس ابتداسے دو بار چار چار ماہ کی مدت پوری ممنوع ہوئی پس ایلاء ہوگیا - ولنا ان المولی من لا یمکنہ القربان اربعۃ اشہر الا بشئی یلزمہ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا وہ شخص ہوتا ہے جو بدون اپنے اوپر کچھ لازم ہوئے اپنی عورت سے وطی نکر سکے ف - یعنی بغیر کفارہ قسم لازم ہونے وطی نکر سکے - ویمکنہ ہہنا لان المستثنی یوم منکر - اور یہان بے لازم ہوئے وطی کرسکتا ہے کیونکہ جو دن مستثنی کیا وہ کوئی دن نکرہ ہے ف - یعنی وہ ہر چار ماہ کے اندر جس ایک دن چاہے وطی کرلے تو کوئی مدت پوری نہوئی - بخلاف الاجارۃ لان الصرف الی الآخر لتصحیحہا فانہا لا تصح مع التنکیر - اور یہ قسم کا معاملہ عقد اجارہ کے برخلاف ہے قیاس نہیں ہوسکتا کیونکہ اجارہ میں آخری سال کیطرف پھیرنا اجارہ کو صحیح کرنے کے واسطے ہے کیونکہ اجارہ ایک نکرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح نہیں ہوسکتا - ولا کذلک الیمین - اور قسم کا یہ حال نہیں ہے ف - یعنی قسم ایک نکرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح ہوجاتی ہے - ولو قربہا فی یوم والباقی اربعۃ اشہر او اکثر صار مولیا - اور اگر عورت سے کسی دن قربت کرلی حالانکہ سال میں سے چار مہینہ یا زیادہ باقی ہیں تو ایلاء کرنے والا ہوجائیگا - لسقوط الاستثناء - کیونکہ استثنا ساقط ہوگیا ف - یعنی اب جو ایام باقی ہیں انمین قربت نہیں کرسکتا کیونکہ استثناء کا دن پہلے گذر گیا - ولو قال وہو بالبصرۃ واللہ لا ادخل الکوفۃ وامراتہ بہا لم یکن مولیا - اور اگر ایسی حالت میں کہ وہ بصرہ میں موجود ہے اُسنے کہا کہ واللہ میں کوفہ میں داخل نہونگا حالانکہ اُسکی زوجہ کوفہ میں ہے تو بھی وہ ایلاء کرنے والا نہوگا - لانہ یمکنہ القربان من غیر شئی یلزمہ بالاخراج من الکوفۃ - اسواسطے کہ وہ عورت سے قربت کرسکتا ہے بدون اسکے کہ اُسکے ذمہ کچھ کفارہ لازم آوے اسطرح کہ عورت کو کوفہ سے باہر نکال لے ف - یعنی اپنا وکیل یا نائب بھیجکر عورت کو کوفہ سے باہر لاسکتا ہے - قال ولو حلف بحج او بصوم او بصدقۃ او عتق او طلاق فہو مول - شیخ مصنف نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے حج یا روزہ یا صدقہ یا آزاد کرنے یا طلاق کی قسم کھائی تو وہ ایلاء کرنے والا ہوگیا ف - یعنی مثلاً اپنی ہندہ جورو سے کہا کہ اگر میں تجھسے قربت کرون تو مجھپر حج خانہ کعبہ لازم ہے یا ایک ماہ کے روزے لازم ہین یا دس درم صدقہ لازم ہے یا اپنا کلو غلام آزاد کرنا لازم ہے یا میری سلیمہ بی بی کو طلاق ہے تو یہ ایلاء ہوگیا - لتحقق المنع بالیمین وہو ذکر الشرط والجزاء - کیونکہ قربت سے باز رہنا بوجہ قسم کے متحقق ہوا اور قسم یہی شرط و جزا کا بیان ہے ف - یعنی اگر قربت کرون تو حج الخ - وہذہ الاجزیۃ مانعۃ لما فیہا من المشقۃ - اور یہ جزائیں جو اپنے اوپر لازم کیں اُسکو قربت سے مانع ہوئیں کیونکہ انمین سخت تکلیف اور مشقت ہوگی ف - حتی کہ اگر قربت کرے تو مثلاً حج کرجانا پڑے وعلی ہذا القیاس روزہ وغیرہ - وصورۃ الحلف بالعتق ان یعلق بقربانہا عتق عبدہ - اور آزاد کرنے کی قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ عورت کی قربت کے ساتھ اپنے غلام کا آزاد ہونا معلق کرے ف - یعنی کہے کہ اگر تجھسے قربت کرون تو میرا کلو غلام آزاد ہے - وفیہ خلاف ابی یوسف فانہ یقول یمکنہ البیع ثم القربان فلا یلزمہ شئی - اور اسمین ابو یوسف کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہین کہ چاہے غلام کو بیچ ڈالے پھر زوجہ سے قربت کرے تو اسکے ذمہ کچھ کفارہ لازم نہوگا ف - اور جب کچھ کفارہ لازم نہوا تو یہ ایلاء بھی نہوا - وہما یقولان البیع موہوم فلا یمنع

المانعیۃ فیہ - اور امام ابوحنیفہ اور محمد کہتے ہین کہ بیع کرنا امر موہوم ہی یعنے شاید نہو تو وہ قربت سے مانع ہونے سے نہ رکا -
ف - اور جب قربت سے مانع پایا گیا تو یہی ایلاء رہی - والحلف بالطلاق ان یعلق بقربانہا طلاقہا او طلاق ضرتہا
وکل ذلک مانع - اور طلاق کے ساتھ قسم کھانے کی یہ صورت ہی کہ اس زوجہ کی قربت کے ساتھ اسی کی طلاق یا اسکی سوت
کی طلاق معلق کرے اور ان دونوں باتون مین سے ہر ایک بات اُسکے ساتھ قربت کرنے سے روکنے والی ہی ف - مثلاً کہا کہ اگر
تجھسے قربت کرون تو تو طالقہ یا میری فلانہ بی بی طالقہ ہی تو بخوف طلاق اُس سے قربت نہین کرسکتا پس ایلاء ہو یا لہذا چار ماہ
کی مہلت ہی اگر اسنے قربت کرلی تو طالقہ ہوئی ورنہ بعد چار ماہ کے یہ عورت ایک طلاق سے بائنہ ہوجائیگی - وان آلی من المطلقۃ
الرجعیۃ کان مولیا وان آلی من البائنۃ لم یکن مولیا - اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلاء کیا جسکو رجعی طلاق دیچکا ہی
تو ایلاء کرنے والا ہوجائیگا اور اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلاء کیا جسکو طلاق بائنہ دی ہی تو ایلاء کرنے والا نہوگا - لان الزوجیۃ
قائمۃ فی الاولی دون الثانیۃ ومحل الایلاء من تکون من نسائنا بالنص - اسواسطے مطلقہ رجعیہ مین زوجہ ہونا
موجود ہی اور مطلقہ بائنہ مین نہین ہی اور حال یہ کہ ایلاء کا محل وہی عورتین ہوتی ہین جو ہماری زوجہ ہون بنص قرآنی ف - یعنی
قولہ تعالیٰ - للذین یؤلون من نسائہم الایہ - تو اسمین ہماری زوجہ ہونا صحیح ہی پس مطلقہ رجعیہ کے ساتھ عدت مین ایلاء
صحیح ہی - فلو انقضت العدۃ قبل انقضاء مدۃ الایلاء سقط الایلاء لفوات المحلیۃ - پھر اگر ایلاء کی مدت چار ماہ گذرنے
سے پہلے مطلقہ رجعیہ کی عدت گذر گئی تو ایلاء بھی ساقط ہوگیا کیونکہ وہ ایلاء کا محل نہین رہی ف - کیونکہ عدت گذرنے سے بائنہ
ہوگئی - ولو قال لاجنبیۃ واللہ لا اقربک - اور اگر کسی اجنبیہ یعنی غیر منکوحہ عورت سے کہا کہ واللہ مین تجھسے قربت نکرونگا
ف - یعنی غیر منکوحہ سے ایلاء کیا - او انت علی کظہر امی - یا اس اجنبیہ سے کہا کہ تو مجھپر مثل ظہر میری ماں کے ہی ف - یعنی
اجنبیہ سے ظہار کیا - ثم تزوجہا لم یکن مولیا ولا مظاہرا - پھر اس عورت کو نکاح مین لایا تو اس عورت سے ایلاء کرنے والا
نہوگا اور ظہار کرنے والا بھی نہوگا - لان الکلام فی مخرجہ وقع باطلا لانعدام المحلیۃ فلا ینقلب صحیحا بعد ذلک - کیونکہ جو
کلام بولا وہ اپنے نکلنے کے وقت لغو پڑگیا کیونکہ اسوقت اجنبیہ عورت کچھ ایلاء یا ظہار کا محل نہین تھی تو بعد اسکے یہ کلام پلٹ کر صحیح
نہوجائیگا ف - لیکن اسکے ذمہ قسم لازم ہوئی - وان قربہا کفر - اور اگر اُس عورت سے قربت کریگا تو قسم کا کفارہ دے
لتحقق الحنث اذ الیمین منعقدۃ فی حقہ - کیونکہ قسم توڑنا پایا گیا اسلئے کہ اس مرد کے حق مین قسم بندھ چلی تھی ف - حتی کہ وہ اس
عورت سے اگر زنا کرتا تو بھی قسم مین جھوٹا ہوتا - ومدۃ ایلاء الامۃ شہران - اور باندی زوجہ کے ساتھ ایلاء کی مدت دو ماہ ہی
ف - چنانچہ اگر اپنی باندی زوجہ سے ایلاء کیا تو بعد دو ماہ کے وہ بائنہ ہوجائیگی اگر رجوع نکرے - لان ہذہ مدۃ ضربت اجلا للبینونۃ
فتتنصف بالرق کمدۃ العدۃ - اسلیے کہ چار مہینہ کی مدت تو بائن ہونے کے واسطے میعاد لگائی گئی ہی پس وہ لونڈی ہونے
کی وجہ سے آدھی ہوجائیگی جیسے عدت کی مدت کا حال ہی ف - چنانچہ آزاد عورت سے باندی کی عدت آدھی ہی - وان کان المولی
مریضا لا یقدر علی الجماع او کانت مریضۃ او رتقاء او صغیرۃ لا تجامع او کانت بینہما مسافۃ لا یقدر ان یصل الیہا
فی مدۃ الایلاء ففیئہ ان یقول بلسانہ فئت الیہا فی مدۃ الایلاء - اور اگر ایلاء کرنے والا ایسا بیمار ہو کہ اس زوجہ سے
جماع نہین کرسکتا یا یہ عورت ہی ایسی بیمار ہو یا اسکو پیدائشی رتق ہو یا ہنوز ایسی چھوٹی ہو کہ اسکے ساتھ جماع نہین ہوسکتا یا مرد
اور عورت کے درمیان اتنی دوری ہو کہ چار مہینہ مین عورت تک نہین پہونچ سکتا ہی حالانکہ مرد نے چاہا کہ مین عورت کی طرف رجوع
کرون تو اسکے رجوع کا یہ طریقہ ہی کہ چار ماہ کے اندر اپنی زبان سے کہے کہ مین نے اس عورت کی طرف رجوع کیا - فان قال ذلک
سقط الایلاء - پھر اگر ایسے کہہ لیا تو ایلاء ہٹ گیا - وقال الشافعی رحمہ اللہ لا فیء الا بالجماع - اور امام شافعی نے کہا کہ رجوع کرنا
کسیطرح نہین ہوتا سوائے جماع کے ساتھ - والیہ ذہب الطحاوی - اور مشائخ حنفیہ مین سے طحاوی بھی اسی طرف گئے ہین

لانہ لو کان فیئا لکان حنثا- اس دلیل سے کہ اگر زبانی کہنا رجوع ہوتا تو یہ قسم توڑنا ہو جاتا ف- کیونکہ جب ایلاء مین عورت سے وطی کی تو کفارۂ قسم ہوتا ہے حالانکہ زبانی رجوع کرنے مین بالاتفاق کفارہ نہین ہے تو یہ رجوع بھی نہین ہے- شیخ ابن الہمام نے کہا ہی قول مختار ہے- ع- ولنا انہ اذاہ بذکر المنع فیکون ارضاؤہا بالوعد باللسان واذا ارتفع الظلم لا یجازی بالطلاق- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرد نے اپنی زوجہ کو انکار کہکر اذیت دی تھی تو زوجہ کو راضی کرنا زبان کے وعدہ کے ساتھ ہو جائیگا اور جب ظلم دور ہو گیا تو طلاق ہو جانے کی سزا اسکو نہ دیجائیگی ف- کیونکہ شوہر جب جماع سے عاجز ہے تو اسکا قصد عورت کو ضرر پہونچانے کا نہوا کیونکہ بیماری مین عورت کا حق جماع نہین ہوتا تو جیسے زبانی پریشان کیا ویسے ہی زبانی راضی کر لیا- ولو قدر علی الجماع فی المدۃ بطل ذلک الفیء وصار فیئہ بالجماع- ہان اگر زبانی رجوع کے بعد اسی چار مہینہ کے اندر وہ جماع کرنے پر قادر ہو گیا تو یہ زبانی رجوع کرنا ساقط ہو گیا اور اسکا رجوع کرنا جماع کے ساتھ ہو گیا- لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالخلف- اسواسطے کہ خلیفہ کے ذریعہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہو گیا ف- یعنی جماع اصل ہے اس سے عاجزی کے وقت زبانی رجوع کرنا اسکا خلیفہ کیا گیا تھا تاکہ چار ماہ گذر کر عورت طالقہ نہو جائے اور جب چار ماہ کے اندر وہ جماع پر قادر ہو گیا تو خلیفہ جاتا رہا اور حکم اصل جماع کا رہا- واذا قال لامرأتہ انت علی حرام سئل عن نیتہ فان قال اردت الکذب فہو کما قال- اور اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ تو مجھپر حرام ہے تو اسکی نیت دریافت کیجائے پس اگر اسنے کہا کہ مین نے جھوٹھ بولنے کا قصد کیا تھا تو ایسا ہی ہوگا جیسا وہ کہتا ہے- لانہ نوی حقیقۃ کلامہ وقیل لا یصدق فی القضاء لانہ یمین ظاہرا- کیونکہ اسنے اپنے کلام کے حقیقی معنے مراد لیے اور طحاوی وکرخی نے کہا کہ قاضی اسکے قول کی تصدیق نکریگا کیونکہ یہ ظاہر مین قسم ہے ف- اور قاضی پر ظاہر کی پابندی کرنا شرعا واجب ہے- وان قال اردت الطلاق فہی تطلیقۃ بائنۃ الا ان ینوی الثلث- اور اگر اسنے کہا کہ مین نے طلاق کی نیت کی تھی تو ایک بائنہ طلاق ہوگی مگر اسوقت کہ اسنے تین طلاقون کی نیت کی ہو ف- تو اسکی نیت کے موافق تین طلاقین ہو جائینگی وقد ذکرناہ فی الکنایات- اور ہم اسکو باب کنایات الطلاق مین ذکر کر چکے- وان قال اردت الظہار فہو ظہار- اور اگر اسنے کہا کہ مین نے ظہار کا قصد کیا تھا تو یہ ظہار ہوگا ف- اور ظہار یہ ہے کہ اپنی جورو کو یا اسکے کسی عضو کو جسکا نام بدن مین چھونا حرام ہے کسی ایسی عورت سے مانند ماں بہن بیٹی وغیرہ کے جو اسپر دائمی حرام ہے تشبیہ دے- وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف- اور اسکا ظہار ہو جانا امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ہے- وقال محمد لیس بظہار لانعدام التشبیہ بالمحرمۃ وہو الرکن فیہ- اور امام محمد نے کہا کہ یہ ظہار نہین ہے کیونکہ اسمین دائمی حرام عورت کے ساتھ تشبیہ ندارد ہے حالانکہ تشبیہ ہونا ظہار مین رکن ہے- ولہما انہ اطلق الحرمۃ وفی الظہار نوع حرمۃ والمطلق یحتمل المقید- اور ان دونون کی دلیل یہ ہے کہ اسنے مطلق حرام کہا اور ظہار مین بھی ایک طرحکی حرمت ہوتی ہے اور مطلق مین مقید کا احتمال ہوتا ہے ف- تو اسنے اپنی کلام سے ایسے معنی مراد لیے جنکا احتمال موجود ہے لہذا اسکے قول کی تصدیق ہوگی- وان قال اردت التحریم او لم ارد شیئا فہو یمین یصیر بہ مولیا- اور اگر اسنے کہا کہ مین نے اس عورت کو حرام کر لینا مراد لیا یا کہا کہ مین نے کچھ بھی مراد نہین لی تو یہ قسم ہے کہ اسکی وجہ سے ایلاء کرنیوالا ہو جائیگا ف- حتی کہ اگر زوجہ سے قربت کرے تو کفارہ دے اور اگر چار مہینہ بغیر قربت گذرین تو بائنہ ہو جائیگی کیونکہ اسطرح حرام کرنا قسم ہو گیا- لان الاصل فی تحریم الحلال انما ہو یمین عندنا وسنذکرہ فی الایمان انشاء اللہ- کیونکہ حلال کو حرام کر لینے مین اصل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ وہ قسم ہوجاتی ہے اور عنقریب اسکو ہم باب القسم مین انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے- ف- اور یہان اسنے اپنی حلال زوجہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تو قسم ہو کر ایلاء ہو گیا- ومن المشائخ من یصرف لفظۃ التحریم الی الطلاق من غیر نیۃ بحکم العرف واللہ اعلم بالصواب- اور مشائخ مین سے بعضے لوگ لفظ تحریم کو بدون نیت کے طلاق کیطرف پھیرتے ہین بوجہ رواج کے واللہ تعالی اعلم بالصواب ف- یعنی ہمارے زمانہ مین یہ عادت جاری ہے کہ جیسے اپنی

زوجہ کو اپنے اوپر حرام کیا اُسکی یہ مراد ہوتی ہے کہ تو طالقہ ہے یہی قول شیخ ابوجعفر اور ابوبکر اسکاف و ابوبکر بن سعید کا ہے فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں اور اگر کہا کہ ہر حلال مجھپر حرام ہے یا حلال اللہ مجھپر حرام ہے یا حلال المسلمین مجھپر حرام ہے تو بھی یہی حکم ہے اور ذخیرہ میں کہا کہ یہ بالاتفاق طلاق بائن ہے ع- اور خلاصہ میں کہا کہ یہی اشبہ ہے شیخ ابن الہمام نے کہا اشبہ یہ ہے کہ اگر اسکے ایک جورو ہو تو حکم کند ا اور اگر چار ہوں تو ہر ایک پر ایک طلاق ہوگی اور اگر کوئی نہو تو کفارۂ قسم لازم ہے- کما فی الفتاوے ۱۲ م

باب الخلع

یہ باب خلع کے بیان میں ہے- لغت میں خلع کے معنی الگ کرنا اور نکال ڈالنا جیسے قولہ تعالی- فاخلع نعلیک- یعنی اپنی جوتیاں اُتار دے اور شرع میں خلع کے یہ معنی کہ دور کرنا ملک نکاح کو بلفظ خلع- اسکا حاصل یہ کہ شوہر مال لیکر زوجہ سے ملک نکاح زائل کردے اور خلع کی شرط وہی ہے جو طلاق کی شرط ہے اور اسکا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک خلع کرنے سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور شوہر کیجانب سے خلع دینا قسم ہے تو قسم کا حکم لحاظ رکھا جائیگا اور زوجہ کی جانب سے معاوضہ ہے تو اُسکی جانب سے معاوضہ کا لحاظ رکھا جائیگا اور یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ دونوں طرف سے قسم ہے- واذا تشاق الزوجان وخافا ان لایقیما حدود اللہ فلا باس بان تفتدی نفسہا منہ بمال یخلعہا بہ- اور جب شوہر و زوجہ باہم جھگڑا کریں اور دونوں کو یہ خوف ہو کہ ہم اللہ تعالی کے مقرر کی ہوئی حد پر قائم نہ رہینگے تو مضائقہ نہیں ہے کہ عورت اپنی جان کو شوہر سے فدیہ کرے بذریعہ مال کے جسکے عوض شوہر اُسکو خلع دیدے ف- یعنی اگر دیکھیں کہ جو حقوق اللہ تعالے نے زوجہ کے ذمہ لازم کیے ہیں وہ اُنکو پورا نکریگی تو اُسکو مال کے عوض خلع لینے میں مضائقہ نہیں- لقولہ تعالے فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ- یعنی اللہ تعالی نے فرمایا کہ شوہر و زوجہ پر گناہ نہیں اس معاملہ میں جسکے ساتھ عورت نے اپنے آپ کو فدیہ کر لیا ف- یعنی شوہر کو یہ مال لینے میں اور زوجہ کو دینے میں گناہ نہیں اور مصنف کے کلام میں اشارہ ہے کہ عورت کو خلع لینا بہتر نہیں ہے اور ثوبان رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت نے اپنے شوہر سے طلاق مانگی بغیر کسی لاچاری کے تو اُسپر جنت کی خوشبو حرام ہے- رواہ الترمذی وقال حدیث حسن- ولیکن ضرورت کے وقت مضائقہ نہیں ہے چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ ثابت بن قیس کی زوجہ نے حاضر ہو کر حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ثابت بن قیس کے نیک برتاو اور خوبی دین میں کچھ عیب نہیں لگاتی ہوں ولیکن مجھے ایمان کے ساتھ نفاق رکھنا ناگوار ہے- اُسکی یہ مراد تھی کہ وہ ثابت بن قیس کی صورت سے نفرت کرتی تھی- پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تو اُسکو اسکا باغ پھیر دیگی اُسنے عرض کیا کہ جی ہاں پس آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا کہ تو اپنا باغ قبول کرلے اور اسکو طلاق دیدے- کما رواہ البخاری- اور اسی بارہ میں قرآن کی آیت نازل ہوئی ہے اور یہی پہلا خلع تھا جو اسلام میں واقع ہوا اور اس عورت کا نام جمیلہ بنت سہل تھا م ع- فاذا فعل ذلک وقع بالخلع تطلیقۃ بائنۃ ولزمہا المال- پھر جب ایسا کیا تو خلع کی وجہ سے عورت پر ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور عورت کے ذمہ مال واجب ہوگا- لقولہ علیہ السلام الخلع تطلیقۃ بائنۃ- کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خلع دینا ایک طلاق بائن دینا ہے ف- اس حدیث کو دارقطنی اور بیہقی نے ابن عباس سے روایت کیا اور اسکے اسناد میں ایک راوی ضعیف ہے اور بہتر دلیل حدیث ثابت بن قیس ہے کہ اسمیں آپ نے طلاق دینے کا حکم دیا اور فرمایا کہ اس عورت کی راہ چھوڑ دے اور عورت کو عدت کا حکم دیا تو یہ دلیل ہے کہ وہ طلاق بائنہ تھی ورنہ راہ نہ چھوٹتی- ولانہ یحتمل الطلاق حتی صار من الکنایات والواقع بالکنایات بائن الا ان ذکر المال اغنی عن النیۃ ہہنا- اور اس دلیل سے کہ خلع دینے میں طلاق کا احتمال موجود ہے یہانتک کہ وہ کنایہ کی طلاقوں میں سے ہوگیا ہے اور کنایہ کی لفظ سے جو طلاق

پڑتی ہے وہ بائنہ ہوتی ہے لیکن بیان مال ذکر کرنے کی وجہ سے نیت کی حاجت نہیں رہی ف۔ و خلع میں بدون نیت کے
طلاق بائن ہو گئی۔ ولانها لاتملك المال الا لتسلم لها نفسها وذلك بالبينونة۔ اور اس دلیل سے کہ عورت اپنے ذمہ
مال کر نہیں قبول کرتی مگر اسی واسطے کہ اُسکی جان اُسکے قابو میں ہو جائے اور ایسا جبھی ہوگا کہ وہ بائنہ ہو جاوے ف۔ اور
یہی قول حضرت عثمان و علی و ابن مسعود و ابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم کا اور حسن بصری و سعید ابن مسیب و عطا و شریح و عامر
و مجاہد و ابو سلمہ و ابراہیم نخعی و زہری و اوزاعی رحمہ اللہ و سفیان ثوری و مالک و شافعی کا قول ہے ترمذی رحمہ اللہ نے کہا کہ اکثر
صحابہ و تابعین و فقہا کے نزدیک خلع لینے والی عورت کی عدت مثل مطلقہ کے ہے اور یہی سفیان ثوری و اہل کوفہ کا مذہب ہے اور یہی
احمد و اسحاق کا قول ہے اور بعضے صحابہ وغیرہم کے نزدیک خلع والی کی عدت ایک حیض ہے اور اسحاق نے کہا کہ یہ مذہب بھی قوی ہے
وان كان النشوز من قبله يكره له ان ياخذ منها عوضا۔ اور اگر سرکشی شوہر کی جانب سے ہو تو شوہر کو مکروہ ہے کہ زوجہ سے عوض
لے ف۔ یعنی زوجہ سے مال لینا مکروہ ہے بلکہ یوں ہی طلاق دیدے۔ لقوله تعالے وان اردتم استبدال زوج مكان
زوج وآتيتم احدهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا۔ یعنی اللہ تعالے نے حکم دیا کہ اگر تم ایک زوجہ کی جگہ دوسری زوجہ بدلنا
چاہو حالانکہ تمنے ایک زوجہ کو ڈھیر بھر دیا ہے تو اُسمیں سے کچھ مت لو۔ ولانه اوحشها بالاستبدال فلا يزيد في وحشتها
باخذ المال۔ اور اس وجہ سے نہ لیوے کہ اُسنے زوجہ کو بدلنے کے ساتھ وحشت و پریشانی دلائی تو اُسکی پریشانی پر مال لیکر زیادتی
نکرے۔ وان كان النشوز منها كره له ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها۔ اور اگر سرکشی زوجہ کی طرف سے ہو تو طلاق المبسوط
کے موافق ہم شوہر کے واسطے مکروہ جانتے ہیں کہ زوجہ سے اُس سے زیادہ لے جو دیا ہے ف۔ یعنی مقدار مہر سے زیادہ نہ لے۔ وفي
رواية الجامع الصغير طاب الفضل ايضا لاطلاق ما تلونا بداءً۔ اور جامع صغیر کی روایت میں مہر سے بڑھتی لینا بھی جائز
ہے بدلیل اُس آیت کے جو ہم سابق میں تلاوت کر چکے ف۔ یعنی قولہ تعالے فلا جناح عليهما فيما افتدت به۔ کیونکہ اسمیں مطلقاً فدیہ
کی اجازت دی خواہ مہر سے کم ہو یا زیادہ ہو۔ ووجه الاخرى قوله عليه السلام في امراة ثابت بن قيس بن شماس
اما الزيادة فلا وقد كان النشوز منها۔ اور دوسری روایت یعنی روایت مبسوط کی وجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ثابت ابن
قیس کی عورت کے بارہ میں یہ فرمانا کہ اس سے زیادتی نہیں حالانکہ سرکشی عورت ہی کیطرف سے تھی اس حدیث کو ابو داؤد نے
مراسیل میں عطا سے مرسل روایت کیا اور دارقطنی نے ابو الزبیر سے مرسل روایت کیا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن
قیس کی زوجہ سے کہا کہ کیا تو اُسکو اُسکا باغ واپس کریگی تو اُسنے عرض کیا کہ جی ہاں اور اسپر زیادہ بھی تب آپ نے فرمایا کہ کچھ زیادتی
نہیں لیکن اُسکا باغ واپس دے۔ ہمارے نزدیک حدیث مرسل حجت ہوتی ہے اور ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کی جسکے آخر
میں مذکور ہے کہ آپنے ثابت ابن قیس کو فرمایا کہ اپنا باغ واپس لے اور زیادتی مت لے ورواہ احمد اور یہ مسئلہ علمائے صحابہ رضی اللہ
عنہم میں اختلافی تھا چنانچہ عبد الرزاق نے معمر سے اُسنے عبد اللہ ابن محمد ابن عقیل سے روایت کی کہ ربیع بنت معوذ بن عفراء نے مجھے
بیان کیا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہر ایسی چیز پر کہ جسکی میں مالک تھی خلع لیا پس یہ معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوا
تو آپ نے اسکی اجازت دی اور میرے شوہر کو فرمایا کہ اسکے سر کا موباف اور اس سے کم تک لے لے اور عبد الرزاق نے معمر سے اُسنے
لیث سے اُسنے حکم ابن عتیبہ سے اسنے حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ فرماتے تھے کہ جو دیا ہے اُس سے
زیادہ نہ لیوے اور یہی طاؤس کا قول ہے مترجم کے نزدیک توفیق یہ معلوم ہوتی ہے کہ شوہر کو مہر سے زیادتی پر خلع ٹھہرانا نہ چاہیے لیکن اگر
زیادتی پر قرارداد ہو کر طلاق دی تو زیادتی عورت کے ذمہ لازم ہوگی پھر مرد کو بہتر ہے کہ وہ زیادتی کو واپس کردے واللہ تعالے اعلم۔
ولو اخذ الزيادة جاز في القضاء۔ اور اگر شوہر نے مہر سے زیادہ لے لیا تو قاضی کے حکم میں جائز ہے ف۔ کیونکہ جب مرد نے
اس کل مال پر اُسکو طلاق دی ہے تو عورت کے ذمہ سب لازم ہوا تو لا محالہ قاضی یہی حکم دیگا۔ وكذلك اذا اخذ والنشوز منه۔

اور اسی طرح جس حالت مین شوہر کی طرف سے سرکشی ہو تو بھی حکم قضا مین اُسکو زیادتی لینا جائز ہی - لان مقتضی ما تلوناہ شیئان
الجواز حکما والاباحة وقد ترک العمل فی حق الاباحة لمعارض فبقی معمولا فی الباقی - اسواسطے کہ جو آیت ہمنے تلاوت
کی وہ دو باتون کو مقتضی ہی ایک تو حکما جائز ہونا اور دوسرے مباح ہونا اور حال یہ ہی کہ معارضہ کی وجہ سے اباحت کے حق مین
عمل چھوڑا گیا تو باقی کے حق مین آیت پر عمل رہا ف - اسکی توضیح یہ ہی کہ قولہ تعالے فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ - اس سے
نکلتا ہی کہ زیادتی لینا حکم قضا مین جائز ہی اور گناہ نہونے سے یہ نکلتا ہی کہ وہ اللہ تعالے کے نزدیک بھی مباح ہی لیکن دوسری
آیت قولہ تعالی فلا تاخذوا منہ شیئا سے یہ نکلتا ہی کہ لینا نہین جائز ہی تو پہلے حکم سے معارضہ ہوا مگر صرف دیانت کی راہ سے ناجائز
نکلنا تو حکم قاضی کی راہ سے جائز باقی رہا - وان طلقہا علی مال فقبلت وقع الطلاق ولزمہا المال - اور اگر شوہر نے
اُسکو مال پر طلاق دی پس اُسنے قبول کر لی تو طلاق پڑ گئی اور عورت کے ذمہ مال لازم ہوا ف - مثلاً کہا کہ تجھکو بعوض ہزار درم
کے یا ہزار درم پر طلاق ہی پس زوجہ نے کہا کہ مین نے قبول کی تو واقع ہو جائیگی اور مال لازم ہوگا - لان الزوج یستبد بالطلاق
تنجیزا او تعلیقا وقد علقہ بقبولہا - کیونکہ شوہر کو فی الحال طلاق یا معلق طلاق دینے کا مستقل اختیار ہی اور یہان اُسنے
طلاق کو عورت کے قبول پر معلق کیا ہی ف - لیکن اس طلاق مین عورت کے ذمہ مال لازم آتا ہی لہذا اُسکا قبول کرنا شرط ہی پس
اگر قبول کرے تو طلاق واقع اور مال لازم ہی - والمراة تملک التزام المال لولایتہا علی نفسہا - اور عورت کو اپنے ذمہ
مال لازم کر لینے کا اختیار حاصل ہی کیونکہ وہ اپنے نفس پر مختار ہی - وملک النکاح مما یجوز الاعتیاض عنہ وان لم یکن مالا
کالقصاص - اور ملک نکاح ایسی چیز ہی کہ اُسکا عوض لینا جائز ہی اگرچہ وہ مال نہو جیسے قصاص ف - کہ قصاص اگرچہ مال
نہین ہی مگر جب کسی پر حق قصاص ثابت ہوا تو جائز ہی کہ قصاص چھوڑ کر اُسکے عوض مال دیدے جبکہ قاتل منظور کر لے
اسیطرح اگر یہان عورت نے ملک نکاح کے عوض مال اپنے ذمہ لیا تو جائز ہی اور طلاق واقع ہو جائیگی - وکان الطلاق بائنا
اور یہ طلاق بائنہ ہوگی - لما بینا - بدلیل اسکے کہ جو ہم بیان کر چکے ف - یعنی عورت تو جبھی مال اپنے ذمہ لیتی ہی کہ اُسکی ذات خود مختار
ہو جائے اور یہ جبھی ہوگا کہ طلاق بائنہ ہو - ولانہ معاوضة المال بالنفس وقد ملک الزوج احد البدلین فتملک
ہی الآخر وہو النفس تحقیقا للمساواة - اور اس دلیل سے کہ یہ معاملہ تو ذات کا معاوضہ مال سے ہی اور حال یہ ہی کہ دونون
بدل مین سے شوہر ایک کا مالک ہوا یعنی مال کا تو عورت دوسرے بدل کی مالک ہوگی اور وہ اُسکی ذات ہی تاکہ دونون مین برابری
ٹھیک ہو - قال وان بطل العوض فی الخلع مثل ان یخالع المسلم علی خمر او خنزیر او میتة فلا شئی للزوج والفرقة
بائنة وان بطل العوض فی الطلاق کان رجعیا - قدوری نے بجملہ فرق خلع وطلاق کے بیان فرمایا کہ اگر خلع مین عوض
باطل ہو جیسے مسلمان نے اپنی زوجہ سے شراب یا سور یا مردار پر خلع کیا تو شوہر کے لیے کچھ عوض نہوگا اور یہ جدائی بائنہ ہوگی اور
اگر طلاق مین عوض باطل ہوا تو طلاق رجعی ہوگی ف - مثلاً زوجہ سے کہا کہ مین نے تجھکو ایک من شراب پر خلع دیا اور زوجہ
نے قبول کیا تو طلاق بائنہ واقع ہوئی اور شوہر مسلمان کے واسطے شراب نہوگی اور اگر کہا کہ مین نے تجھے ایکمن شراب پر طلاق
دی اور عورت نے قبول کی تو شراب کا عوض باطل ہی لیکن طلاق رجعی ہوئی حتی کہ چاہے رجوع کر لے پس طلاق دونون صورتون مین
واقع ہوئی اور عوض دونون صورتون مین باطل ہی لیکن خلع کی صورت مین طلاق بائنہ ہی اور دوسری صورت مین رجعی ہی - فوقوع
الطلاق فی الوجہین للتعلیق بالقبول - پس دونون صورتون مین طلاق واقع ہونا اسوجہ سے ہوا کہ وہ عورت کے قبول
کرنے پر موقوف ہی ف - پس جب عورت نے قبول کی واقع ہو گئی - وافتراقہما فی الحکم لانہ لما بطل العوض کان العامل
فی الاول لفظ الخلع وہو کنایة وفی الثانی الصریح وہو یعقب الرجعة - اور دونون طلاقون کا حکم مین مختلف ہونا ایک
بائنہ اور دوسری رجعیہ ہی اسوجہ سے ہوا کہ جب عوض باطل ٹھہرا تو پہلی صورت مین عمل کرنے والا لفظ خلع ہی اور یہ کنایہ ہی یعنی

مثل کنایات کے اس سے بائنہ طلاق ہوئی اور دوسری صورت مین عمل کرنے والا صریح لفظ طلاق ہو اور صریح طلاق سے پیچھے رجعت لگی ہوتی ہو۔ وانما لم یجب للزوج شئے علیہا لانہا ما سمت مالا متقوما حتی تصیر غارۃ لہ۔ اور رہا شوہر کے واسطے عورت پر کچھ واجب نہوا تو اسوجہ سے کہ عورت نے کوئی مال قیمت دار بیان نہین کیا تاکہ مرد کو دھوکا دینے والی ٹھہرے۔ ولا انہ لا وجہ الی ایجاب المسمّٰی للاسلام ولا الی ایجاب غیرہ لعدم الالتزام۔ اور اسوجہ سے کہ جس چیز کا نام لیا گیا اُسکو واجب کرنے کی کوئی صورت نہین کیونکہ شوہر مسلمان ہو وہ شراب وغیرہ کا مالک نہین ہو سکتا اور بیان کی ہوئی چیز کے سواے دوسری چیز کے لازم کرنے کی بھی کوئی صورت نہین کیونکہ عورت نے اُسکو اپنے ذمہ قبول نہین کیا ف۔ تو معلوم ہوا کہ شراب یا سور یا مردار لازم نہین آوے گی اور دوسری چیز بھی لازم نہین ہوگی لہٰذا شوہر کے لیے کچھ لازم نہین ہوا۔ بخلاف ما اذا خالع علی خل بعینہ فظہر انہ خمر لانہا سمت مالا فصار مغرورا۔ بخلاف اُس صورت کے جب شوہر نے کسی معین مثلی سرکہ پر اُسکو خلع دیا ہو پھر ظاہر ہوا کہ وہ تو شراب ہو تو اس صورت مین اُسکے مثل سرکہ واجب ہوگا کیونکہ عورت نے مال کا نام لیا تھا تو شوہر دھوکا کھانے والا ہو گیا۔ وبخلاف ما اذا کاتب او اعتق علی خمر حیث تجب قیمۃ العبد لان ملک المولی فیہ متقوم وما رضی بزوالہ مجانا۔ اور بخلاف اُس صورت کے جب اپنے غلام کو شراب پر مکاتب یا آزاد کیا کہ اس صورت مین غلام کی قیمت واجب ہوگی اسواسطے کہ غلام کے مالک کی ملک قیمت سے موجود ہو اور مالک اس ملک کو مفت زائل کرنے پر راضی نہین ہوا ہو ف۔ تو جو کچھ قیمت اس غلام کی تھی وہ غلام کو ادا کرنی پڑیگی پس غلام کے ملک مین اور زوجہ کے ملک مین یہ فرق ہو کہ جب غلام کو اپنی ملک سے نکالا تو وہ قیمتی مال تھا۔ واما ملک البضع فی حالۃ الخروج غیر متقوم علی ما نذکر۔ اور رہی عورت کی بضع تو وہ طلاق سے خارج ہونے کی حالت مین کچھ قیمتی مال نہین چنانچہ ہم ذکر کرینگے۔ وبخلاف النکاح لان البضع فی حالۃ الدخول متقوم۔ اور برخلاف شراب پر نکاح کرنے کے ہان مہر لازم آتا ہو اسوجہ سے کہ عورت کی بضع شوہر کی ملک مین آنے کی حالت مین قیمتی مال ہوتی ہو۔ والفقہ انہ شریف فلم یشرع تملکہ الا بعوض اظہارا لشرفہ فاما الاسقاط فنفسہ شریف فلا حاجۃ الی ایجاب المال۔ اور بھید اسکے اندر یہ ہو کہ بضع عورت ایک شریف چیز ہو تو شرع نے اُسکا ملک مین لانا بغیر عوض نہین رکھا تاکہ اسکی شرافت ظاہر ہوا اور رہا اُس سے ملک کو ساقط کرنا تو وہ اپنی ذات مین شریف ہو پھر مال واجب کرنے کی کوئی حاجت نہین ہو۔ قال وما جاز ان یکون مہرا جاز ان یکون بدلا فی الخلع۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جو چیز مہر ہو سکتی ہو وہ بالاجماع خلع کا عوض ہو سکتی ہو۔ لان ما یصلح عوضا للمتقوم اولی ان یصلح لغیر المتقوم۔ اسوجہ سے کہ جو چیز قیمتی بضع کا عوض ہو سکے تو بدرجہا اولیٰ غیر قیمتی کا عوض ہو سکتی ہو۔ فان قالت لہ خالعنی علی ما فی یدی فخالعہا ولم یکن فی یدہا شئی فلا شئی علیہا۔ پس اگر زوجہ نے شوہر سے کہا کہ مجھے خلع دیدے اس چیز پر جو میرے ہاتھ مین ہو پس شوہر نے اُسکو خلع دیدیا حالانکہ عورت کے ہاتھ مین کچھ نہ تھا تو عورت پر کچھ واجب نہوگا۔ لانہا لم تغرہ بتسمیۃ المال۔ کیونکہ عورت نے شوہر کو مال کا نام لیکر دھوکا نہین دیا۔ وان قالت خالعنی علی ما فی یدی من مال فخالعہا فلم یکن فی یدہا شئے ردت علیہ مہرہا۔ اور اگر زوجہ نے کہا کہ مجھے خلع دیدے اس چیز پر جو میرے ہاتھ مین از قسم مال ہو پس شوہر نے اُسکو خلع دیدیا پھر دیکھا تو عورت کے ہاتھ مین کچھ نہ تھا تو عورت اُسکو مہر واپس کرے۔ لانہا لما سمت مالا لم یکن الزوج راضیا بالزوال الا بعوض ولا وجہ الی ایجاب المسمّٰی وقیمتہ للجہالۃ ولا الی قیمۃ البضع اعنی مہر المثل لانہ غیر متقوم حالۃ الخروج فتعین ایجاب ما قام بہ علی الزوج دفعا للضرر عنہ۔ اسواسطے کہ جب عورت نے مال بیان کیا ہو تو شوہر بغیر عوض لیے ملک نکاح دور کرنے پر راضی نہین ہوا پھر عوض مین جو مال بیان کیا وہ لازم کرنے کی کوئی صورت نہین اور نہ اُسکی قیمت لازم ہو سکتی ہو کیونکہ وہ تو بالکل مجہول ہو اور عورت کی بضع کی قیمت یعنی مہر مثل لازم کرنے کی بھی صورت نہین ہو کیونکہ ملک سے نکلتے وقت بضع کی قیمت نہین ہوتی تو یہی ٹھہرا کہ جتنے مین شوہر کو پڑی ہو وہ واجب کیا جائے۔

یعنی مہر تاکہ شوہر سے ضرر دور ہو۔ ولو قالت خالعنی علی ما فی یدی من دراہم او من الدراہم ففعل فلم یکن فی یدہا شئ
فعلیہا ثلثۃ دراہم۔ اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے خلع دیدے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں از قسم درم ہے پس شوہر نے ایسا کیا مگر
عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت پر تین درم واجب ہونگے ف۔ یہ اسوقت کہ عربی زبان میں کہا ہو۔ لانہا سمت الجمع
واقلہ ثلاثۃ۔ کیونکہ عورت نے لفظ جمع بیان کیا یعنے دراہم اور کمتر جمع تین ہیں ف۔ اس سے کم نہیں ہو سکتے تو یہ مقدار قطعی ہے۔
وکلمۃ من ہہنا للصلۃ دون التبعیض لان الکلام یختل۔ اور حرف من اس مقام پر صلہ کے واسطے ہے اور بعض بیان کرنے
کے لیے نہیں ہے کیونکہ بدون اسکے کلام میں خلل پیدا ہوا جاتا ہے ف۔ اور جس کلام میں حرف من نکالنے سے خلل پیدا ہو وہ بیان
کے لیے ہوتا ہے۔ وان اختلعت علی عبد لہا ابق علی انہا بریۃ من ضمانہ لم تبرأ وعلیہا تسلیم عینہ ان قدرت وتسلیم
قیمتہ ان عجزت۔ اور اگر زوجہ نے شوہر سے ایسے غلام پر خلع لیا جو بھاگا ہوا ہے اس شرط پر کہ عورت اس غلام کی ضمانت سے
پاک ہے تو وہ پاک نہوگی اور اسپر واجب ہوگا کہ اگر قادر ہو تو بعینہ یہی غلام سپرد کرے اور اگر عاجز ہو تو اسکی قیمت دیدے۔ لانہ عقد
المعاوضۃ فیقتضی سلامۃ العوض واشتراط البراءۃ عنہ شرط فاسد فیبطل۔ کیونکہ خلع باہمی معاوضہ کا معاملہ ہے تو مقتضی
ہے کہ جو عوض ٹھہرا ہے وہ سپرد کرے اور عوض سے پاک ہونے کی شرط فاسد ہے تو وہ باطل ہو جائیگی۔ الا ان الخلع لا یبطل بالشروط
الفاسدۃ۔ لیکن خلع کی حالت یہ ہے کہ وہ فاسد شرطیں لگانے سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ وعلی ہذا النکاح۔ اور اسی تفصیل سے
نکاح کا حکم ہے ف۔ چنانچہ اگر بھاگے ہوئے غلام پر کسی عورت سے نکاح کیا بشرطیکہ شوہر اسکی ضمانت سے بری ہے تو وہ ضمانت
سے بری نہوگا اور یہ شرط باطل ہے اور نکاح صحیح رہا پھر اگر یہی غلام ہاتھ آوے تو یہی دے ورنہ اسکی قیمت دے۔ واذا قالت
طلقنی ثلثا بالف فطلقہا واحدۃ فعلیہا ثلث الالف۔ اور اگر عورت نے کہا کہ تو مجھے تین طلاق بعوض ہزار کے دیدے
پس شوہر نے اسکو ایک طلاق دی تو عورت پر ہزار کی تہائی واجب ہوگی۔ لانہا لما طلبت الثلث بالالف فقد طلبت کل
واحدۃ بثلث الالف۔ کیونکہ عورت نے جب تین طلاقیں بعوض ہزار کے مانگیں تو اسنے ہر طلاق بعوض تہائی ہزار کے مانگی۔
وہذا لان حرف الباء تصحب الاعواض والعوض ینقسم علی المعوض۔ اور یہ اسوجہ سے ہے کہ حرف با عوضوں پر
داخل ہوتی ہے اور عوض اپنے معوض پر تقسیم ہوتا ہے ف۔ تو ہزار درم تین طلاقوں پر تقسیم ہوئے پس ہر طلاق کے عوض ہزار
کی تہائی پڑی۔ والطلاق بائن لوجوب المال۔ اور یہ طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ اسکے عوض مال واجب ہوا ہے۔ وان قالت
طلقنی ثلثا علی الف فطلقہا واحدۃ فلا شئ علیہا عند ابی حنیفۃ ویملک الرجعۃ وقالا ہی واحدۃ بائنۃ بثلث الالف
اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے تین طلاق ایک ہزار پر دیدے پس شوہر نے اسکو ایک طلاق دی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عورت پر
کچھ واجب نہیں اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہے اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق بائنہ بعوض تہائی ہزار کے واقع ہوگی۔ لان کلمۃ
علی بمنزلۃ الباء فی المعاوضات حتی ان قولہم احمل ہذا الطعام بدرہم او علی درہم سواء۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے
کہ حرف علی بھی معاوضہ کے معاملات میں بمنزلہ حرف با کے ہوتا ہے حتی کہ لوگوں میں یہ محاورہ کہ یہ اناج اٹھالے بعوض ایک درم کے
یا ایک درم پر یہ دونوں یکساں ہیں۔ ولہ ان کلمۃ علی للشرط قال اللہ تعالی۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرف علی واسطے شرط
کے آتا ہے اللہ تعالی نے فرمایا۔ یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا۔ یعنی اے رسول اللہ یہ عورتیں تجھسے بیعت کریں اس
شرط پر کہ شریک نہ بناویں اللہ تعالی کے ساتھ کسی چیز کو ف۔ پس اسمیں حرف علی بمعنی شرط آیا ہے۔ ومن قال لامرأتہ
انت طالق علی ان تدخل الدار کان شرطا۔ اور جسنے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو طالقہ ہے اس بات پر کہ تو اس گھر میں گھسے تو یہ شرط
ہو ف۔ یعنی اگر تو اس گھر میں گئی تو تو طالقہ ہے۔ وہذا لانہ للزوم حقیقۃ واستعیر للشرط لانہ یلازم الجزاء۔ اور اسکی وجہ یہ
ہے کہ حرف علی در حقیقت لزوم کے لیے آتا ہے اور اسکو شرط کے لیے اسواسطے استعارہ کیا کہ شرط اپنی جزا کے ساتھ لازم ہوتی ہے ف۔ یعنی

جزا نہیں ہوتی چنانچہ جب شرط پائی جاوے تو ساتھ ہی جزا پائی جائیگی۔ واذا کان للشرط فالمشروط لایتوزع علی اجزاء الشرط
بخلاف الباء لانہ للعوض علی مامر۔ اور جب کلمہ علیٰ شرط کے واسطے ٹھہرا تو جس چیز کی شرط ہو وہ شرط کے اجزا پر تقسیم نہیں ہوتی
یعنی ہزار درم تین طلاقون پر تقسیم نہونگے بخلاف حرف باء کے کہ وہ تو عوض کے لیے ہوا کرتی ہی جیسا کہ گذرا ف۔ اور عوض اپنے معوض
پر تقسیم ہوتا ہی۔ واذا لم یجب المال کان مبتدائً فوقع الطلاق ویملک الرجعۃ۔ اور جب مال واجب نہوا تو یہ طلاق شوہر
کیطرف سے ابتدائی ہوگئی پس طلاق پڑجائیگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا۔ ولو قال الزوج طلقی نفسک ثلثا بالف او
علی الف فطلقت نفسہا واحدۃ لم یقع شئ۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ تو اپنے آپ کو تین طلاقین بعوض ہزار کے
یا ہزار پر دیدے پس عورت نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی تو کچھ واقع نہوگی۔ لان الزوج ما رضی بالبینونۃ الا لیسلم الالف
کلہا بخلاف قولہا طلقنی ثلثا بالف لانہا لما رضیت بالبینونۃ بالف کانت لبعضہا ارضی۔ اسوجہ سے کہ شوہر اسکی بائن
کرنے پر راضی نہیں ہوا تھا مگر اسی طور پر کہ شوہر کو پورے ہزار درم ملین بخلاف اسکے جب عورت نے درخواست کی کہ تو مجھے
تین طلاقین بعوض ہزار درم کے دیدے تو ایک واقع ہوتی ہی کیونکہ عورت جب ہزار درم کی عوض بائنہ ہونے پر راضی ہوئی تو
ہزار کے جزو یعنی ایک تہائی پر بائنہ ہونے مین بدرجہ اولےٰ رضامند ہوگی ف۔ خلاصہ یہ کہ مرد کا مقصود ہزار درم ملنا ہی تو
ہزار کے جزو پر رضامندی ظاہر نہوگی اور عورت کا مقصود بائنہ ہونا تو جسقدر کم مال پر حاصل ہو اُسکی عین خوشی ہی۔ ولو قال
انت طالق علی الف فقبلت طلقت وعلیہا الالف وہو کقولہ انت طالق بالف۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو ہزار
درم پر طالقہ ہی پس عورت نے قبول کیا تو طالقہ ہو جائیگی اور اُسپر ہزار درم لازم ہونگے اور یہ ایسا ہی جیسے کہا کہ تو بعوض ہزار درم
کے طالقہ ہی۔ ولا بد من القبول فی الوجہین لان معنی قولہ بالف بعوض الف یجب لی علیک ومعنی قولہ علی الف
علی شرط الف یکون لی علیک والعوض لایجب بدون قبولہ والمعلق بالشرط لاینزل قبل وجودہ والطلاق
بائن لما قلنا۔ اور خواہ ہزار پر کہے یا ہزار کے عوض کہے دونوں صورتون مین عورت کا قبول کرنا ضرور ہی کیونکہ بعوض ہزار کہنے کے
یہ معنی کہ بعوض ایسے ہزار کے جو میرے تجھپر واجب ہونگے اور ہزار پر کہنے کے یہ معنی کہ ایسے ہزار کی شرط پر کہ جو میرے تجھپر لازم ہونگے
اور عوض بغیر قبول کیے واجب نہیں ہوتا ہی اور جو چیز شرطیہ ہو وہ جبھی لازم ہوتی ہی کہ شرط پائی جاوے اور واضح ہو کہ یہ طلاق بھی
بائنہ ہوگی بوجہ اس دلیل کے جسکو ہم بیان کر چکے ف۔ یعنی یہ طلاق معاوضہ یا مال لازم ہوکر پڑی تو بائنہ ہوگی تاکہ مرد کو مال
اور عورت کو اُسکی ذات پر اختیار کامل حاصل ہو۔ ولو قال لامرأتہ انت طالق وعلیک الف فقبلت او قال
لعبدہ انت حر وعلیک الف فقبل عتق العبد وطلقت المرأۃ ولاشئ علیہما عند ابی حنیفۃ۔ اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے
کہا کہ تو طالقہ ہی اور تجھپر ہزار درم ہین اُس عورت نے قبول کیا یا مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد ہی اور تجھپر ہزار درم ہین پس غلام
نے قبول کیا تو غلام آزاد ہوا اور عورت طالقہ ہوئی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان دونوں پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ فکذا اذا لم
یقبلا۔ اور اسیطرح اگر دونوں نے قبول نکیا ف۔ یعنی عورت طالقہ اور غلام آزاد ہو جائیگا اور جب قبول کرنے کی صورت مین کچھ واجب
نہوا تھا تو قبول نکرنے مین بدرجہ اولیٰ واجب نہوگا یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہی۔ وقالا علی کل واحد منہما الالف اذا قبل
واذا لم یقبل لایقع الطلاق والعتاق۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ عورت اور غلام ہر ایک پر ہزار درم لازم ہونگے جبکہ اُسنے
قبول کرلیا ہو اور اگر نہ قبول کیا تو عورت پر طلاق نہوگی اور غلام آزاد نہوگا۔ لہما ان ہذا الکلام یستعمل للمعاوضۃ فان قولہم احمل
ہذا المتاع ولک درہم بمنزلۃ قولہم بدرہم۔ صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ ایسا کلام محاورہ مین معاوضہ کے لیے آتا ہی چنانچہ یہ کہنا کہ تو
اس اسباب کو اُٹھا لیچل اور تیرے واسطے ایک درم ہی بمنزلہ اس قول کے ہی کہ تو اسکو اُٹھا لیچل بعوض ایک درم کے۔ ولہ انہ جملۃ
تامۃ فلا ترتبط بما قبلہ الا بدلالۃ اذ الاصل فیہا الاستقلال ولا دلالۃ لان الطلاق والعتاق ینفکان عن المال

بخلاف البیع والاجارۃ لانہما لا یوجدان دونہ - اور امام ابو حنیفہ کی یہ دلیل ہے کہ تجھ پر ہزار درم کہنا بعد اجملہ ہے تو وہ اپنے سابق کلام سے نہیں باندھا جائیگا مگر جبکہ کوئی دلیل ہو اسواسطے کہ پورا جملہ میں اصل یہ ہے کہ وہ خود مستقل ہو اور یہاں کوئی دلیل موجود نہیں ہے اسواسطے کہ طلاق دینا اور آزاد کرنا بغیر مال کے بھی ہوا کرتے ہیں بخلاف بیع کے اور کرایہ کے کہ یہ دونوں بغیر مال کے نہیں پائے جاتے ہیں **ف** خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین نے یہ معنی لیئے کہ تجھ پر طلاق ہے اس حالت میں کہ تجھ پر ہزار درم ہیں یا قرآنا واجب در حالیکہ تجھ پر ہزار درم ہیں مگر امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اس جملہ کو حال ٹھہرانا بغیر دلیل ہے لہذا طلاق وعتاق واقع ہونے کے بعد اُنسے دونوں پر ہزار درم رکھے حالانکہ ایسے رکھنے سے انپر لازم نہو جائینگے اگرچہ وے قبول کریں - **ولو قال انت طالق علی الف علی انی بالخیار اوعلی انک بالخیار ثلثۃ ایام فقبلت فالخیار باطل اذا کان للزوج وہو جائز اذا کان للمرأۃ** - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالقہ ہزار درم پر اس شرط پر ہے کہ تین روز تک مجھے اختیار ہے یا تجھے اختیار ہے پس عورت نے قبول کیا پس اگر یہ اختیار شوہر نے اپنے لیے رکھا ہو تو اختیار باطل ہے اور عورت طالقہ ہو جائیگی - اور اگر یہ خیار عورت کے واسطے ہو تو جائز ہے - **فان ردت الخیار فی الثلث بطل وان لم ترد طلقت ولزمہا الالف وہذا عند ابی حنیفۃ وقالا الخیار باطل فی الوجہین والطلاق واقع وعلیہا الف درہم** - پھر اگر عورت نے تین دن کے اندر اپنا اختیار رد کر دیا تو طلاق باطل ہو گئی اور اگر اُسنے رد نہ کیا تو وہ طالقہ ہوئی اور اُسپر ہزار درم لازم ہوئے اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا دونوں صورتوں میں خیار باطل ہے خواہ مرد کی جانب ہو یا عورت کی جانب ہو اور طلاق پڑ گئی اور عورت پر ہزار درم لازم ہیں - **لان الخیار للفسخ بعد الانعقاد لا للمنع من الانعقاد والتصرفان لا یحتملان الفسخ من الجانبین لانہ فی جانبہ یمین ومن جانبہا شرط** - کیونکہ خیار تو بعد منعقد ہونے کے معاملہ توڑ دینے کے لیے ہوتا ہے اور اسواسطے نہیں ہوتا کہ معاملہ منعقد نہو اور یہاں شوہر کا کہنا اور عورت کا قبول کرنا دونوں طرف سے دونوں تصرف اس قابل نہیں کہ ٹوٹ سکیں کیونکہ شوہر کی جانب سے خلع دینا قسم ہے اور زوجہ کی جانب سے قبول کرنا شرط ہے **ف** اور یہ کوئی قابل فسخ نہیں ہے - **ولابی حنیفۃ رحمہ اللہ ان الخلع فی جانبہا بمنزلۃ البیع حتی یصح رجوعہا ولا یتوقف علی ماوراء المجلس فیصح اشتراط الخیار فیہ اما فی جانبہ یمین حتی لا یصح رجوعہ ویتوقف علی ماوراء المجلس ولا خیار وجانب العبد فی العتاق مثل جانبہا فی الطلاق** - اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی یہ دلیل ہے کہ عورت کی جانب سے خلع لینا بمنزلہ خرید و قبول لینے کے ہے حتی کہ عورت کا درخواست خلع سے رجوع کر لینا جائز ہے اور مجلس خلع کے بعد اُسکا توقف نہیں ہوتا تو خلع میں خیار کی شرط کرنا صحیح ہوا اور رہا شوہر کی جانب تو خلع قسم ہے حتی کہ شوہر کا اُس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا. اور مجلس کے بعد پر متوقف ہوتا ہے اور قسم میں خیار جائز نہیں ہے اور واضح ہو کہ عورت کی جانب طلاق میں جو حال ہے وہی عتاق میں غلام کی جانب ہوتا ہے **ف** توضیح یہ ہے کہ جب مرد نے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم پر خلع دیا تو گویا یہ کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درم دینا قبول کرے تو تجھے بائن طلاق ہے یہ کلام شرطیہ ہے کہ اس سے رجوع نہیں ممکن ہے تو اسمیں شوہر جائز کے طور پر اپنے واسطے کسی وقت تک خیار نہیں رکھ سکتا بلکہ یہ دائمی لازم ہے حتی کہ اگر عورت بعد اس جلسہ کے کسی وقت قبول کرے تو شرط پوری ہونے سے طلاق پڑ جائیگی لیکن عورت کا اسکو قبول کرنا گویا اپنے آپ کو شوہر سے بعوض ہزار کے خریدنا ہوا تو اُسکے حق میں یہ بمنزلہ بیع کے ہے کہ اُسنے ہزار دیکے بدلہ اپنی بضع پائی لہذا بیع کے احکام معتبر ہوئے چنانچہ اگر اس مجلس سے اُٹھ کھڑی ہوئی تو مرد کا ایجاب باطل ہو گیا اور جیسے بیع میں خیار جائز ہے یعنی مشتری جائز کر لیتا ہے اسیطرح عورت کو بھی تین روز کا جائز کرنا جائز ہے اور اسیطرح اگر غلام نے اپنے آپکو اپنے مولیٰ سے خریدا اس شرط پر کہ مجھے تین روز خیار ہے تو جائز ہے اور اگر مولیٰ نے کہا کہ تو ہزار درم پر آزاد ہے بشرطیکہ مجھے تین روز خیار ہے تو مولیٰ کا خیار باطل ہے اور اگر کہا کہ بشرطیکہ تجھے تین روز خیار ہے تو غلام کا اختیار جائز ہے پس خلع میں جو حال عورت کی جانب ہے وہی عتق مالی میں غلام کی جانب ہے - **ومن قال لامرأتہ طلقتک امس علی الف درہم فلم تقبلی فقالت قبلت فالقول**

قول الزوج ومن قال لغیرہ بعت منک ہذا العبد بالف درہم امس فلم تقبل فقال قبلت فالقول قول المشتری جس شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ مین نے تجھے کل کے روز ہزار درہم پر طلاق دی تھی مگر تو نے قبول نہ کی پس عورت نے کہا کہ مین نے قبول کر لی تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا اور جسنے دوسرے سے کہا کہ مین نے یہ غلام تیرے ہاتھ بعوض ہزار درم کے کل کے روز فروخت کیا تھا مگر تو نے قبول نہین کیا پس دوسرے نے کہا مین قبول کر چکا ہون تو قول مشتری کا قبول ہوگا ف پس حاصل یہ ہوا کہ طلاق کے مسئلہ مین شوہر بیچنے والا اور زوجہ خریدنے والی ہے حالانکہ قول شوہر کا قبول ہے اور زوجہ کے گواہ مطلوب ہونگے اور دوسرے مسئلہ یعنی غلام بیچنے مین خریدنے والے کا قول مقبول ہے اور بائع پر گواہ لازم ہین تو دونون مسئلہ مین فرق ہے ووجہ الفرق ان الطلاق بالمال یمین من جانبہ فالاقرار بہ لایکون اقرارا بالشرط لصحتہ بدونہ اما البیع فلا یتم الا بالقبول والاقرار بہ اقرار بما لا یتم الا بہ فانکارہ القبول رجوع منہ۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے مال کے عوض طلاق دینا شوہر کی جانب سے شرطیہ قسم ہے تو قسم کا اقرار کرنا شرط پائے جانے کا اقرار نہین ہوگا کیونکہ قسم تو بدون شرط پائے جانے کے صحیح ہوتی ہے اور رہی بیع تو وہ بدون قبول کیے تمام نہین ہوتی کہ جب بائع نے بیع واقع ہونے کا اقرار کیا تو ایسی چیز کا بھی اقرار کیا جسکی بغیر بیع پوری نہین ہوتی یعنے مشتری کا قبول تو پھر مشتری کے قبول سے انکار کرنا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا ف توضیح یہ کہ جب بائع نے کہا مین نے یہ غلام تیرے ہاتھ کل بیچا تھا تو اقرار کیا کہ تو نے قبول کیا تھا کیونکہ بیچنا بدون قبول مشتری کے نہین ہوتا پھر یہ کہنا کہ تو نے قبول نہین کیا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا تو مفید نہوگا جو مشتری کہے وہی مانا جائیگا اور اگر شوہر نے زوجہ کو خلع دیا یا مال پر طلاق دی تو یہ اپنی قسم کھانے کا اقرار ہے یعنے اگر تو ایسا کرے تو تجھے طلاق ہے اور اس سے یہ لازم نہین کہ عورت نے ایسا کیا لہذا عورت پر لازم ہے کہ اپنے قبول کے گواہ لاوے ورنہ مرد کا انکار کرنا قبول ہو۔ قال والمبارأۃ کالخلع کلاہما یسقطان کل حق لکل واحد من الزوجین علی الآخر مما یتعلق بالنکاح عند ابی حنیفۃ رح۔ قدوری نے فرمایا کہ باہم شوہر وزوجہ کا ایک دوسرے کو بری کرنا خلع کے مانند ہے کہ مبارات وخلع دونون مین سے ہر ایک ایسا ہے کہ شوہر وزوجہ کو ہر حق جو نکاح کے متعلق ہے بری کر دیتا ہے یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے ف مراد ہر حق سے مہر اور گذشتہ ایام کا نان نفقہ جو مقدر ہو چکا ہو ورنہ خلع کی عدت کے نفقہ وسکنی سے براءت نہو گی لیکن نفقہ عدت پر خلع کیا تو وہ بھی ساقط ہو جائیگا مگر سکنی حق شرعی ہے وہ ساقط نہوگا اور اگر شوہر نے کہا کہ مین نے تجھے خلع دیا اس عورت نے قبول کیا اور کوئی چیز بیان نہ کی تو ابو حنیفہ رح کے قول پر صحیح یہ کہ فقط مہر ساقط ہو جائیگا خواہ عورت مدخولہ ہو یا نہو اور خواہ عورت نے مہر وصول کیا ہو یا نہ کیا ہو اور شوہر بھی اسکو واپس نہین لے سکتا ہے ع۔ اور جو قرضہ کہ بسبب نکاح کے نہو بلکہ کسی دوسرے سبب سے شوہر یا زوجہ کا دوسرے پر ہو تو ظاہر الروایۃ کے موافق وہ ساقط نہوگا اور عینی نے لکھا کہ اگر خلع دیا اور مال ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر الروایۃ مین مہر سے کچھ ساقط نہوگا ب۔ اور کہا گیا کہ جس مکان مین طلاق پڑی اسمین عدت چھوڑنا گناہ ہے لیکن اسکے کرایہ سے شوہر کو بری کرنا جائز ہے اور یہی صحیح ہے ف اور اگر خلع دینا خرید فروخت کے لفظ سے ہو مثلاً شوہر نے کہا کہ مین نے تیری ذات کو تیرے ہاتھ بعوض ہزار درم کے فروخت کیا پس عورت نے کہا مین نے خرید لی تو فتاوی صغری مین ہے کہ صحیح یہ کہ وہ بھی مثل خلع ومبارات کے ہے۔ اگر خلع کے معاوضہ مین دونون مین یہ شرط کی کہ شوہر اس بچہ کے دودھ پلائی کی اجرت سے بری ہے تو منتقی مین ہے کہ اگر مدت بیان کی تو اس مدت تک ورنہ دو برس تک دودھ پلادے اور فتاوی مین ہے کہ اگر وقت مقرر کیا تو صحیح ہے ورنہ نہین مع۔ وقال محمد رح لا یسقط فیہما الا ما سمیاہ وابو یوسف رح معہ فی الخلع ومع ابی حنیفۃ رح فی المبارأۃ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ خلع ومبارات دونون مین ہر حق نکاح نہین ساقط ہوگا سوائے اسکے جسکو دونون بیان کرین اور ابو یوسف کا قول خلع کی صورت مین مثل قول امام محمد ہے اور مبارات کی صورت مین مثل قول ابی حنیفہ ہے لمحمد ان ہذہ معاوضۃ وفی المعاوضات یعتبر المشروط

الا غیرہ - امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر ایک خلع و مبارات ایک معاوضہ ہے اور جملہ معاوضات میں اسی امر کا اعتبار ہوتا ہے جو شرط کر لیا جاوے اور اُسکے سوائے معتبر نہیں ہے **ف** تو جس حق کا ساقط ہونا شرط کیا ہو وہ ساقط ہوگا - **ولابی یوسف رح ان المبارأة مفاعلة من البراءة فتقتضیها من الجانبین وانه مطلق قیدناه بحقوق النکاح لدلالة الغرض اما الخلع فمقتضاه الانخلاع وقد حصل فی نقض النکاح ولا ضرورة الی انقطاع الاحکام** - اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مبارات کے معنے یہ ہیں کہ بری ہونا جانبین سے ہو تو یہ مقتضی ہے کہ شوہر حق زوجہ سے اور زوجہ حق شوہر سے بری ہو جائے لیکن حق مطلق ہے مگر ہم نے اسکو حقوق نکاح سے مقید کیا بدلیل انکی غرض کے اور رہا خلع تو وہ بالکل الگ ہو جانے کو مقتضی ہے اور یہ بات نکاح ٹوٹنے سے حاصل ہوگی تو دوسرے احکام بھی منقطع ہونے کی ضرورت نہ رہی - **ولابی حنیفة رح ان الخلع ینبئ عن الفصل ومنه خلع النعل وخلع العمل وهو مطلق کالمبارأة فیعمل باطلاقهما فی النکاح واحکامه وحقوقه** - اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ خلع کے معنے سے جدا کرنا نکلتا ہے جیسے خلع النعل کے معنے جوتے پاؤن سے الگ کرنا اور خلع العمل کے معنے کام سے الگ ہونا اور وہ مطلق ہے جیسے مبارات تو نکاح اور اسکے احکام اور اُسکے حقوق میں خلع و مبارات کی اطلاق پر عمل کیا جائیگا **ف** یعنی مطلقاً ہر ایک حق و حکم نکاح سے خلع و بریت ہو جائیگی - **ومن خلع ابنته وهی صغیرة بمالها لم یجز علیها** - اور جس شخص نے اپنی دختر کا خلع بعوض دختر کے مال کے کرایا حالانکہ دختر صغیرہ ہے تو یہ معاملہ دختر پر جائز نہوگا **ف** بلکہ خلع کا مال باپ اپنے پاس سے ادا کرے - **لانه لا نظر لها فیه اذ البضع فی حالة الخروج غیر متقوم والبدل متقوم بخلاف النکاح لان البضع متقوم عند الدخول ولهذا یعتبر خلع المریضة من الثلث ونکاح المریض بمهر المثل من جمیع المال واذا لم یجز لا یسقط المهر ولا یستحق مالها** - اسوجہ سے کہ خلع لینے میں دختر صغیرہ کے واسطے کوئی بہتری نہیں ہے اسواسطے کہ نکاح سے نکلنے کی حالت میں عورت کی بضع کچھ قیمتی مال نہیں ہوتی ہے اور خلع کا جو عوض دیا گیا وہ قیمتی مال ہے برخلاف نکاح کے یعنے باپ کا اپنی دختر صغیرہ کو کسی کے نکاح میں دینا جائز ہے اسوجہ سے کہ ملک نکاح میں جاتے وقت عورت کی بضع ایک قیمتی مال ہوتی ہے اور اسیوجہ مذکورہ کے سبب سے اگر مریض عورت نے ایسے مرض میں خلع لیا جسمیں وہ مر گئی تو اسکا خلع اُسکے تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا اور اگر کسی ایسے مریض نے نکاح کیا جو اسی مرض میں مر گیا تو مہر المثل پر نکاح اس مریض کے تمام ترکہ سے معتبر ہے پھر جب معلوم ہوا کہ باپ کا خلع لینا جائز نہیں ہے تو دختر کا مہر ساقط نہوگا اور شوہر اسکے مال کا مستحق نہوگا - **ثم یقع الطلاق فی روایة وفی روایة لا یقع والاول اصح لانه تعلیق بشرط قبوله فیعتبر بالتعلیق بسائر الشروط** - اور واضح ہو کہ باپ کے اپنی دختر کے اسطرح خلع لینے میں ایک روایت میں طلاق واقع ہوگی اور دوسری میں نہیں اور روایت اول اصح ہے کیونکہ شوہر کا یہ طلاق دینا زوجہ کے باپ کے قبول کرنے پر مشروط تھا تو اسکا قیاس دیگر مشروطات پر ہوگا **ف** یعنی جیسے ہر مشروط اپنی شرط پائے جانے پر واقع ہوتا ہے ایسے ہی شوہر کا یہ طلاق دینا زوجہ کے باپ کے قبول پر مشروط تھا یعنی اگر باپ قبول کرے تو میں نے طلاق دی حالانکہ باپ نے قبول کر لیا تو طلاق واقع ہوگئی صدر شہید و شیخ عتابی نے شرح جامع صغیر میں اسی کو اصح لکھا ہے ع - **وان خالعها علی الف علی انه ضامن فالخلع واقع والالف علی الاب** - اور اگر شوہر نے زوجہ کو ہزار درم پر اس شرط سے خلع دیا کہ زوجہ کا باپ اس مال کا ضامن ہے تو خلع واقع ہو جائیگا اور باپ پر ہزار درم لازم ہونگے - **لان اشتراط بدل الخلع علی الاجنبی صحیح فعلی الاب اولی ولا یسقط مهرها لانه لم یدخل تحت ولایة الاب** - کیونکہ معاوضہ خلع کی شرط کسی اجنبی پر لگانا صحیح ہے تو باپ پر یہ شرط لگانا بدرجہ اولی صحیح ہے اور عورت کا مہر ساقط نہ ہوگا کیونکہ وہ باپ کی ولایت میں داخل نہیں ہے **ف** خلاصہ یہ ہے اگر شوہر و زوجہ کے سوائے غیر نے شوہر سے کہا کہ تو اگر اپنی زوجہ کو خلع دیوے تو ہزار درم خلع کا عوض مجھپر ہے پس شوہر نے اس شرط پر خلع دیدیا تو خلع صحیح ہے حالانکہ عوض خلع ایک اجنبی شخص پر ہے پس اگر زوجہ کے باپ نے عوض خلع اپنے ذمہ رکھا تو بدرجہ اولی صحیح ہے اور باپ کو یہ عوض دینا پڑیگا

اور عورت کا مہر اسواسطے ساقط نہوگا کہ باپ کو اسکے مال پر اسطرح اختیار نہیں ہو۔ **وان شرط الالف علیها توقف علی قبولها**
ان کانت من اهل القبول فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط ولا یجب المال - اور اگر شوہر نے اس ہزار
درم عوض خلع کو اسی زوجہ صغیرہ پر شرط کیا ہو جسکے باپ نے خلع کرایا ہو تو خلع کا جائز ہونا خود صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہو
بشرطیکہ وہ قبول کی لیاقت رکھتی ہو یعنی یہ سمجھتی ہو کہ خلع سے نکاح زائل ہوکر چھٹکارہ ہوتا مگر مال دینا پڑتا ہو پس اگر صغیرہ نے قبول کیا
تو طلاق پڑجائیگی کیونکہ شرط قبول پائی گئی اور مال نہیں واجب ہوگا۔ **لانها لیست من اهل الغرامة فان قبله الاب عنها**
ففیه روایتان - کیونکہ صغیرہ اس لائق نہیں ہو کہ اُسپر کوئی مال تاوان لازم ہو پھر اگر باپ نے اُسکی طرف سے عوض خلع قبول
کرلیا تو اسمین دو روایتیں ہیں **ف** - ایک روایت مین خلع صحیح ہو کیونکہ محض نفع ہو اسلیے کہ صغیرہ بغیر ضمانت مال کے
ملکیت نکاح سے چھوٹی جاتی ہو تو باپ کی طرف سے قبول کرنا صحیح ہو جیسے یہ قبول کرنا صحیح ہو لیکن اس روایت مین تامل ہو اور
دوسری روایت مین یہ خلع نہیں صحیح ہو کیونکہ یہ قسم قبول کرنے کے معنی مین ہو اور اُسمین نیابت جاری نہیں ہوتی ہو ع م –
وکذا ان خالعها علی مهرها ولم یضمن الاب المهر توقف علی قبولها فان قبلت طلقت ولا یسقط المهر - اور
یہی حکم اگر شوہر نے اس صغیرہ کو اُسکے مہر پر خلع دیا اور اُسکا باپ اُسکے مہر کا ضامن نہوا تو بھی اس صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف
ہو پس اگر اُسنے قبول کیا تو طالقہ ہوگئی اور مہر ساقط نہوگا **ف** - کیونکہ تاوان اُٹھانے کے لائق نہیں ہو۔ **وان قبل الاب**
عنها فعلی الروایتین - اور اگر باپ نے اُسکی طرف سے قبول کیا تو اسکا حکم دو نو روایتوں مذکورہ بالا پر ہو **ف** - یعنی ایک
روایت مین خلع صحیح ہو اور اُسمین تامل ہو اور دوسری روایت مین نہین صحیح ہو ع – اور تاج الشریعۃ نے کہا کہ یعنی باپ کا مہر قبول کرنا یہ
روایت مختار عامۂ مشائخ صحیح ہو اور دوسری مین نہیں۔ **وان ضمن الاب المهر وهو الف درهم طلقت** - اور اگر صغیرہ کے باپ نے
مہر کی ضمانت کرلی اور وہ ہزار درم ہیں تو عورت طالقہ ہوجائیگی۔ **لوجود قبوله وهو الشرط** کیونکہ باپ کا قبول کرنا پایا گیا اور یہی شرط
تھا **ف** - اور چونکہ عورت صغیرہ ہو لہذا یہ طلاق اُسکے مدخولہ ہونے سے پہلے واقع ہوئی تو نصف مہر واجب ہوا لہذا مہر
کی ضمانت بیان اسیقدر ہوئی اگرچہ مہر ہزار درم ٹھہرا ہو چنانچہ فرمایا۔ **ویلزمه خمس مائة استحسانا وفی القیاس یلزمه**
الالف - اور باپ کے ذمہ پانچ سو درم لازم ہونگے اور یہ استحسان ہو۔ اور قیاس مقتضی ہو کہ ہزار درم لازم ہون – **وضع المسئلة**
فی الکبیرة اذا اختلعت قبل الدخول علی الف ومهرها الف ففی القیاس علیها خمس مائة زائدة وفی الاستحسان
لا شیٔ علیها لانه یراد به عادة حاصل ما یلزم لها - اور اس مسئلہ کی اصل بالغہ عورت کے حق مین ہو جبکہ اُسنے مدخولہ
ہونے سے پہلے ہزار درم پر خلع لیا حالانکہ اُسکا مہر بھی ہزار درم ہو تو قیاس مقتضی ہو کہ عورت پر نصف مہر پانسو درم سے زائد بھی پانسو
درم واجب ہون ولیکن استحسان کی دلیل سے اُسپر کچھ واجب نہوگا کیونکہ ایسے خلع سے از روے عادت یہ مراد ہوتی ہو کہ جو کچھ
عورت کے واسطے شوہر پر محصل رہا ہو اس مال پر خلع لیا **ف** - یعنی جبکہ اُسکا مہر ہزار درم تھا تو قبل دخول طلاق دینے مین
شوہر کے ذمہ صرف پانسو درم لازم ہونگے تو جب شوہر نے مہر ہزار درم پر خلع دیا تو مقصود یہ ہو کہ جو کچھ اسکا مہر میرے ذمہ ہوتا
مین اُس سے بری ہوں پس جبکہ عورت کا مہر صرف پانچسو درم ہوا تو وہ اُس سے بری ہوگیا اور اس سے زائد عورت پر کچھ
واجب نہوگا (فروع) اگر عورت کو کہا کہ مین نے تجھے خلع دیا اور کچھ عوض ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر الروایۃ مین
کچھ مہر ساقط نہوگا اور محیط مین ہو کہ صحیح یہ ہو کہ جو کچھ عورت نے وصول کیا وہ اُسکا رہا اور جو باقی ہو وہ شوہر سے ساقط ہوا۔ م

باب الظہار

یہ باب ظہار کے بیان مین ہو۔ اصل ظہار مین یہ ہو کہ اپنی زوجہ کو یون کہے کہ تجھپر مثل میری ماں کی ظہر کے ہو اور ظہر پیٹھ کو کہتے ہین

چونکہ پیٹھ سواری کی چیز ہی اور زوجہ اپنے شوہر کی سواری ہوتی ہی تو اس سواری کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو دائمی حرام ہی
پس یہ تشبیہ دینا ظہار میں رکن ہی حتی کہ اگر تشبیہ نہو جیسے زوجہ کو کہے کہ تو میری ماں ہی تو ہر چند یہ لفظ فحش ہی مگر ظہار نہیں ہی الحاصل
حاصل یہ ہوا کہ اپنی زوجہ کو کسی دائمی حرام عورت سے مثل ماں یا بہن یا خالہ یا پھوپھی نسبی یا رضاعی کے ساتھ تشبیہ دینا ظہار ہی
خواہ نیت ہو یا نہو اسیطرح زوجہ کے کسی عضو کو محرم کے کسی عضو سے تشبیہ دینا بشرطیکہ یہ عضو ایسا ہو جسکے ساتھ تمام بدن کی
تعبیر کیجاتی ہی یا جزو شایع ہو جیسا کہ طلاق میں مذکور ہوا یہی ظہار ہی اور شرط یہ ہی کہ مرد مسلمان ہو کافر کا ظہار صحیح نہیں اور
شرط ہی کہ عورت منکوحہ ہو تو اپنی باندی یا ام ولد سے ظہار نہوگا اور شرط ہی کہ شوہر کو تمام تصرفات کی لیاقت ہو یعنی عاقل بالغ ہو
لہذا بالاجماع طفل کا ظہار صحیح نہیں ہی اور جب ظہار متحقق ہوا تو حکم یہ ہی کہ اصل نکاح باقی رہنے کے باوجود جبتک کفارہ نہ دے عورت
سے وطی کرنا یا ایسی بات جس سے وطی تک نوبت پہونچ جاتی ہی حرام ہی چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ **واذا قال الرجل لامرأتہ
انت علی کظہر امی فقد حرمت علیہ لایحل لہ وطیہا ولا مسہا ولا تقبیلہا حتی یکفر عن ظہارہ** ۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ
سے کہا کہ تو مجھپر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہی تو یہ عورت اسپر حرام ہوگئی تو اسکے ساتھ اسکو وطی کرنا یا اسکو مساس کرنا یا اسکا بوسہ لینا
حلال نہیں ہی یہانتک کہ اپنے ظہار کا کفارہ دے۔ **لقولہ تعالے والذین یظاہرون من نسائہم ثم یعودون لما قالوا فتحریر
رقبۃ من قبل ان یتماسا ذلکم توعظون بہ واللہ بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا
فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا** ۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا جو لوگ ظہار کرتے ہیں اپنی عورتوں سے پھر اُسی کام کی طرف
جھکتے ہیں جسکو منہ سے کہا تو انپر فرض ہی کہ ایک بردہ آزاد کریں باہمی مساس سے پہلے یہ ایسی بات ہی جسکی تم نصیحت کیے جاتے ہو اور اللہ تعالیٰ
تو جو تم کرتے ہو اُس سے خوب آگاہ ہی پھر جسنے بردہ نہ پایا تو اسپر دو ماہ کے پے درپے روزے واجب ہیں باہمی مساس سے پہلے پھر جسکو
یہ طاقت نہو تو اُسپر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا فرض ہی ف۔ اس آیت کے نازل ہونے کا سبب یہ ہوا تھا جو ام المؤمنین عائشہ
رضی اللہ عنہا نے روایت کیا کہ خولہ بنت ثعلبہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ یا رسول اللہ میں نے
اپنے شوہر کے پیچھے اپنا شباب کھو یا جب میں بوڑھی ہوئی تو اب اُسنے مجھسے ظہار کیا اب میں اپنے اللہ ہی سے شکایت کرتی ہوں
حضرت ام المؤمنین فرماتی ہیں کہ یہ عورت ہنوز ہٹی نہ تھی کہ جبرئیل علیہ السلام یہ آیۃ لیکر نازل ہوے۔ **قد سمع اللہ قول التی
تجادلک فی زوجہا وتشتکی الی اللہ الایۃ** ۔ ع۔ **والظہار کان طلاقا فی الجاہلیۃ فقرر الشرع اصلہ ونقل حکمہ الی
تحریم موقت بالکفارۃ غیر مزیل للنکاح** ۔ اور زمانۂ جاہلیت میں ظہار کرنا طلاق ہوتی تھی پس شرع نے اسکی اصلیت برقرار
رکھی اور اسکا حکم بدل کر حرام کر دینا کفارہ کے وقت تک رکھا درحالیکہ وہ نکاح کو زائل کرنے والا نہیں ہی ف۔ یعنی ظہار کو قائم رکھا
لیکن زمانہ جاہلیت والے ظہار کو طلاق قرار دیتے تھے جو کہ نکاح کا زوال اور حرمت ہی اس حکم کو بدل دیا کہ نکاح زائل نہیں ہوتا
مگر اس قول فحش کا کفارہ دینے تک زوجہ سے وطی کرنا حرام ہی۔ **وہذا لانہ جنایۃ لکونہ منکرا من القول وزورا فیناسب
المجازاۃ علیہا بالحرمۃ** ۔ اور ایسا حکم اسوجہ سے ہی کہ ظہار کرنا ایک جرم تو اسی جہت سے ہوا کہ یہ قول ایک فحش و جھوٹ ہی تو مناسب
ہی کہ ایسا کہنے پر مرد کو حرام کیے جانے سے سزا دیجاوے ف۔ کیونکہ درحقیقت یہ عورت اسکی ماں کے پیٹھ سے مشابہ نہیں بلکہ
جھوٹ ہی حالانکہ پہلے وہ اسی عورت سے وطی کر چکا تو اسنے جھوٹ کہا اور ماں سے تشبیہ دینے میں فحش گفتگو کی پس حرام کر دیگئی یہانتک کہ
وہ کفارہ دے۔ **وارتفاعہا بالکفارۃ** ۔ اور اس حرمت کا دور ہونا کفارہ کے ساتھ ہوا۔ **ثم الوطی اذا حرم حرم بدواعیہ
کیلا یقع فیہ کما فی الاحرام بخلاف الحائض والصائم** ۔ پھر جب وطی کرنا اس عورت سے حرام ہوا تو ایسی چیزوں کے ساتھ
حرام ہوا جو وطی کی جانب پہونچاتی ہیں تاکہ وہ ان چیزوں کے ذریعے وطی میں مبتلا نہو جاوے جیسے احرام میں ہی برخلاف
حائضہ کے اور روزہ دار کے ف۔ چنانچہ جب زوجہ حائضہ ہو تو اسکا بوسہ لینا وغیرہ جائز ہی جیسے صائم کو جائز ہی سوائے فرج کے

دخول کے کہ یہ حرام ہے اور احرام میں فرج کا دخول حرام اور بوسہ ومساس وغیرہ جن سے وطی میں پڑ جانے کا خوف ہوتا ہے یہ بھی حرام
ہیں تاکہ وہ بوسہ وغیرہ کی جوش شہوت سے وطی میں مبتلا نہو جاوے اسی طرح یہاں بھی عورت پاک صاف موجود ہے اگر بوسہ وغیرہ سے
تو شاید کہ وطی میں مبتلا ہو جاوے لہذا جیسے وطی حرام ہے ایسی چیزیں جو وطی کیطرف پہونچاتی ہیں وہ بھی حرام ہیں - وحاصل یہ ہوا کہ ظہار
میں کفارہ سے پہلے وطی کیطرح وہ چیزیں بھی حرام ہیں جو وطی تک نوبت پہونچاتی ہیں - اور حائضہ کا بوسہ ومساس یا روزہ دار کا اپنی زوجہ
کو بوسہ لینا ومساس کرنا جائز ہے - لانہ یکثر وجودہما فلو حرم الدواعی یفضی الی الحرج ولا کذلک الظہار والاحرام - کیونکہ
حیض اور روزہ کا وجود بارہا ہوتا ہے پس اگر بوسہ ومساس وغیرہ جو وطی تک پہونچانے والی چیزیں ہیں حرام کی گئیں ہوں تو تکلیف عظیم
تک نوبت پہنچ جائے اور ظہار و احرام کا یہ حال نہیں ہے ف - یعنی انکا وقوع کبھی کبھی شاذ و نادر ہوتا ہے - فان وطیہا قبل
ان یکفر استغفر اللہ ولا شیء علیہ غیر الکفارۃ الاولی ولا یعاود حتی یکفر لقولہ علیہ السلام للذی واقع فی ظہارہ قبل
الکفارۃ استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر - پھر اگر کفارہ دینے سے پہلے زوجہ سے وطی کرے تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کرے
اور سوائے پہلے کفارہ کے اُسپر کوئی دوسری چیز واجب نہوگی اور چاہیے کہ پھر وطی نکرے جبتک کفارہ ندے کیونکہ جس شخص نے
ظہار میں قبل کفارہ کے وطی کرلی تھی اُسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا کہ تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کر اور پھر ایسا کر تا
یہانتک کہ کفارہ دیدے ف - رواہ ابو داؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ لیکن اس حدیث میں استغفار کا حکم مذکور نہیں ہے
اور اسی پر جمہور فقہا کا عمل ہے - ولو کان شیء آخر واجبا لبینہ علیہ السلام - اور اگر کوئی دوسری چیز واجب ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم ضرور اُسکو بیان فرماتے - قال وہذا اللفظ لا یکون الا ظہارا لانہ صریح فیہ - مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایسا
کہنا یعنے تو مجھپر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہے یہ صرف ظہار ہی ہوگا کیونکہ یہ ظہار کے معنے میں صریح ہے - ولو نوی بہ الطلاق لا یصح
اور اگر اُسنے اس لفظ سے طلاق کی نیت کی تو نہیں صحیح ہے - لانہ منسوخ فلا یتمکن من الاتیان بہ - کیونکہ اسکا طلاق ہونا منسوخ
ہے تو اُسکو ایسا کرنے کا اختیار نہوگا ف - یعنی شرع نے اس لفظ کو ظہار کے معنی میں موضوع کیا ہے تو اسکو طلاق کے معنی میں لینا
شرع کا بدلنا ٹھہرا اور یہ اختیار کسی بندہ کو نہیں ہے اور واضح ہو کہ اگر زوجہ کو اپنے باپ یا چچا کسی مرد قریب کی شرمگاہ سے تشبیہ دی
تو بدلائل کے موافق یہ ظہار نہوگا - واذا قال انت علی کبطن امی او کفخذہا او کفرجہا فہو مظاہر - اور اگر زوجہ سے کہا
تو مجھپر مثل میری ماں کے شکم یا ران یا فرج کے ہے تو یہ شخص ظہار کرنے والا ہو جائیگا - لان الظہار لیس الا تشبیہ المحللۃ بالمحرمۃ
وہذا المعنی یتحقق فی عضو لا یجوز النظر الیہ - کیونکہ ظہار تو اسی کا نام ہے کہ حلال زوجہ کو ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دے جو اسپر
دائمی حرام ہے اور ایسی تشبیہ ہر ایسے عضو میں ہو جائیگی جسکو دیکھنا جائز نہیں ہے - وکذا ان شبہہا بمن لا یحل لہ النظر الیہا
علی التابید من محارمہ مثل اختہ او عمتہ او امہ من الرضاعۃ - اور اسیطرح ظہار ہو جائیگا اگر زوجہ کو اپنے محارم میں سے
ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دی کہ اُسکو شہوت سے دیکھنا دائمی حرام ہے جیسے اپنی بہن یا پھوپھی یا رضاعی ماں ف - یا دود
شریکی بہن غرضکہ جو عورتیں رضاعت سے مثل نسب کے دائمی حرام ہو جاتی ہیں - لانہن فی التحریم المؤبد کالام - کیونکہ
یہ عورتیں ماں کیطرح دائمی حرام ہیں - وکذلک اذا قال راسک علی کظہر امی او فرجک او وجہک او رقبتک او
نصفک او ثلثک - اور اسیطرح اگر زوجہ کو کہا کہ تیرا سر مجھپر مثل میری ماں کی پیٹھ کے یا تیری فرج یا تیرا چہرہ یا تیری گردن یا تیرا نصف
بدن یا تیرا تہائی بدن مثل میری ماں کی پیٹھ کے ہے تو یہ ظہار ہوگا - لانہ یعبر بہا عن جمیع البدن ویثبت الحکم فی الشائع ثم
یتعدی کما بیناہ فی الطلاق - کیونکہ یہ اعضا ایسے ہیں کہ انسے تمام بدن بولا جاتا ہے اور نصف وغیرہ جزو شائع میں پہلے حکم اس
جزو میں ثابت ہو کر تمام بدن میں ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم طلاق میں بیان کر چکے - ولو قال انت علی مثل امی او کامی
یرجع الی نیتہ - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھپر میری ماں کے مثل یا میری ماں کے مانند ہے تو اُسکی نیت کی طرف رجوع کیا جائیگا یعنی اگر

حکم - تاکہ اسکا حکم ظاہر ہو ف - یعنی جیسی نیت بیان کرے ویسا حکم ہوگا - فان قال اردت الکرامۃ فھو کما قال
پس اگر اُسنے کہا کہ مین نے کرامت مراد لی تھی تو اسکے کہنے کے موافق ہوگا - ف - یعنی اُسنے کہا کہ جیسے مین اپنی مان کو معظم کر
سمجھتا ہون اسی طرح تو بھی مکرم ہے تو یہ ظہار نہوگا اور نہ کوئی گناہ ہے - لان التکریم بالتشبیہ فاش فی الکلام - کیونکہ باتون
مین کرامت کی راہ سے تشبیہ دینا بہت مروج ہے - وان قال اردت الظہار فھو ظہار - اور اگر اُسنے کہا کہ مین نے ظہار کی
نیت کی تھی تو یہ ظہار ہے - لانہ تشبیہ بجمیعھا وفیہ تشبیہ بالعضو لکنہ لیس بصریح فیفتقر الی النیۃ - کیونکہ یہ مان کے پورے
بدن سے تشبیہ ہے اور اسمین عضوی تشبیہ بھی موجود لیکن یہ صریح نہین ہے تو نیت کی حاجت ہوئی ف - پس اگر اُسنے کہا کہ حرام طور
پر اعضا کی تشبیہ میری نیت تھی تو صریح ہو کر ظہار ہوگیا - وان قال اردت الطلاق فھو طلاق بائن - اور اگر اسنے کہا
کہ مین نے صدق کی نیت کی تھی تو یہ بائن طلاق ہے - لانہ تشبیہ بالام فی الحرمۃ فکانہ قال انت علی حرام ونوی الطلاق
کیونکہ حرام ہونے مین یہ مان کے ساتھ تشبیہ ہے تو گویا اُسنے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے اور اُس سے طلاق کی نیت کی ف - حالانکہ اس سے
طلاق بائنہ پڑجاتی ہے جیسا کہ کنایات الطلاق مین گذرا - وان لم یکن لہ نیۃ فلیس بشیء عند ابی حنیفۃ وابی یوسف -
اور اگر اُسکی کچھ نیت نہو تو ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک یہ کلام کچھ نہین ہے ف - یعنی اسپر کفارہ متعلق نہین ہوگا -
لاحتمال الحمل علی الکرامۃ - کیونکہ شاید کرامت کے معنے پر محمول ہو ف - لیکن ایسا بیہودہ کلام کرنا ادب سے بعید ہے -
وقال محمد یکون ظہارا لان التشبیہ بعضو منھا لما کان ظہارا فالتشبیہ بجمیعھا اولی - اور امام محمد نے کہا کہ یہ قول
ظہار ہوجائیگا کیونکہ جب زوجہ کو مان کے ایک عضو سے تشبیہ دینا ظہار ہوجاتا ہے تو مان کے پورے بدن سے تشبیہ دینا بدرجۂ اولیٰ
ظہار ہوگا ف - اور یہی قول مالک وشافعی واحمد کا ہے اور ظاہر محیط مین اسیکو ترجیح دی - ع - وان عنی بہ التحریم لا غیر
فعند ابی یوسف ھو ایلاء لیکون الثابت بہ ادنی الحرمتین وعند محمد ظہار لان کاف التشبیہ تختص بہ - اور اگر
اُسنے مثل مان یا مانند مان کہنے سے زوجہ کو فقط حرام کرنا مراد لیا تو ابو یوسف کے نزدیک یہ ایلاء ہے تاکہ ظہار کی حرمت اور ایلاء کی
حرمت ان دونون مین سے کم درجہ کی حرمت اس قول سے ثابت ہو یعنی اسقدر یقینی ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ ظہار ہے کیونکہ مثل
یا مانند کی تشبیہ دینا ظہار ہی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے ف - لیکن یہ اختلاف بعض مشائخ کا قول ہے اور صدر شہید نے فرمایا کہ یہ
بالاجماع ظہار ہے اور قاضی خان نے کہا کہ اسکے ظہار ہونے مین اختلاف نہونا چاہیے - ف ع - ولو قال انت علی حرام ونوی
ظہارا او طلاقا فھو علی ما نوی - اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو مجھپر حرام ہے جیسے میری ماں اور اس سے ظہار یا طلاق کی نیت کی تو اسکی نیت
کے موافق ہوگا - لانہ یحتمل الوجھین الظہار لمکان التشبیہ والطلاق لمکان التحریم والتشبیہ تاکید لہ وان لم یکن
لہ نیۃ فعلی قول ابی یوسف رح ایلاء وعلی قول محمد رح ظہار والوجھان بیناھما - اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ظہار اور طلاق دونون کا
احتمال رکھتا ہے ظہار کا اسوجہ سے کہ تشبیہ موجود ہے اور طلاق کا اسوجہ سے کہ حرام کیا ہے اور تشبیہ اسی حرام کرنے کی تاکید ہے اور اگر ایسا ہو کہ
اُسکی کچھ نیت نہین ہے تو ابو یوسف کے قول پر ایلاء ہے اور امام محمد کے قول پر ظہار ہے اور دونون وجہین ہم بیان کرچکے - وان قال انت
علی حرام کظہر امی ونوی بہ طلاقا او ایلاء لم یکن الا ظہارا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ھو علی ما نوی لان التحریم یحتمل کل ذلک
علی ما بینا غیر ان عند محمد اذا نوی الطلاق لا یکون ظہارا وعند ابی یوسف رح یکونان جمیعا وقد عرف فی موضعہ
ولابی حنیفۃ انہ صریح فی الظہار فلا یحتمل غیرہ ثم ھو محکم فیرد التحریم الیہ - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھپر حرام ہے جیسے میری مان
کی پیٹھ اور اس سے اُسنے طلاق یا ایلاء کی نیت کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ سوائے ظہار کے اور کچھ نہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ جو اُسکی
نیت ہو وہ ہوگا اس دلیل سے کہ حرام کرنا ہر ایک بات کو محتمل ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کرچکے صرف صاحبین مین اتنا اختلاف ہے کہ امام محمد
کے نزدیک اگر اُسنے طلاق کی نیت کی تو وہ ظہار نہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک وہ طلاق اور ظہار دونون ہوجائیگا اور یہ اپنے موقع پر کو

ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام ظہار کے معنے میں صریح ہے تو دوسری چیز نہیں ہو سکتی پھر وہ محکم ہے تو یہ حرام کرنا ظہار کی حرمت پر چھوڑ دیا جائیگا۔ ف۔ شمس الائمہ سرخسی نے امام ابو یوسف کے قول کو ضعیف کہا کیونکہ بائن طلاق واقع ہونے کے بعد ظہار نہیں ہو سکتا تو دونوں جمع ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ **قال ولا یکون الظہار الا من الزوجۃ حتی لو ظاہر من امتہ لم یکن مظاہرا لقولہ تعالیٰ من نسائہم ولان الحل فی الامۃ تابع فلا تلحق بالمنکوحۃ ولان الظہار منقول عن الطلاق ولا طلاق فی المملوکۃ۔** امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ ظہار کسی عورت سے نہیں ہوتا سوائے زوجہ منکوحہ کے حتی کہ اگر اپنی باندی سے ظہار کیا تو ظہار کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا۔ **یظاہرون من نسائہم**۔ یعنی نساء کا اطلاق منکوحات پر ہوتا ہے اور اس دلیل سے کہ مملوکہ کی حلت اسکے مملوک ہونے کے تابع ہے تو اسکو منکوحہ کے ساتھ لاحق نہیں کر سکتے اور اس دلیل سے کہ ظہار کو طلاق سے نقل کیا گیا ہے یعنے عرب کی لغت میں ظہار بمعنی طلاق تھا وہ نقل ہو کر ظہار کے شرعی معنے میں آیا اور حال یہ ہے کہ مملوکہ عورت کے بارہ میں طلاق نہ وارد ہے۔ ف۔ تو جب اصل نہ وارد ہے تو منقول یعنے ظہار بھی نہیں ہو سکتا۔ **فان تزوج امرأۃ بغیر امرہا ثم ظاہر منہا ثم اجازت النکاح فالظہار باطل لانہ صادق فی التشبیہ وقت التصرف فلم یکن منکرا من القول والظہار لیس بحق من حقوقہ حتی یتوقف بخلاف اعتاق المشتری من الغاصب لانہ من حقوق الملک۔** اور اگر کسی عورت سے نکاح کیا اسطرح کہ کسی فضولی نے بدون عورت کے حکم کے عورت کا نکاح اس مرد سے کر دیا پھر اس مرد نے اس عورت سے ظہار کیا پھر عورت نے اس نکاح کی اجازت دی تو ظہار باطل ہے کیونکہ جسوقت مرد نے اس عورت کو حرام ہونے کی تشبیہ دی تھی اُسوقت سچا تھا کیونکہ عورت بغیر اجازت دے اُسکی منکوحہ نہوگی تو اس مرد پر حرام تھی تو اسکا ظہار کرنا کوئی بدقول نہیں ہوا اور یہ ظہار متوقف بھی نہیں رہا کیونکہ ظہار کوئی حق شوہر کے حقوق میں سے نہیں ہے تاکہ متوقف رہتا یعنی جب عورت اجازت نکاح دیتی تب صحیح ہو جاتا برخلاف اس مسئلہ نکاح موقوف کے بیع موقوف کی یہ صورت کہ جسنے دوسرے کا غلام غصب کیا اور اس سے کسی مشتری نے خرید کر آزاد کر دیا تو یہ آزاد کرنا ابھی متوقف ہے حتی کہ اگر اصلی مالک نے بیع غاصب کی اجازت دی تو آزادی نافذ ہو جائیگی اسواسطے کہ آزاد کرنا مالک کے حقوق میں سے ہے۔ ف۔ کیونکہ جسنے غلام آزاد کیا تو یہ جب ہی صحیح ہوگا کہ یہ غلام اُسکی پوری ملک ہو جائے اسواسطے کہ بغیر ملک کا غلام آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا پس خلاصہ یہ ہوا کہ بیع موقوف میں غلام آزاد کرنا حق ملک ہے تو متوقف رہتا ہے حتی کہ بعد اجازت کے نافذ ہو جاتا ہے اور نکاح موقوف میں ظہار کرنا چونکہ مرد کا کوئی حق نہیں لہذا موقوف نہیں رہتا بلکہ باطل ہو جاتا ہے۔ **ومن قال لنسائہ انتن علی کظہر امی کان مظاہرا منہن جمیعا لانہ اضاف الظہار الیہن فصار کما اذا اضاف الطلاق۔** اور جس مرد نے اپنی زوجات سے کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہو تو ان سب سے ظہار کرنے والا ہو جائیگا اسوجہ سے کہ اُسنے ظہار کو ان سب عورتوں کی طرف نسبت دیا تو ظہار ایسا ہو گیا جیسے سب عورتوں کی طرف طلاق کو نسبت کیا۔ ف۔ اور اگر تم سب طالقہ ہو تو سب پر طلاق پڑ جاتی ہے اسیطرح اگر سبکو ظہار کیا تو سب سے ظہار ہو جائیگا۔ **وعلیہ لکل واحدۃ کفارۃ** اور اُسپر ان عورتوں میں سے ہر ایک کے واسطے کفارہ لازم ہوگا۔ **لان الحرمۃ تثبت فی حق کل واحدۃ**۔ اسواسطے کہ حرمت تو ہر ایک عورت کے حق میں ثابت ہو گئی۔ **والکفارۃ لانہاء الحرمۃ فیتعدد بتعددہا**۔ اور کفارہ اسواسطے ہوتا ہے کہ حرمت کو ختم کردے تو جتنی حرمتیں ہونگی اسیقدر کفارے ہونگے۔ **بخلاف الایلاء منہن لان الکفارۃ فیہ لصیانۃ حرمۃ الاسم ولم یتعدد ذکر الاسم**۔ برخلاف ظہار کے اگر ان زوجات سے ایلاء کیا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ ایلاء میں کفارہ لازم ہونا اللہ تعالےٰ کے نام کی تعظیم وحرمت نگاہ رکھنے کے لیئے ہے اور حال یہ کہ سب سے ایک ایلاء کرنے میں اللہ تعالےٰ کا نام متعدد مذکور نہیں ہوا۔ ف۔ بلکہ ایک بار مذکور ہوا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوا (فروع) کہا کہ تو مجھ پر مثل خون یا شراب یا سور یا غیبت یا چغلی یا زنا یا سود یا رشوت یا مانند مسلمان قتل کرنے کے ہے پس طلاق یا ظہار کی نیت کی تو صحیح یہ کہ اُسکی نیت کے موافق ہوگا الخانیہ۔ اگر تجھسے نکاح کروں۔۔۔

۔ تو مجھ پر مثل میری ماں کی پیٹھ کے ہے تو ظہار صحیح ہے حتی کہ اگر نکاح میں لایا تو کفارہ دے اور اگر کہا کہ تو سو بار ایسی ہی ہے تو سو کفارے لازم ہونگے۔ اور اگر زوجہ سے کئی بار ظہار کیا خواہ ایک مجلس میں یا کئی مجلسوں میں تو ہر ظہار میں کفارہ لازم ہوگا اور اگر اُسنے ایک ہی ظہار کی تاکید و تکرار کا قصد کیا ہو پس اگر مجلس واحد ہو تو تصدیق قاضی ہوگی ورنہ نہیں۔ ت د۔ واضح ہو کہ ایلاء و ظہار میں کفارہ جب ہی واجب ہوتا ہے کہ وطی حلال ہونے کا قصد کرے ورنہ ظہار میں دو فحش قول زبان سے نکالا وہ محض گناہ ہے جو صرف توبہ و استغفار سے معاف ہوگا اور کفارہ صرف اسوقت لازم ہے کہ جب زوجہ سے وطی کا قصد کرے۔ اگر زوجہ نے شوہر سے کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مثل ہے یا مثل کہ میں تجھ پر تیری ماں کی پیٹھ کے مثل ہوں تو امام محمد نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و اسحاق وغیرہم کا ہے اور اگر شوہر نے کہا کہ تو میری ماں ہے تو ظہار نہوگا۔ اگر شوہر نے کفارہ ظہار دینے میں تاخیر کی تو عورت کو مطالبہ کا اختیار ہے اور قاضی اُسکے شوہر کو مجبور کریگا اور عورت کو اختیار ہے کفارہ سے پہلے شوہر کو وطی کرنے اور مساس و بوسہ وغیرہ لینے سے منع ہو اگر شوہر نے کہا میں نے کفارہ ادا کر دیا تو اسکے قول کی تصدیق کیجائیگی بشرطیکہ جھوٹ بولنے میں معروف نہو اور اگر اُسنے کفارہ دینے سے انکار کیا حالانکہ عورت نے مطالبہ کیا تو قاضی اُسکو قید کرے پھر اگر انکار کرے تو اُسکو مارے پس اس مطالبہ میں مارا جائیگا حالانکہ قرضہ کے بارہ میں نہیں مارا جاتا ہے۔ مع۔

فصل :: الکفارۃ۔ یہ فصل کفارہ کے بیان میں ہے مشائخ نے اختلاف کیا کہ اس کفارہ کا سبب کیا ہے اور جمہور مشائخ کے نزدیک اسکا سبب ظہار اور وطی کی طرف رجوع کرنا۔ د۔ اور عینی میں مذکور ہے کہ قول فحش صرف توبہ سے معاف ہوگا فعلی ہذا کفارہ کا سبب صرف وطی کی طرف رجوع ہوا لیکن بنظر تحقیق کچھ مخالفت نہیں ہے اسواسطے کہ وطی کی طرف رجوع کرنا جب ہی اس کفارہ کا سبب ہے کہ اُسنے فحش قول زبان سے نکالا تھا تو ظہار و رجوع دونوں اس کفارہ کا سبب ہیں۔ رہا یہ امر یہ کفارہ کیونکر اور کس چیز سے ہوگا ذکر کتاب میں بیان فرمایا کہ۔ **وکفارۃ الظہار عتق رقبۃ فان لم یجد فصیام شہرین متتابعین فان لم یستطع فاطعام ستین مسکینا**۔ اور کفارہ ظہار ایک بردہ آزاد کرنا پھر اگر بردہ نہ پاوے تو پے درپے دو ماہ کے روزے رکھے پھر اگر اسکو یہ طاقت نہو تو ساٹھ مساکین کو کھانا دے۔ **للنص الوارد فیہ فانہ یفید الکفارۃ علی ہذا الترتیب**۔ بدلیل نص قرآنی کے جو کفارہ ظہار کے باب میں وارد ہے کیونکہ نص مذکور نے افادہ فرمایا کہ اسی ترتیب سے یہ کفارہ ہے ف۔ یعنی روزے اسوقت جائز ہیں کہ بردہ آزاد کرنا ممکن نہو اور اگر روزے رکھنے کی بھی طاقت نہو تب اسکو ساٹھ مسکینوں کا کھانا دینے سے ادا کرنا جائز ہے۔ **قال وکل ذلک قبل المسیس**۔ اور یہ ہر ایک امر اسکے وطی کرنے سے پہلے ہے۔ **وہذا فی الاعتاق والصوم ظاہر للتنصیص علیہ**۔ اور وطی سے پہلے ہونا آزاد کرنے و روزہ رکھنے میں ظاہر ہے کیونکہ اسپر صریح نص ہے ف۔ یعنی قولہ من قبل ان یتماسا۔ یعنی فرمایا کہ باہم مساس سے پہلے۔ یہ بردہ آزاد کرنے اور روزہ رکھنے دونوں صورتوں میں منصوص فرمایا چنانچہ آیت اوپر گذری۔ **وکذا فی الاطعام لان الکفارۃ فیہ منہیۃ للحرمۃ فلا بد من تقدیمہا علی الوطی لیکون الوطی حلالا**۔ اور یہی حکم طعام دینے میں ہے کہ قبل مساس کے طعام دے اسواسطے کہ ظہار میں کفارہ دینا حرمت کو ختم کرنے والا ہے تو اسکا وطی سے مقدم ہونا ضرور ہے تاکہ وطی حلال واقع ہو ف۔ یعنی جب معلوم ہوا کہ ظہار کرنے سے وطی حرام ہو جاتی ہے یہانتک کہ کفارہ دے تو کفارہ دینا اس وطی کو حلال کر دیتا ہے جیسے حیض سے وطی حرام ہو جاتی ہے یہانتک کہ پاک ہو جاوے پس معلوم ہو گیا کہ جب تک کفارہ نہ دے وطی حلال نہیں پس بردہ و روزہ و طعام انمیں سے کسی چیز سے کفارہ دے وہ وطی سے پہلے ہوگی تاکہ بعد کفارہ کے وطی حلال واقع ہو۔ **قال وتجزی فی العتق الرقبۃ الکافرۃ والمسلمۃ والذکر والانثی والصغیر والکبیر**۔ اور فرمایا کہ بردہ آزاد کرنے میں ایک بردہ کافی ہے خواہ کافر مملوک ہو یا مسلمان ہو اور خواہ نر ہو یا مادہ ہو اور خواہ بالغ ہو یا نابالغ ہو ف۔ کیونکہ اللہ تعالی نے مطلق رقبہ آزاد کرنے کا حکم دیا تو یہ ہر ایک جائز ہے۔ **لان اسم الرقبۃ یطلق علی ہولاء**

اذ ہی عبارۃ عن الذات المرقوقۃ المملوکۃ من کل وجہ - کیونکہ رقبہ کا لفظ ان سب پر بولا جاتا ہے کیونکہ رقبہ وہ انسانی
ذات جو رقیق اور ہر طرح مملوک ہو ف - خواہ صغیر یا کبیر خواہ نر ہو یا مادہ خواہ کافر ہو یا مسلم ہو - والشافعی یخالفنا فی الکافر
ویقول الکفارۃ حق اللہ تعالیٰ فلا یجوز صرفہ الیٰ عدو اللہ تعالیٰ کالزکوۃ - اور امام شافعیؒ رقبہ کافرہ کی
صورت میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفارہ دینا ایک حق الٰہی ہے تو اسکو دشمن خدا یعنی کافر کی طرف صرف کرنا نہیں
جائز ہے جیسے کافر کو زکوۃ دینا نہیں جائز ہے ف - لہذا جیسے کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ کی قید ہے وہ یہاں بھی معتبر ہوگی اور
ہم کہتے ہیں کہ کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ صریح مذکور ہے اور یہاں مطلق رقبہ ہے کوئی قید نہیں ہے تو کفارہ قتل میں اسی طرح رہا
اور یہاں مطلق رہا - ونحن نقول المنصوص علیہ اعتاق الرقبۃ وقد تحقق - اور ہم کہتے ہیں کہ جس چیز پر نص وارد ہے
وہ ایک رقبہ آزاد کرنا اور وہ کافر کے آزاد کرنے سے متحقق ہوگیا ف - ہاں کافر کے ذمہ البتہ گمراہی بڑھ گئی - وقصدہ من
الاعتاق التمکن من الطاعۃ - اور کفارہ دینے والے کا قصد اس کافر مملوک کے آزاد کرنے سے یہی کہ یہ اپنے خالق
عزوجل کی طاعت پر اچھی طرح قابو پاوے ف - پھر اگر پیچھے آزاد ہو جانے کے اسنے ایسا نکیا تو یہ اسکی بدبختی ہے لہذا فرمایا
ثم مقارنۃ المعصیۃ یحال بہ الیٰ سوء اختیارہ - پھر معصیت سے ملا رہنا اس رقبہ کافرہ کے بد راہ اختیار کرنے پر محمول ہے
ف - یعنی مملوک کافر نے بعد آزاد ہونے کے راہ طاعت الٰہی اختیار نکی بلکہ کفر ومعصیت کی راہ اپنی بدبختی سے اختیار کی اور
اس سے آزاد کرنے والے کی کچھ خرابی نہیں ہے - ولا تجزئ العمیاء ولا المقطوعۃ الیدین والرجلین - اور ایسا رقبہ
آزاد کرنا نہیں جائز ہے جو اندھا ہو یا اسکے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوں - لان الفائت جنس المنفعۃ وہی البصر
او البطش او المشی وہو المانع - کیونکہ اس رقبہ میں منفعت کی جنس جاتی رہی اور وہ بینائی یا گرفت یا چال ہے اور یہی ادائے
کفارہ سے مانع ہے ف - یعنی جب کسی منفعت کی جنس زائل ہو تو ایسا بردہ نہیں جائز ہے - واما اذا اختلت المنفعۃ فہو
غیر مانع - اور اگر اسکی منفعت میں خلل ہو تو یہ مانع نہیں ہے - حتی یجوز العوراء ومقطوعۃ احدی الیدین واحدی الرجلین
من خلاف - اور رہی یہ صورت کہ منفعت میں خلل واقع ہو تو وہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے حتی کہ کانا بردہ یا جسکا ایک ہاتھ
اور دوسری طرف کا ایک پاؤں کٹا ہوا ہو تو وہ جائز ہے - لانہ ما فات جنس المنفعۃ بل اختلت - کیونکہ جنس منفعت بالکل زائل
نہیں ہوئی بلکہ خلل پذیر ہوگئی ہے - بخلاف ما اذا کانتا مقطوعتین من جانب واحد حیث لا یجوز لفوات جنس منفعۃ
المشی فہو علیہ متعذر - برخلاف اسکے جب ایک ہاتھ اور ایک پاؤں دونوں ایک ہی جانب سے کٹے ہوں کہ ایسا بردہ نہیں جائز
کیونکہ چلنے کی منفعت اپنی جنس سے زائل ہوگئی اسلیئے کہ ایسے بردہ پر چلنا متعذر ہے - ویجوز الاصم والقیاس ان لا یجوز
وہو روایۃ النوادر لان الفائت جنس المنفعۃ الا انا استحسنا الجواز لان اصل المنفعۃ باق فانہ اذا صیح علیہ
یسمع حتی لو کان بحال لا یسمع اصلا بان ولد اصم وہو الاخرس لا یجزیہ - اور بہرہ بردہ آزاد کرنا جائز ہے اور قیاس یہ تھا
کہ جائز نہو اور یہی نوادر کی روایت ہے کیونکہ جنس منفعت زائل ہوگئی لیکن ہمنے استحسان کی دلیل سے جائز ہونا نکالا کیونکہ اصل منفعت
باقی ہے چنانچہ جب چلا کر اس سے کلام کیا جاوے تو وہ سن لیتا ہے حتی کہ اگر اسکی حالت ایسی ہو کہ بالکل نہیں سنتا مثلاً مادرزاد بہرہ
ہے اور وہی گونگا ہوتا ہے تو اسکا آزاد کرنا جائز نہیں ہے - ولا یجوز مقطوع ابہامی الیدین - اور جسکے دونوں ہاتھ کے دونوں انگوٹھے
کٹے ہوں اسکا آزاد کرنا نہیں جائز ہے - لان قوۃ البطش بہما فبفواتہما یفوت جنس المنفعۃ - کیونکہ گرفت کی قوت انھیں
دونوں انگوٹھوں کے ساتھ ہے تو انکے زائل ہونے سے جنس منفعت زائل ہو جائیگی - ولا یجوز المجنون الذی لا یعقل -
ایسا مجنون بردہ نہیں جائز ہے جسکو عقل نہو - لان الانتفاع بالجوارح لا یکون الا بالعقل فکان فائت المنافع - کیونکہ
اعضاء سے نفع اٹھانا کسی طرح نہیں ممکن ہے سوائے عقل کے ذریعہ سے تو ایسا بردہ اس حالت میں ہے کہ اسکی منفعت بالکل زائل ہے

والذی یجن ویفیق یجزیہ لان الاختلال غیر مانع - اور جو بردہ کبھی مجنون ہوجاتا اور کبھی اُسکو افاقہ ہوتا ہو تو حالت افاقہ
مین اُسکو آزاد کرنا کافی ہو کیونکہ اُسمین جو خلل ہو وہ مانع نہین ہو - ولا یجزیء عتق المدبر وام الولد لاستحقاقہما الحریۃ بجہۃ
فکان الرق فیہما ناقصا - اور اگر بردہ مملوک ایسا ہو جسکی نسبت یہ کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہو یعنی مدبر کیا یا مالک کی اُس سے
اولاد ہوئی ہو تو کفارہ مین اسکا آزاد کرنا کافی نہین ہو کیونکہ ایک راہ سے ان دونون کا ذاتی استحقاق آزادی کا ہو تو انکا مملوک
ہونا ناقص ٹھہرا ف حالانکہ کامل مملوک آزاد کرنا منصوص ہو کیونکہ نص قرآنی مین مطلق رقبہ سے مراد کامل مملوک ہوگا - وکذا
المکاتب الذی ادی بعض المال لان اعتاقہ یکون ببدل - یونہی اگر مملوک کو نوشتہ لکھ دیا کہ جب اسقدر مال ادا کرے
تب تو آزاد ہو تو کفارۂ ظہار مین اسکا آزاد کرنا بھی جائز نہین جبکہ اُسنے کچھ مال ادا کر دیا ہو کیونکہ اسکو آزاد کرنا کچھ مال کے بدلے ہوجائیگا
وعن ابی حنیفۃ یجزیہ لقیام الرق من کل وجہ ولہذا تقبل الکتابۃ الانفساخ بخلاف امیۃ الولد والتدبیر لانہما
لا یحتملان الانفساخ - اور امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ ایسے مکاتب کو آزاد کرنا کافی ہو کیونکہ مملوک ہونا اُسمین ہر وجہ سے باقی ہو
اور اسی وجہ سے نوشتہ اس قابل ہوتا ہو کہ فسخ کر دیا جائے برخلاف اُس باندی کے جس سے مالک کی اولاد ہوئی ہو یا جس مملوک کو
مدبر کیا ہو کہ ان دونون کی ملکیت ناقص ہو کیونکہ انکا استحقاق اس قابل نہین کہ فسخ کیا جاوے ف لیکن یہ روایت نادر ہو
اور ظاہر الروایۃ وہی پہلی روایت ہو اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد وزفر کا ہو - فان اعتق مکاتبا لم یود شیئا جاز
اور اگر ایسا مکاتب آزاد کیا جسنے کچھ مال ادا نہین کیا ہو تو جائز ہو - خلافا للشافعی لہ انہ استحق الحریۃ بجہۃ الکتابۃ فاشبہ
المدبر - اسمین امام شافعی نے اختلاف کیا اُنکی دلیل یہ ہو کہ ایسا مکاتب بوجہ نوشتہ دیدینے کے آزادی کا مستحق ہوا ہو تو مدبر
کے مشابہ ہوگیا ف اور مدبر کو بیچنا اور کفارہ مین آزاد کرنا اُنکے نزدیک جائز ہو تو ایسے مکاتب کا آزاد کرنا بھی جائز ہو جسنے
ابھی کچھ مال ادا نہین کیا ہو اور اسمین حنفیہ پر الزام ہو کہ تم مدبر کو ایک جہت سے آزادی کا مستحق ٹھہرا کر کفارہ مین جائز نہین کہتے ہو
حالانکہ یہ مکاتب بھی نوشتہ کی جہت سے آزادی کا مستحق ہو تو یہ بھی جائز نہونا چاہیے لیکن یہ اعتراض اسوجہ سے پورا نہین ہو کہ
کتابت فسخ ہوسکتی ہو اور مدبر کرنا فسخ نہین ہوتا ہو تو دونون مین فرق ہوگیا - ولنا ان الرق قائم من کل وجہ علی ما بینا
اور ہماری دلیل یہ ہو کہ مکاتب مین ہر طرح سے ملکیت قائم ہو چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے - ولقولہ علیہ السلام المکاتب عبد
ما بقی علیہ درہم - اور یہ دلیل ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مملوک کو نوشتہ لکھ دیا جائے وہ غلام رہتا ہو جبتک
اُسپر ایک درم باقی رہے ف رواہ ابو داؤد وغیرہ - والکتابۃ لا تنافیہ فانہ فک الحجر بمنزلۃ الاذن فی التجارۃ الا انہ
بعوض فیلزم من جانبہ ولو کان مانعا ینفسخ لمقتضی الاعتاق اذ ہو یحتملہ الا انہ یسلم لہ الاکساب والاولاد لان العتق فی
المحل بجہۃ الکتابۃ او لان الفسخ ضروری لا یظہر فی حق الولد والکسب - اور نوشتہ دینا ایسی چیز ہو جو آزاد کرنے کے
منافی نہین ہو کیونکہ نوشتہ دینا تو اُسکی ممانعت دور کرنا ہو یعنی ہر طرح کمائی کر سکتا ہو جیسے تجارت کی اجازت دینا صرف اتنا فرق
ہو کہ نوشتہ دینا بعوض ہو تو غلام کی طرف سے لازم ہو اور اگر وہ کفارہ مین آزاد کرنے سے مانع ہوتا تو آزاد کرنا اسکو مقتضی ہو کہ نوشتہ
ٹوٹ جائے اسواسطے کہ وہ فسخ ہوسکتا ہو اور آزاد کرنا فسخ نہین ہوتا لیکن اتنی بات ہو کہ جس مکاتب کو کفارہ مین آزاد کیا اُسکو اُسکی
کمائی اور اولاد مسلم رہیگی اسواسطے کہ اُسکی ذات مین آزادی بوجہ مکاتب ہونے کے ہو یا اسواسطے کہ کتابت فسخ ہونا بضرورت ثابت
ہوا ہو تو اولاد وکمائی کے حق مین اسکا کچھ اثر ظاہر نہوگا ف پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس غلام کو نوشتہ لکھ دیا اور اُسنے ہنوز کچھ
ادا نہین کیا پھر اُسکو کفارۂ ظہار مین آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہوگا اور کتابت ٹوٹ جائیگی اور جو کچھ اُسنے اسوقت تک کمایا وہ اُسی کا
ہوگا اور جو کچھ اُسکی اولاد اس درمیان مین پیدا ہوئی وہ اُسکے ساتھ آزاد ہوگی بشرطیکہ غیر کی باندی سے نہو - وان اشتری
اباہ او ابنہ ینوی بالشراء الکفارۃ جاز عنہا - اور جس شخص پر کفارۂ ظہار واجب ہو اُسنے اپنے باپ یا بیٹے کو خرید کیا اس

نیت سے کہ یہ خرید کفارہ ہو تو یہ کفارۂ ظہار سے جائز ہے ف۔ یعنی صورت یہ ہے کہ ایک شخص خود آزاد ہوگیا ہے مگر اُسکا باپ کسی شخص کا غلام ہے جس سے اُسنے اس نیت سے خرید کیا کہ میرا کفارہ ظہار ادا ہو جائے یا اُسکی زوجہ کسی غیر کی باندی ہے کہ اس سے جو لڑکا پیدا ہوا وہ اس غیر کا غلام ہوا پس اُس سے اپنا بیٹا اس نیت سے خرید کیا کہ اسکا آزاد ہونا کفارہ ظہار مین واقع ہو تو دونون صورتون مین کفارہ ظہار ادا ہو جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ جب کسی ذی رحم محرم کو خریدے یا کسی وجہ سے ملک مین آوے تو وہ ملک مین نہین رہتا بلکہ آزاد ہو جاتا ہے لہذا اگر سواے باپ و بیٹے کے دادا یا پوتا یا بیٹی وغیرہ کسی ذی رحم محرم کو خریدا اس نیت سے کہ کفارہ ظہار ادا ہو تو بھی جائز ہوگا۔ وقال الشافعی رح لا یجوز وعلی ہذا الخلاف کفارۃ الیمین والمسألۃ تاتیک فی کتاب الایمان انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور امام شافعی نے کہا کہ کفارۂ ظہار ادا نہین ہوگا اور اگر اسطرح کفارہ قسم مین کیا تو بھی یہی اختلاف ہے اور عنقریب کتاب الایمان مین انشاء اللہ تعالے آویگا ف۔ اور مثل شافعی کے قول امام مالک و احمد و زفر کا اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور یہ اختلاف اس صورت مین ہے کہ جب اب یا بیٹے یا ذی رحم محرم کے مالک ہونے مین اسکے فعل کو کچھ دخل ہو مثلاً خریدے یا ہبہ قبول کرے یا وصیت مین قبول کرے اور اگر اُسنے بغیر اپنی مداخلت کے پایا ہو جیسے بذریعہ میراث کے ذی رحم محرم کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائیگا مگر کفارۂ ظہار سے آزاد ہونا بالاتفاق نہین جائز ہے ع۔ فان اعتق نصف عبد مشترک وہو موسر وضمن قیمۃ باقیہ لم یجز عند ابی حنیفۃ ویجوز عندہما۔ اور اگر اُسنے اپنے غیر کے درمیان مین مشترک غلام مین سے نصف کفارہ مین آزاد کیا حالانکہ یہ شخص مالدار ہے پس باقی غلام کی قیمت اپنے شریک کو تاوان دیدی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ لانہ یملک نصیب صاحبہ بالضمان فصار معتقا کل العبد عن الکفارۃ وہو ملکہ بخلاف ما اذا کان المعتق معسرا لانہ وجب علیہ السعایۃ فی نصیب الشریک فیکون اعتاقا بعوض ولابی حنیفۃ رح ان نصیب صاحبہ ینتقص علی ملکہ ثم یتحول الیہ بالضمان ومثلہ یمنع الکفارۃ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وہ ضمان دیکر اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہوگیا تو پورا غلام خود اپنے کفارہ سے آزاد کرنے والا ہوا ایسی حالت مین کہ وہ غلام اسکی ملک مین تھا برخلاف اسکے اگر یہ آزاد کرنے والا تنگ دست ہو تو جائز نہین اسلیے کہ غلام پر شریک کے حصہ کے لیے کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہے تو یہ آزاد کرنا بعوض ہو جائیگا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کا حصہ اسکی ملک مین ناقص رہ گیا پھر گھوم کر بذریعہ ضمانت کے آزاد کرنے والے کی ملک مین آیا اور ایسا ہونا کفارہ ظہار سے مانع ہے ف۔ اور ضمان دینے سے اگرچہ مالک ہو جانا ابتداے آزادی کے وقت قرار دیا جاتا ہے مگر وہ ضامن کے حق مین ہے اور کفارہ کے حق مین نہین ہے پس جسوقت کفارہ مین آزاد کیا اُسوقت ناقص غلام تھا تو کفارہ ادا نہوا۔ وان اعتق نصف عبدہ عن کفارتہ ثم اعتق باقیہ عنہا جاز۔ اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ مین آزاد کیا پھر باقی کو بھی آزاد کیا تو جائز ہے ف۔ اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہو لیکن بدلیل استحسان جائز ہے۔ لانہ اعتقہ بکلامین والنقصان متمکن علی ملکہ بسبب الاعتاق بجہۃ الکفارۃ ومثلہ غیر مانع کمن اضجع شاۃ للاضحیۃ فاصاب السکین عینہا بخلاف ما تقدم لان النقصان تمکن علی ملک الشریک وہذا علی اصل ابی حنیفۃ رح واما عندہما الاعتاق لا یتجزی فاعتاق النصف اعتاق الکل فلا یکون اعتاقا بکلامین۔ کیونکہ اُسنے غلام کو دو دفعہ کلام کرکے آزاد کیا اور جو نقصان اُسکی ملکیت مین پیدا ہوا وہ کفارہ مین آزاد کرنے کی وجہ سے ہے اور ایسا نقصان کفارہ جائز ہونے سے نہین روکتا ہے اور یہی قول شافعی و احمد ہے اور اسکی نظیر یہ ہے کہ جیسے ایک شخص نے قربانی کے واسطے بکری کو پچھاڑا پس بکری کی آنکھ مین چھری لگ گئی تو یہ نقصان قربانی سے مانع نہین بخلاف اُس نقصان کے جو مسئلہ سابقہ مین گذرا کیونکہ وہ نقصان تو شریک کے ملک مین پیدا ہوا ہے اور یہ تقریر امام ابو حنیفہ کی اصل پر ہے کہ آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے ہوتا ہے اور رہا صاحبین کی اصل پر کہ آزاد کرنا ٹکڑے نہین ہوتا پس حکم یہ ہے کہ آدھا آزاد کرنا بھی

پورا آزاد کرنا ہوا تو دو دفعہ کام سے آزاد کرنا ہوگا ف۔ اور معلوم ہوچکا کہ جماع سے پہلے آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ **وان اعتق نصف عبدہ عن کفارتہ ثم جامع التی ظاہر منہا ثم اعتق باقیہ لم یجز عند ابی حنیفۃ رح**۔ اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ سے آزاد کیا پھر اُس عورت سے جماع کر لیا جسکے ساتھ ظہار کیا تھا پھر باقی غلام آزاد کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے ف اور صاحبین کے نزدیک کفارہ ادا ہوگیا۔ **لان الاعتاق یتجزی عندہ وشرط الاعتاق ان یکون قبل المسیس بالنص واعتاق النصف حصل بعدہ وعندہما اعتاق النصف اعتاق الکل فحصل الکل قبل المسیس**۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اُنکے نزدیک آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے ہوسکتا ہے اور یہاں آزاد کرنے کی شرط نص قرانی یہ ہے کہ جماع سے پہلے ہو حالانکہ آدھا غلام آزاد کرنا جماع کے بعد ہوا ہے لہذا جائز نہوا اور صاحبین کے نزدیک آدھا آزاد کرنے سے کل آزاد ہوجاتا ہے تو کل غلام کا آزاد کرنا جماع سے پہلے پایا گیا پس کفارہ ادا ہوگیا۔ **واذا لم یجد المظاہر ما یعتق فکفارتہ صوم شہرین متتابعین لیس فیہما شہر رمضان ولا یوم الفطر ولا یوم النحر ولا ایام التشریق**۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے ایسی چیز نپائی جو آزاد کرے یعنی بردہ یا اُسکی قیمت نپائی تو اُسکا کفارہ دو ماہ کے روزے پے در پے ہیں جنمیں ماہ رمضان نہو اور یوم عید و یوم بقرعید اور اُسکے بعد تین دن ایام تشریق بھی نہوں۔ **اما التتابع فلانہ منصوص علیہ وشہر رمضان لایقع عن الظہار لما فیہ من ابطال ما اوجبہ اللہ والصوم فی ہذہ الایام منہی عنہ فلا ینوب عن الواجب الکامل**۔ پے در پے ہونا اس دلیل سے کہ وہ نص قرآنی میں صریح موجود ہے اور رہا درمیان میں رمضان نہونا اسواسطے کہ روزہ رمضان کا کفارۂ ظہار سے واقع نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہونے میں جو روزہ اللہ تعالے نے فرض کیا ہے اُسکا مٹانا لازم آویگا اور باقی پانچ ایام کے روزوں سے منع کیا گیا ہے تو ان دنوں کا روزہ کفارۂ ظہار کا نائب نہوگا جو کامل واجب ہے۔ **فان جامع التی ظاہر منہا فی خلال الشہرین لیلا عامدا او نہارا ناسیا استانف الصوم عند ابی حنیفۃ ومحمد رح**۔ پھر اگر ان دو ماہ کے اندر اُس عورت کے ساتھ وطی کی جس سے ظہار کیا تھا خواہ عمداً رات میں یا بھول کر دن میں تو امام ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک از سر نو روزہ رکھے ف۔ یہی قول سفیان الثوری و مالک و احمد وغیرہ کا ہے اور رات میں عمداً کی قید اتفاقی ہے بلکہ اگر بھولے سے ہو تو بھی یہی حکم ہے اور اگر دوسری عورت سے جسکے ساتھ ظہار نہیں کیا ہے وطی کی پس ایسے طور پر وطی کی کہ جس سے روزہ نہیں ٹوٹا تو بالاتفاق پے در پے ہونا باقی رہیگا اور اگر روزہ ٹوٹ گیا تو بالاتفاق پے در پے ہونا ٹوٹ گیا پس اختلاف ظہار والی عورت سے اسطرح وطی کرنے میں ہے کہ جس سے روزہ نہ ٹوٹے۔ **وقال ابو یوسف رح لا یستانف لانہ لا یمنع التتابع اذ لا یفسد بہ الصوم وہو الشرط وان کان تقدیمہ علی المسیس شرطا فیما ذہبنا الیہ تقدیم البعض وفیما قلتم تاخیر الکل عنہ ولہما ان الشرط فی الصوم ان یکون قبل المسیس وان یکون خالیا عنہ ضرورۃ بالنص وہذا الشرط ینعدم بہ فیستانف**۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ نئے سر سے روزہ لازم نہیں ہے (اور یہی قول شافعی ہے) اسکی دلیل یہ ہے کہ عمداً رات میں یا بھول کر دن میں وطی کرنا پے در پے ہونے کو نہیں روکتا کیونکہ ایسے وطی سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور شرط یہی تھی کہ پے در پے ہو اور اگر روزوں کا وطی پر مقدم کرنا شرط تھا تو جو صورت ہمنے اختیار کی اسمیں وطی پر تھوڑے روزے مقدم ہیں اور جو صورت تمنے بیان کی یعنے نئے سر سے روزہ رکھنا تو اسمیں کل روزے بعد وطی کے ہوجاتے ہیں اور امام ابوحنیفہ اور محمد کی دلیل یہ ہے کہ روزوں میں شرط ایک یہ ہے کہ وطی سے پہلے ہوں اور دوسرے یہ کہ وطی سے خالی ہوں یہ بضرورت نص سے ثابت ہے اور مسئلہ مذکورہ میں دوسری شرط نابود ہوتی ہے تو از سر نو روزے رکھے۔ **وان افطر منہما یوما بعذر او بغیر عذر استانف لفوات التتابع وہو قادر علیہ عادۃ**۔ اور اگر اُسنے ان دونوں ماہ میں سے ایکدن افطار کیا یعنی روزہ نہ رکھا خواہ عذر سے یا بغیر عذر ایسا کیا تو نئے سر سے شروع کرے کیونکہ پے در پے ہونا نابود ہوگیا حالانکہ مرد اپنی پیدائشی عادت سے پے در پے رکھنے پر قادر ہے۔ **وان ظاہر العبد لم یجز فی الکفارۃ الا الصوم لانہ لا ملک لہ فلم یکن من اہل التکفیر بالمال**۔ اور اگر

غلام نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا تو اُسکو کفارہ دینے مین کچھ نہین جائز ہی سوا روزہ رکھنے کے یعنی دو ماہ بے در بے روزے رکھے
کیونکہ غلام کی کچھ ملک نہین ہی تو مال سے کفارہ دینے کی لیاقت ہی نہین رکھتا ہی - وان اعتق المولی او اطعم عنہ لم یجزہ - اور
اگر غلام کی طرف سے اُسکے مولی نے ایک بردہ آزاد کیا یا کھانا دیدیا تو بھی اُسکو کافی نہین ہی - لانہ لیس من اہل الملک فلا یصیر
مالکا بتملیکہ - کیونکہ اسکو مالک ہونے کی لیاقت نہین ہی تو دوسرے کے مالک کرنے سے مالک نہوگا ف - اور یہی قول شافعی واحمد و
حسن بصری کا ہی - واذا لم یستطع المظاہر الصیام اطعم ستین مسکینا - اور اگر ظہار کرنے والے کو روزے رکھنے کی طاقت
نہو تو ساٹھ مسکینون کو کھانا دے - لقولہ تعالی فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا - کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا پھر جسکو روزون کی
طاقت نہو تو ساٹھ مسکینون کو کھانا دینا اُسکا کفارہ ہی - ویطعم کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر او قیمۃ
ذلک - اور ہر مسکین کو آدھا صاع گیہون (یا اُسکا آٹا یا ستو) یا ایک صاع چھوارہ یا جو دیدے یا اسکی قیمت دیدے - لقولہ
علیہ السلام فی حدیث اوس بن الصامت وسہل بن صخر لکل مسکین نصف صاع من بر ولان
المعتبر دفع حاجۃ الیوم لکل مسکین فیعتبر بصدقۃ الفطر وقولہ قیمۃ ذلک مذہبنا وقد ذکرناہ فی الزکوۃ -
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث اوس بن الصامت مین اور حدیث سہل ابن صخر مین بیان فرمایا کہ ہر مسکین کے
واسطے گیہون کا آدھا صاع ہی اور اس دلیل سے کہ معتبر یہ کہ ہر مسکین کی ایک دن کی حاجت دور کرے تو اسکا قیاس صدقہ فطر پر ہوگا
اور یہ جو فرمایا کہ یا اسکی قیمت دیدے تو یہ ہمارا مذہب ہی اور ہم اسکو کتاب الزکوۃ مین ذکر کر چکے ف - واضح ہو کہ اوس ابن الصامت
نے حدیث روایت نہین کی بلکہ اُنکی بی بی خولہ بنت ثعلبہ سے اُنکے ظہار کرنے کا قصہ ابوداؤد نے روایت کیا اسمین اول آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرا شوہر ایک بردہ آزاد کرے تو وہ بولی کہ بردہ نہین پاویگا آپ نے فرمایا کہ بے در بے دو ماہ روزے
رکھے اُسنے کہا کہ وہ بہت بڑا آدمی ہی روزہ نہین رکھ سکتا آپ نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینون کو کھانا کھلادے اسنے کہا کہ اُسکے پاس کچھ
نہین ہی جو صدقہ کرے آپ نے فرمایا کہ مین اُسکو ایک عرق چھوارے کا دونگا اُسنے عرض کیا کہ مین اُسکو ایک عرق چھوارے کی مدد کرون
آپ نے فرمایا کہ خوب ہی اُسکو ساٹھ مسکینون کو تقسیم کردے - ابوداؤد نے دوسری اسناد سے روایت کی کہ عرق مین تیس صاع سماتے
ہین اور کہا کہ یہ اصح ہی اور تیسرے طریق کی روایت مین پندرہ صاع کا پیمانہ مذکور ہی اور دوسری حدیث سہل ابن صخر کی نہین ہی
بلکہ سلمہ بن صخر بیاضی کی ہی اور یہی مبسوط مین مذکور ہی اور اس حدیث کے آخر مین ہی کہ آپ نے سلمہ بن صخر کو ایک جھابہ خرما دیا جسمین
پندرہ صاع سماتے ہین رواہ الترمذی وغیرہ - لیکن ان دونون حدیثون مین جو کچھ مصنف نے ذکر کیا مذکور نہین ہی - م ع - فان
اعطی منا من بر ومنوین من تمر او شعیر جاز - اور اگر اُسنے چوتھائی صاع گیہون دیے اور اُسکے ساتھ نصف صاع چھوارے
یا جو دیدیے تو جائز ہی - لحصول المقصود اذ الجنس متحد - بوجہ مقصود حاصل ہوجانے کے کیونکہ جنس متحد ہی - وان امر غیرہ ان
یطعم عنہ من ظہارہ ففعل اجزاہ - اور اگر ظہار کرنے والے نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ میرے کفارۂ ظہار مین میری طرف سے
کھانا دیدے اور اُسنے دیدیا تو کفارہ ادا ہوگیا - لانہ استقراض معنی والفقیر قابض لہ اولا ثم لنفسہ فتحقق تملکہ
ثم تملیکہ - کیونکہ یہ قرض لینے کے معنی مین ہی اور چونکہ اسمین قبضہ چاہیے تو فقیر نے پہلے اُسکے واسطے قبضہ کرلیا یعنی بطور نیابت کے
پھر اپنے واسطے قبضہ کرلیا تو پہلے اپنے ملک مین لینا پھر فقیر کے ملک مین دینا متحقق ہوگیا - فان غداہم وعشاہم جاز قلیلا کان
ما اکلوا او کثیرا - اور اگر ظہار کرنے والے نے ساٹھ فقیرون کو اول وقت کا کھانا دیدیا پھر شام کا کھانا دیدیا تو جائز ہوگا خواہ
اُنھون نے کم کھایا ہو یا زیادہ کھایا ہو ف - یعنی خواہ ہر ایک نے مثلا نصف صاع گیہون سے کم کھایا تو بھی ادا ہوگیا - وقال
الشافعی رح لا یجزیہ الا التملیک اعتبارا بالزکوۃ وصدقۃ الفطر وہذا لان التملیک ادفع للحاجۃ فلا ینوب منابہ الاباحۃ
ولنا ان المنصوص علیہ ہو الاطعام وہو حقیقۃ فی التمکین من الطعم وفی الاباحۃ ذلک کما فی التملیک اما الواجب

فی الزکوۃ الایتاء وفی صدقۃ الفطر الاداء وہما للتملیک حقیقۃ اور امام شافعی نے کہا کہ یہ صبح وشام کا کھانا کھلا دینا
نہیں جائز ہے سوائے مالک کر دینے کے یعنی کہدے یہ کھانا میں نے تمہاری ملک میں دیا خواہ وہ کھا دین یا لیجاوین جیسے
زکوۃ وصدقہ فطر میں ہے اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ مالک کر دینے سے فقیر کی حاجت اچھی طرح دفع ہوتی ہے تو خالی کھانا کھانے کو
مباح کر دینا اسکا قائم مقام نہوگا اور ہماری حجت یہ ہے کہ نص قرآنی میں کھانا کھلانا مذکور ہے اور اسکے حقیقی معنی یہ ہیں کہ انکو کھا لینے پر
قابو دیا جاوے اور یہ بات اسی طرح مباح کرنے میں حاصل ہو جاتی ہے جیسے مالک کر دینے میں حاصل ہوتی ہے رہی زکوۃ تو اسمین فرض
یہ ہے کہ دیدی جاوے اور صدقہ فطر میں ادا کرنا واجب ہے اور دینا اور ادا کرنا ان دونوں کے حقیقی معنے مالک کر دینے کے ہیں۔ **و
لو کان فیمن عشاہم صبی فطیم لایجزیہ** ۔ اور اگر ان لوگوں میں جنکو شام کا کھانا کھلایا ہے کوئی طفل شیر خوار ہو تو کفارہ
ادا نہوگا۔ **لانہ لایستوفی کاملا** ۔ کیونکہ وہ پورا طعام نہیں کھا سکتا ہے ف۔ یعنی اسکی غذا صرف طعام نہیں ہے بلکہ کچھ طعام
اور کچھ دودھ پیتا ہے پس اسکو پورا طعام کھلانا صادق نہوا۔ **ولابد من الادام فی خبز الشعیر لیمکنہ الاستیفاء الی الشبع
وفی خبز الحنطۃ لایشترط الادام** ۔ اور جو کی روٹی کے ساتھ کوئی ایسی چیز ضرور ہے جسکے ساتھ روٹی کھائی جائے تاکہ بھر پیٹ روٹی
کھانا ممکن ہو اور گیہوں کی روٹی کھلانے میں سالن کے واسطے کوئی چیز شرط نہیں ہے۔ **وان اعطی مسکینا واحدا ستین یوما
اجزاہ وان اعطاہ فی یوم واحد لم یجزہ الا عن یومہ** ۔ اور اگر اُسنے ایک ہی مسکین کو ساٹھ روز تک طعام دیا تو کافی ہو گیا
اور اگر اُسنے ایک ہی روز میں دیا ہو تو صرف ایک ہی روز کے واسطے جائز ہوگا ف۔ یعنی اگر ایک مسکین کو ہر روز دونوں وقت
پیٹ بھر کر ساٹھ دن تک کھلایا تو کفارہ ظہار ادا ہو گیا اور اگر اُسنے ایک ہی دن میں اُسکو ساٹھ بار دو وقتہ کھانا دیدیا تو سوائے اس
ایک دن کے نہیں جائز ہے۔ **لان المقصود سد خلۃ المحتاج والحاجۃ تتجدد فی کل یوم فالدفع الیہ فی الیوم الثانی کالدفع الی غیرہ وہذا
فی الاباحۃ من غیر خلاف واما التملیک من مسکین واحد فی یوم واحد بدفعات فقد قیل لایجزیہ وقد قیل یجزیہ لان الحاجۃ
الی التملیک تتجدد فی یوم واحد بخلاف ما اذا دفع بدفعۃ واحدۃ لان التفریق واجب بالنص** ۔ اسواسطے کہ مقصود یہ ہے
کہ محتاج کی حاجت دور ہو اور حاجت ہر روز نئی پیدا ہوتی ہے تو اُسی مسکین کو دوسرے روز دینا دوسرے مسکین کے مثل ہو گیا اور
یہ حکم طعام کو بطور مباح کھلانے میں بلا خلاف جائز ہے اور رہا ایک مسکین کو ایک ہی روز ساٹھ دفع دینے میں بعض کے نزدیک نہیں
جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز ہے کیونکہ کسی چیز کے مالک کرنے کی ضرورت تو ایک ہی روز میں نئی نئی پیدا ہو جاتی ہے برخلاف اسکے
اگر ایک ہی مسکین کو ایک ہی دفعہ دیدیا تو بالاتفاق نہیں جائز ہے کیونکہ متفرق کرکے دینا بنص قرآنی واجب ہے۔ **وان قرب التی
ظاہر منہا فی خلال الاطعام لم یستانف** ۔ اور اگر طعام دینے کے درمیان اُسی عورت سے وطی کر لی جس سے ظہار کیا ہے
تو نئے سرے سے طعام نہیں دیگا۔ **لانہ تعالی ما شرط فی الاطعام ان یکون قبل المسیس الا انہ یمنع من المسیس قبلہ
لانہ ربما یقدر علی الاعتاق او الصوم فیقعان بعد المسیس والمنع لمعنی فی غیرہ لایعدم المشروعیۃ فی نفسہ**
کیونکہ اللہ عزوجل نے طعام دینے میں یہ شرط نہیں فرمائی کہ وطی سے پہلے ہو لیکن بات یہ ہے کہ اُسکو طعام دینے سے پہلے وطی کرنے سے
منع کر دیا جائیگا کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ طعام دینے کے درمیان پر وہ آزاد کرنے یا روزہ رکھنے پر قادر ہو جاتا ہے حتی کہ اسی
سے کفارہ دینا پڑتا ہے تو یہ دونوں بعد وطی کے واقع ہو جائینگے اور یہ بات کہ ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو دوسری چیز میں پائی جاتی ہے تو یہ
بات بذاتہ مشروع ہونے کو منافی نہیں ہے ف۔ جیسے عید کے دن روزہ رکھنا ممنوع ہے مگر وہ دن اپنی ذات سے روزے کے
قابل ہے تو اسکی ذاتی خرابی نہیں ہے بلکہ صرف اسوجہ سے ممنوع ہے کہ اُس روز لوگ فطر کرتے ہیں تو یہ وجہ اس دن کی ذات سے
خارج ہے لہذا اس دن روزہ رکھنا اپنی ذات میں مشروع ہے مگر اسوجہ سے ممنوع ہے اور یہی حال اذان جمعہ کے وقت خرید فروخت
کرنے کا اور مکروہ اوقات میں نماز پڑھنے کا ہے۔ م ع۔ **واذا اطعم عن ظہارین ستین مسکینا لکل مسکین صاعا من بر**

لم یجزہ الا عن واحد منہما عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یجزیہ عنہما وان اطعم ذلک عن افطار وظہار اجزاہ عنہما۔ اور اگر اُسنے اپنے دو ظہاروں کا کھانا ساٹھ مسکینوں کو دیا اسطرح کہ ہر مسکین کو ایک صاع گیہوں دیے تو ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک دونوں ظہار مین سے صرف ایک ہی ظہار کا کفارہ ادا ہوگا اور امام محمد نے فرمایا کہ دونوں ظہار کا کفارہ ادا ہوجائیگا اور اگر اسیطرح رمضان کے ایک روزہ عمداً توڑنے کا کفارہ اور ایک ظہار کا کفارہ دیا تو بالاتفاق دونوں سے ادا ہوجائیگا۔ لہ ان بالمؤدی وفاء بہما والمصروف الیہ محل لہما فیقع عنہما کما لو اختلف السبب او فرق فی الدفع ولہما ان النیۃ فی الجنس الواحد لغو وفی الجنسین معتبرۃ واذا لغت النیۃ والمؤدی یصلح لکفارۃ واحدۃ لان نصف الصاع ادنی المقادیر فیمنع النقصان دون الزیادۃ فیقع عنہا کما اذا نوی اصل الکفارۃ بخلاف ما اذا فرق فی الدفع لانہ فی الدفعۃ الثانیۃ فی حکم مسکین آخر۔ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ طعام اُسنے ادا کیا وہ دونوں ظہاروں کے واسطے کافی ہے اور جن لوگوں کو دیا وہی اسکا محل ہیں تو دونوں ظہاروں سے ادا ہوجائیگا جیسے اُس صورت مین ادا ہوجاتا ہے جب کفارہ کا سبب مختلف ہو یعنی مثلاً ایک ظہار اور ایک روزۂ رمضان توڑنا سبب ہو یا اُس صورت مین جب متفرق کرکے دیا ہو اور ابو حنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی جنس مین نیت لغو ہوتی ہے اور دو جنسون مین معتبر ہوتی ہے اور جب نیت لغو ہوئی حالانکہ جو کچھ ادا کیا ہے وہ ایک کفارہ کے واسطے ہوسکتا ہے تو ایک ہی ادا ہوگا کیونکہ آدھا صاع گیہوں سب سے کم مقدار ہے پس اس سے زیادہ منع نہین ہے تو نصف صاع سے کم کرنے مین منع کیا جائیگا اور زیادہ کرنے مین منع نہین کیا جائیگا تو وہ ایک ہی کفارہ سے ہوگا جیسے اگر اُسکی نیت خالی کفارہ کی ہو تو بالاتفاق ایک ہی ادا ہوتا ہے برخلاف اسکے جب متفرق کرکے دیا تو دونوں ادا ہوجائینگے کیونکہ دوبارہ دینے مین وہ فقیر مثل دوسرے فقیر کے ہے۔ ومن وجبت علیہ کفارتا ظہار فاعتق رقبتین لاینوی عن احدہما بعینہا جاز عنہما وکذا اذا صام اربعۃ اشہر او اطعم مائۃ وعشرین مسکینا جاز۔ اور جس شخص پر دو کفارۂ ظہار واجب ہوے پس اُسنے دونوں کی طرف سے دو بردے آزاد کیے حالانکہ ان دو ظہاروں مین سے ہر ایک سے ایک معین کرنے کی نیت نہین کی تو یہ دونوں سے جائز ہے اور اسیطرح اگر چار ماہ پے درپے روزے رکھ لیے یا ایک سو بیس مسکینوں کو کھانا دیا تو بھی جائز ہے۔ لان الجنس متحد فلا حاجۃ الی نیۃ معینۃ اسواسطے کہ جنس واحد ہے معین نیت کرنے کی حاجت نہین ہے۔ وان اعتق عنہما رقبۃ واحدۃ او صام شہرین کان لہ ان یجعل ذلک عن ایہما شاء وان اعتق عن ظہار وقتل لم یجز عن واحد منہما۔ اور اگر اُسنے دو ظہاروں کی طرف سے کفارہ مین ایک بردہ آزاد کیا یا دو مہینہ کے روزے رکھے تو اُسکو اختیار ہے کہ اس کفارہ کو دونوں ظہار مین سے جس ایک کی طرف چاہے قرار دیدے اور اگر اُسنے ایک ظہار اور ایک قتل کیطرف سے ایسا کیا تو وہ ان دونوں مین سے کسی کیطرف نہین جائز ہے۔ وقال زفر رح لا یجزیہ عن احدہما فی الفصلین وقال الشافعی رح لہ ان یجعل ذلک عن احدہما فی الفصلین لان الکفارات کلہا باعتبار اتحاد المقصود جنس واحد۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں صورتوں مین کسی ایک کی طرف سے نہین جائز ہے اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں صورتوں مین جس ایک کی طرف سے چاہے قرار دیدے کیونکہ سب کفارے باعتبار مقصود کے ایک ہی جنس ہین۔ وجہ قول زفر رح انہ اعتق عن کل ظہار نصف العبد ولیس لہ ان یجعل احدہما بعد ما اعتق عنہما لخروج الامر من یدہ ولنا ان نیۃ التعیین فی الجنس المتحد غیر مفید فتلغو وفی الجنس المختلف مفید واختلاف الجنس فی الحکم وہو الکفارۃ ہہنا باختلاف السبب نظیر الاول اذا صام یومًا فی قضاء رمضان عن یومین یجزیہ عن قضاء یوم واحد ونظیر الثانی اذا کان علیہ صوم القضاء والنذر فانہ لابد فیہ من التمییز واللہ اعلم۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اُسنے ہر ظہار سے آدھا غلام آزاد کیا اور جب وہ غلام کو دونوں کی طرف سے آزاد کرچکا تو اب اُسکو یہ اختیار نہین ہے کہ پورے غلام کو ایک ہی کفارہ کی طرف سے قرار دیدے کیونکہ یہ امر اسکے ہاتھ سے نکل گیا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جنس متحد مین معین کرنے کی

نیت کرنا مفید نہیں ہے اور مختلف جنس مین یہ بات مفید ہے اور جنس کا مختلف ہونا حکم مین مختلف ہونے ہوکہ یہان کفارہ ہے وہ بلحاظ سبب مختلف ہونے کے ہوتا ہے اصل اول کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے دو دن قضاء رمضان کی طرف سے ایک دن روزہ رکھا تو صرف ایکدن کی قضا ادا ہوگی اور اصل دوم کی نظیر یہ ہے کہ اگر اُسپر ایک روزہ قضا ہو اور ایک روزہ نذر ہو تو یہان معین کرکے تمیز دینا ضروری ہو واللہ تعالے اعلم - ف - ابن المنذر نے کہا کہ علما کا اجماع ہے کہ اگر بغیر چاند کے روزے رکھے تو پورے ساٹھ دن رکھے کفارہ ایسے فقیرون کو دینا جو ایسے کافرون مین سے ہون جیسے مسلمانون سے لڑائی ہے نہین جائز ہے اور اگر وہ مسلمانون کے تابع ہو کر ملک اسلام مین بستے ہون تو جائز ہے اس مین ابو یوسف اور تینون اماموں کا خلاف ہے یعنے اُنکے نزدیک نہین جائز ہے اور ہمارے نزدیک مسلمان فقیرون کو دینا مستحب ہے - اگر دوسرے سے کہا کہ اپنا غلام میرے کفارہ مین آزاد کردے تو ہمارے نزدیک اگر کچھ عوض شرط نہ کیا ہو تو حکم دینے والے کی طرف سے نہین واقع ہوگا - م - ع -

باب اللعان

یہ باب لعان کے بیان مین ہے - شرع مین لعان یہ ہے کہ شوہر و زوجہ مین چار بار گواہیان اور پانچوین لعنت وغضب اس سبب سے جاری ہو کہ شوہر نے زوجہ کو زناکاری کی تہمت لگائی حالانکہ گواہ نہین ہین اور اسکا رکن یہ ہے کہ قسم کے ساتھ اللہ تعالے کو شاہد کرے اور اسکی شرط یہ ہے کہ نکاح قائم ہو اور اُسکا حکم یہ ہے کہ باہم لعان واقع ہونے کے بعد اس عورت سے وطی حرام ہو جاتی ہے اور ہمارے نزدیک لعان کی لیاقت اُس شخص کو ہے جسمین گواہی کی لیاقت ہو حتی کہ اگر شوہر و زوجہ دونون مملوک ہون یا ایک مملوک یا نابالغ ہو تو لعان جاری نہوگا - قال واذا قذف الرجل امرأته بالزنا وھما من اھل الشھادة والمرأة ممن یحد قاذفھا او نفی نسب ولدھا وطالبتہ بموجب القذف فعلیہ اللعان - شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب کسی مرد نے اپنی زوجہ کو زنا کرنے کی تہمت لگائی حالانکہ زوجہ و شوہر دونون شہادت کے لائق ہین یعنے اُنکی گواہی معتبر ہو سکتی ہے اور عورت بھی ایسی ہے کہ اگر کوئی اُسکو اجنبی تہمت لگاوے تو حد مارا جاوے پس اگر شوہر نے اُسکو تہمت لگائی یا اُسکے بچہ کا نسب نفی کیا یعنی کہا کہ یہ بچہ مجھ پیدا ہوا ہے میرے نطفہ سے نہین ہے - اور زوجہ مذکورہ نے موجب قذف کا مطالبہ کیا تو مرد پر لعان کرنا واجب ہوگا - ف - یعنی عورت نے دعوی کیا اسنے بلا دلیل مجھپر زنا کی تہمت لگائی حالانکہ مین اس سے بری ہون اور بچہ کے نفی کرنا زنا کی تہمت ہے پس اگر یہ مرد کسی اجنبیہ عورت کو ایسی تہمت لگاتا تو بغیر دلیل و گواہون کی صورت مین اُسپر حد قذف ماری جاتی اور جب اُسنے اپنی زوجہ کو ایسی تہمت لگائی حالانکہ گواہ نہین ہین تو باہم شوہر و زوجہ مین لعان کرنا واجب ہوگا - والاصل ان اللعان عندنا شھادات مؤکدات بالایمان مقرونة باللعن قائمة مقام القذف فی حقه ومقام حد الزنا فی حقھا لقوله تعالے ولم یکن لھم شھداء الا انفسھم والاستثناء انما یکون من الجنس وقال اللہ تعالی فشھادة احدھم اربع شھادات باللہ نص علی الشھادة والیمین فقلنا الرکن ھو الشھادة المؤکدة بالیمین ثم قرن الرکن فی جانبه باللعن لو کان کاذبا وھو قائم مقام حد القذف وفی جانبھا بالغضب وھو قائم مقام حد الزنا - اور اصل یہ ہے کہ لعان ہمارے نزدیک گواہیان ہین جو قسم کے ساتھ مضبوط کی گئی اور لعنت کے ساتھ ملائی گئی ہین وہ مرد کے حق مین بجائے تہمت کی حد کے ہین اور عورت کے حق مین بجائے حد زنا کے ہین کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا والذین یرمون ازواجھم ولم یکن لھم شھداء الی آخرہ یعنی جو لوگ اپنی بیبیون کو عیب لگاوین حالانکہ سوائے اُنکی ذات کے اُنکے واسطے گواہ نہین ہین الی آخرہ اور یہ استثنا یعنی جنس ہی سے ہوا کرتا ہے پھر اللہ تعالی نے فرمایا فشھادة احدھم اربع شھادات باللہ یعنی پس ہر شوہر کی چار گواہیان اللہ تعالے کی قسم کے ساتھ الی آخرہ یہ صریح ہے کہ گواہی مع قسم ہو تو ہمنے کہا کہ لعان کا رکن یہ ہے کہ گواہی مؤکد بقسم ہو پھر اس رکن کے ساتھ اللہ تعالی نے شوہر کی جانب

لعنت ملائی اگر وہ جھوٹھا ہو اور یہ تہمت کی حد کے قائم مقام ہی اور عورت کی جانب غضب ملا یا اللہ یہ عورت کے حق مین حد زنا کے قائم مقام ہی۔ اذا ثبت ہذا القول لابد ان یکون من اہل الشہادۃ لان الرکن فیہ الشہادۃ ولابد ان تکون ہی ممن یحد قاذفہا لانہ قائم فی حقہ مقام حد القذف فلابد من احصانہا ویجب بنفی الولد لما نفی ولدہا صار قاذفا لہا ظاہرا ولا یعتبر احتمال ان یکون الولد من غیرہ بالوطی من شبہۃ کما اذا نفی اجنبی نسبہ عن ابیہ المعروف وہذا لان الاصل فی النسب الفراش الصحیح والفاسد ملحق بہ فنفیہ عن الفراش الصحیح قذف حتی یظہر الملحق بہ ویشترط طلبہا لانہ حقہا فلابد من طلبہا کسائر الحقوق۔ جب یہ بات ثابت ہو چکی تو ہم کہتے ہین کہ شوہر و زوجہ دونون کا لائق شہادت ہونا ضرور ہی کیونکہ شہادت تو لعان مین رکن ہی اور یہ بھی ضرور ہی کہ زوجہ ایسی عورت ہو جسکے تہمت لگانے والے کو حد ماری جاتی ہی کیونکہ شوہر کے حق مین یہ لعان بجائے حد قذف کے ہی پس زوجہ کا محصنہ ہونا ضرور ہی اور فرزند کا انکار کرنے سے بھی لعان واجب ہوتی ہی کیونکہ جب اسنے زوجہ کے بچہ سے انکار کیا تو کھلے اُسکو زنا کی تہمت لگانے والا ہو گیا اور یہ احتمال معتبر نہین ہی کہ شاید شوہر کی یہ مراد ہو کہ غیر مرد نے اس عورت سے دھوکے مین وطی کر لی کہ جس سے یہ بچہ پیدا ہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی اجنبی شخص نے کسی بچہ کا نسب اُسکے مشہور باپ سے مٹایا یعنی یہ اس بچہ کی مان کو صریح زنا کی تہمت ہی اور ایسا احتمال معتبر نہونے کی یہ وجہ ہی کہ نسب مین اصل یہ ہی کہ بستر صحیح ہو اور بستر فاسدسے جو بچہ ہو وہ صحیح کے ساتھ ملایا گیا ہی پس اگر نسب کو بستر صحیح سے مٹایا تو یہ تہمت لگانا قرار پاویگا جبتک یہ ظاہر نہو کہ یہ بچہ بستر فاسد سے پیدا ہوا ہی یعنے خالی احتمال کافی نہین ہی پھر زوجہ کا مطالبہ کرنا شرط ہوا کیونکہ لعان کرانا اُسی کا حق ہی تو دوسرے حقوق کیطرح اسمین بھی اُسکا مطالبہ کرنا ضرور ہی۔ فان امتنع منہ حبسہ الحاکم حتی یلاعن او یکذب نفسہ۔ پھر اگر شوہر نے لعان کرنے سے انکار کیا تو حاکم اُسکو قید کریگا یہانتک کہ وہ لعان کرے یا اپنے آپ کو جھوٹا بتا دے۔ لانہ حق مستحق علیہ وہو قادر علی ایفائہ فیحبس بہ حتی یاتی بما ہو علیہ او یکذب نفسہ لیرتفع السبب۔ کیونکہ شوہر پر یہ حق واجب ہی اور اُسکو یہ قدرت حاصل ہی کہ اسکو پورا کرے تو اسکے عوض قید کیا جائیگا یہانتک کہ یا تو وہ اسکو پورا کرے یا اپنے آپکو جھٹلاوے تاکہ جس سبب سے یہ حق واجب ہوا تھا وہی دور ہو جاوے۔ ولو لاعن وجب علیہا اللعان لما تلونا من النص الا انہ یبتدا بالزوج لانہ ہو المدعی۔ اور اگر شوہر نے لعان کیا تو عورت پر بھی لعان کرنا واجب ہوگا بدلیل نص قرآنی کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے لیکن ابتدا شوہر سے کیجائیگی کیونکہ وہی مدعی ہی۔ فان امتنعت حبسہا الحاکم حتی تلاعن او تصدقہ لانہ حق مستحق علیہا وہی قادرۃ علی ایفائہ فتحبس فیہ۔ پھر اگر عورت نے انکار کیا تو حاکم اسکو قید کریگا یہانتک کہ وہ لعان کرے یا مرد کے قول کو سچا بتا دے کیونکہ عورت کے ذمہ یہ حق واجب ہی اور وہ اسکو پورا کر سکتی ہی تو اسکے عوض قید کیجائیگی۔ واذا کان الزوج عبدا او کافرا او محدودا فی قذف فقذف امرأتہ فعلیہ الحد لانہ تعذر اللعان لمعنی من جہتہ فیصار الی الموجب الاصلی وہو الثابت بقولہ تعالی والذین یرمون المحصنات الآیۃ واللعان خلف عنہ۔ اور اگر شوہر غلام ہو یا کافر ہو یا وہ کسی کو تہمت دینے مین حد مارا ہوا ہو پس اُسنے اپنی زوجہ کو تہمت لگائی تو وہ تہمت کی حد مارا جائیگا یعنی لعان نہوگا کیونکہ اسی کی طرف سے ایک ایسی بات پائی گئی کہ لعان ہونا ممتنع ہو گیا یعنی وہ گواہی کے قابل نہین ہی تو بغیر دلیل کے زنا کا عیب لگانے مین جو بات واجب ہوتی ہی وہی یہان واجب ہوگی یعنی اُسپر حد قذف واجب ہوگی اور یہی بحکم الٰہی ثابت ہی کہ فرمایا والذین یرمون المحصنات الی آخرہ یعنی جولوگ محصنہ عورتون کو زنا کا عیب لگاوین اور گواہ نہون تو انکو اسی کوڑے مارو اور انکی گواہی ہمیشہ کے لیے کبھی قبول نکرو الی آخرہ اور لعان کرنا اس اصل کا خلیفہ ہی۔ وان کان من اہل الشہادۃ وہی امۃ او کافرۃ

ومحدودۃ فی قذف او کانت لایحد قاذفہا بان کانت صبیۃ او مجنونۃ او زانیۃ فلا حد علیہ ولا لعان لانعدام اہلیۃ الشہادۃ وعدم الاحصان فی جانبہا وامتناع اللعان لمعنی من جہتہا فیسقط الحد کما اذا صدقتہ - اور اگر شوہر لائق شہادت ہو اور زوجہ کسی کی باندی یا کافر یا کسی کو تہمت لگانے مین حد ماری گئی ہو یا ایسی عورت ہو جسکی تہمت لگانے والے کو حد نہین ماری جاتی بایں طور کہ صغیرہ لڑکی یا عورت مجنونہ یا زانیہ ہو تو اسکے شوہر پر حد یا لعان کچھ نہین ہوگا کیونکہ یہ عورت قابل شہادت نہین ہے اور اس عورت کی جانب احصان نہین ہے اور لعان ممتنع ہونا ایک ایسی بات کی وجہ سے ہے جو عورت کی طرف موجود ہے تو شوہر کے ذمہ سے حد قذف ساقط ہوگی جیسے اُسوقت ساقط ہو جاتی ہے جب زوجہ اُسکے قول کی تصدیق کرلے -

والاصل فی ذلک قولہ علیہ السلام اربعۃ لالعان بینہم وبین ازواجہم الیہودیۃ والنصرانیۃ تحت مسلم والمملوکۃ تحت الحر والحرۃ تحت المملوک - اور اصل اس باب مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ چار ہین جنمین اور انکی زوجات مین لعان نہین ہوتا یہودیہ جو مسلمان مرد کے تحت مین ہو اور نصرانیہ جو مسلمان کے تحت مین ہو اور مملوکہ جو مرد آزاد کے تحت مین ہو اور آزادہ جو غلام کے تحت مین ہو ف اس حدیث کو ابن ماجہ دارقطنی نے روایت کیا اور اسکے اسناد مین ضعف ہے لیکن اسکی متابعت موجود ہے بس طرق متعددہ اور متابعت سے یہ حدیث قابل حجت ہے م فرع - ولو کانا محدودین فی قذف علیہ الحد - اور اگر شوہر وزوجہ دونون کو تہمت لگانے مین حد ماری گئی ہو تو اس صورت مین شوہر کو حد ماری جائیگی -

وصفۃ اللعان ان یبتدیٔ القاضی بالزوج فیشہد اربع مرات یقول فی کل مرۃ اشہد باللہ انی لمن الصادقین فیما رمیتہا بہ من الزنا ویقول فی الخامسۃ لعنۃ اللہ علیہ ان کان من الکاذبین فیما رماہا بہ من الزنا یشیر الیہا فی جمیع ذلک ثم تشہد المرأۃ اربع مرات تقول فی کل مرۃ اشہد باللہ انہ لمن الکاذبین فیما رمانی بہ من الزنا وتقول فی الخامسۃ غضب اللہ علیہا ان کان من الصادقین فیما رمانی بہ من الزنا - اور لعان کا بیان یہ ہے کہ شوہر وزوجہ کو حاضر کرکے قاضی پہلے شوہر سے شروع کرے پس وہ چار بار گواہی دے ہر بار یہ کہے کہ مین اللہ تعالے کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہون کہ جو مین نے اس عورت کو زنا کرنے کا عیب لگایا اسمین مین سچ بولنے والون مین سے ہون اور پانچوین بار کہے کہ اُسنے جو اس عورت کو زنا کا عیب لگایا اس مین اگر وہ جھوٹھ بولنے والون مین سے ہو تو اُس پر اللہ تعالے کی لعنت ہے اور ان سب دفعات مین اس عورت کی طرف اشارہ کرتا جاوے پھر عورت گواہی دے چار بار ہر بار کہے کہ مین اللہ تعالی کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہون کہ اس مرد نے جو مجھے زناکاری کا عیب لگایا اسمین یہ جھوٹھ بولنے والون مین سے ہے اور پانچوین بار کہے کہ اسنے جو عیب زناکاری کا مجھکو لگایا اگر یہ مرد اس قول مین سچ بولنے والون سے ہو تو اس پر اللہ تعالے کا غضب ہے ف یعنی شوہر تو لعنت کی صورت مین اور عورت غضب کی صورت مین اپنی ذات کی طرف اشارہ کرے -

والاصل فیہ ماتلوناہ من النص - اور اصل دلیل اس بارہ مین وہ نص قرآنی ہے جو ہم سابق مین تلاوت کرچکے ف یعنی قولہ تعالے والذین یرمون ازواجہم ولم یکن لہم شہداء الا انفسہم الآیۃ پھر جو کچھ کیفیت بیان فرمائی اسمین شوہر نے عورت کو یون کہا کہ مین نے جو زنا کی تہمت اس عورت کو لگائی اور عورت نے یون کہا کہ جو زنا کا عیب اس مرد نے مجھے لگایا یعنے ایکنے دوسرے کو بلفظ غائب بیان کیا صرف اُسکی طرف اشارہ کردیا - وروی الحسن عن ابی حنیفۃ رح انہ یاتی بلفظۃ المواجہۃ یقول فیما رمیتک بہ من الزنا لانہ اقطع للاحتمال وجہ ما ذکر فی الکتاب ان لفظۃ المغایبۃ اذا انضمت الیہا الاشارۃ انقطع الاحتمال - اور حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ شوہر خطاب کی لفظ سے بولے یعنی یون کہے کہ زنا کا عیب جو مین نے تجھکو لگایا کیونکہ اسمین احتمال بالکل جاتا رہتا ہے اور جو کتاب مین مذکور ہے اُسکی وجہ یہ ہے کہ غائب لفظ کے ساتھ جب اشارہ مل گیا تو بھی احتمال جاتا رہا ف اور حاکم کے سامنے ادا کرنے سے زیادہ مناسب ہے -

قال واذا التعنا لا تقع الفرقۃ حتی یفرق القاضی بینہما وقال زفر رح تقع بتلاعنہما لانہ تثبت الحرمۃ المؤبدۃ
بالحدیث ولنا ان ثبوت الحرمۃ یفوت الامساک بالمعروف فیلزمہ التسریح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی
منابہ دفعا للظلم دل علیہ قول ذلک الملاعن عند النبی علیہ السلام کذبت علیہا یا رسول اللہ ان امسکتہا ہی
طالق ثلثا قالہ بعد اللعان - قدوری نے فرمایا اور جب شوہر و زوجہ نے باہم لعان کر لیا تو دونوں مین جدائی نہو جائیگی
جبتک کہ قاضی دونوں مین تفریق نکرے اور زفر نے کہا کہ دونوں کے باہم لعان کرنے سے جدائی واقع ہو جائیگی کیونکہ حدیث سے
ثابت ہوا کہ لعان کرنے سے ہمیشہ کے واسطے حرام ہونا ثابت ہو جاتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ حرمت ثابت ہونا بطور معروف
رکھنے کو فوت کرتا ہی تو شوہر پر لازم آیا کہ اسکو احسان کے ساتھ چھوڑ دے پس جب شوہر اس سے باز رہا تو قاضی اسکا قائم مقام
ہوگیا تاکہ ظلم دور ہو اور ہمارے قول پر دلیل اُس صحابی کا قول ہی جسنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور مین اپنی زوجہ سے
لعان کرکے کہا تھا کہ یا رسول اللہ اگر اب مین اس عورت کو رکھون تو مین نے اس عورت پر جھوٹھ باندھا پس یہ تین طلاق
سے طالقہ ہی - اُسنے یہ کلام بعد لعان کے کہا ہی ف - یہ حدیث بخاری و مسلم مین سہل ابن سعد سے عویمر عجلانی کے قصہ ملاعنت
مین روایت کی ہی اور آخر مین ہی کہ پھر یہ طریقہ جاری ہوگیا کہ جس عورت و مرد مین ملاعنت ہو وہ دونوں کبھی جمع نہون اور فورًا
تفریق کردیجائے اور یہی حضرت علی و ابن مسعود و عمر وغیرہم رضی اللہ عنہم سے مروی ہی م ت - وتکون الفرقۃ تطلیقۃ بائنۃ
عند ابی حنیفۃ ومحمد رح - اور یہ جدائی دونوں کے درمیان طلاق بائنہ ہوگی یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہی - لان فعل القاضی
انتسب الیہ کما فی العنین وہو خاطب اذا اکذب نفسہ عندہما وقال ابو یوسف رح ہو تحریم مؤبد لقولہ علیہ السلام
المتلاعنان لا یجتمعان ابدا نص علی التابید ولہما ان الاکذاب رجوع والشہادۃ بعد الرجوع لا حکم لہا ولا یجتمعان
ما داما متلاعنین ولم یبق التلاعن ولا حکمہ بعد الاکذاب فیجتمعان - کیونکہ قاضی کا جدا کرنا اس مرد کی جانب منسوب
ہوگا جیسے عنین شوہر کی صورت مین ہوتا ہی اور جب شوہر نے اپنے آپ کو بعد لعان کے جھٹلایا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک شوہر
اس عورت سے نکاح کرسکتا ہی اور ابو یوسف نے کہا کہ لعان سے جو حرمت ثابت ہوتی ہی وہ دائمی ہی کیونکہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لعان کرنے والے شوہر و زوجہ کبھی جمع نہونگے - یہ دائمی حرمت پر نص ہی اور امام ابو حنیفہ و محمد
کی دلیل یہ ہی کہ اپنے آپ کو جھٹلانا اپنے قول سے پھر جانا ہی اور جس گواہی سے گواہ پھر جائے اُسکا حکم کچھ نہین رہتا ہی اور
ہم بھی مانتے ہین کہ جبتک دونوں لعان کرنیوالے ہین تب تک کبھی جمع نہونگے اور اپنے آپ کو جھٹلانے کے بعد باہمی لعان نہین رہا
اور نہ اسکا حکم باقی رہا تو اب دونوں جمع ہوسکتے ہین - ولو کان القذف بنفی الولد نفی القاضی نسبہ والحقہ بامہ - اور
اگر زنا کا عیب لگانا اسطرح ہو کہ یہ بچہ میرے نطفہ سے نہین ہی تو لعان کے بعد قاضی بچہ کا نسب اس مرد سے نفی کردیگا اور بچہ کو
اُسکی ماں کے ساتھ لاحق کریگا - وصورۃ اللعان ان یامر الحاکم الرجل فیقول اشہد باللہ انی لمن الصادقین
فیما رمیتک بہ من نفی الولد وکذا فی جانب المرأۃ - اور اسمین لعان کی صورت یہ ہی کہ حاکم اس مرد کو حکم دے وہ کہے کہ
مین اللہ تعالی کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہون کہ مین سچ بولنے والون مین سے ہون اس بات مین کہ جو مین نے تجھے بچہ کے
نفی کرنے کا عیب لگایا اور اسی قیاس پر عورت اپنی جانب سے کہیگی ف - یعنی عورت یون کہیگی کہ مین اللہ تعالی کی قسم
کے ساتھ گواہی دیتی ہون کہ تو نے جو مجھے بچہ کے نفی کا عیب لگایا اس بات مین تو جھوٹھ بولنے والون مین سے ہی - ولو
قذفہا بالزنا ونفی الولد ذکر فی اللعان امرین ثم ینفی القاضی نسب الولد منہ ویلحقہ بامہ - اور اگر شوہر نے زوجہ
کو زنا کا اور فرزند کے نفی کا عیب لگایا تو لعان مین دونوں باتین ذکر کیجاوین پھر قاضی اس بچہ کے نسب کو اس شوہر سے نفی
کرکے بچہ کو اُسکی ماں کے ساتھ ملحق کرے - لما روی ان النبی علیہ السلام نفی ولد امرأۃ ہلال ابن امیۃ عن ہلال

والحقہ بہا - کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال ابن امیہ انصاری کی جورو کے بچہ کا نسب ہلال سے قطع کر کے اسکی ماں سے لاحق کیا ف اسکا قصہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یون روایت ہے کہ ہلال بن امیہ جو ان تین مین سے ایک شخص ہین جنکی توبہ اللہ تعالے نے قرآن مین بقولہ تعالی وعلی الثلثۃ الذین خلفوا الآیۃ نازل فرمائی ہے ایک رات کو اپنے کھیت سے اپنے گھر آکر یہان اپنی جورو کے ساتھ ایک مرد کو پایا جسکو آنکھون سے دیکھا اور کانون سے سنا پس صبح تک کچھ نہین بولے یعنے وہ بھاگ گیا اور اُسکا پہچانا کیا صبح کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مین نے اپنی آنکھون دیکھا اور کانون سنا ہے پس آپ کو یہ امر ناگوار اور دشوار گذرا اور صحیح کی روایت مین ہے کہ آپ نے گواہ طلب فرمائے ہلال نے عرض کیا کہ ایسی حالت دیکھکر گواہ کون شخص لا سکتا ہے مگر آپ یہی فرماتے تھے کہ گواہ لا یا تیری پیٹھ پر حد پڑیگی ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین سچا ہون اور عنقریب اللہ عز وجل نازل فرمائیگا جو میری پیٹھ کو حد سے بچاوے پھر اُسکے بعد جبرئیل نازل ہوئے ان آیات کے ساتھ والذین یرمون ازواجہم ولم یکن لہم شہداء الا انفسہم فشہادۃ احدہم اربع شہادات الی آخرہ پس جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت وحی سے آنکھ کھولی تو فرمایا کہ ہلال تجھکو بشارت ہو کہ اللہ نے تیرے واسطے کشایش نکالدی - ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھکو اپنے پروردگار سے یہی امید تھی - پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیجکر اُسکی عورت کو بلوایا جب وہ آئی تو دونون کو آیات پڑھکر سنائین اور انکو نصیحت فرمائی اور آگاہ کیا کہ عذاب آخرت سے دنیا کا عذاب بہت آسان ہے ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ واللہ مین نے اس پر سچ کہا ہے وہ عورت بولی کہ نہین بلکہ جھوٹھ ہے پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان دونون مین لعان کراؤ پس ہلال سے کہا گیا کہ شہادت دے اُسنے اللہ کی قسم کے ساتھ چار گواہیان دین کہ وہ سچ بولنے والون مین سے ہے پھر جب پانچوین بار کی نوبت آئی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے ہلال تو اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھیو کیونکہ عذاب دنیا بہ نسبت عذاب آخرت کے آسان ہے اور یہ پانچوان کلمہ عذاب کا واجب کرنے والا ہے ہلال نے عرض کیا کہ اللہ مجھکو اللہ تعالیٰ اس کلمہ پر عذاب نہین فرمائیگا جیسے میری پیٹھ کو حد سے بچایا پس پانچوان کلمہ ادا کیا کہ اگر وہ جھوٹھون مین سے ہو تو اُسپر اللہ تعالے کی لعنت ہے پھر اس عورت سے کہا گیا کہ تو گواہی دے اُسنے اللہ تعالے کی قسم کے ساتھ چار گواہیان دین کہ یہ مرد جھوٹھ بولنے والون سے ہے پھر جب پانچوین کلمہ کی باری آئی تو اس عورت سے کہا گیا کہ ارے تو اللہ تعالے سے ڈر کہ آخرت کے عذاب سے دنیا کا عذاب آسان ہے اور یہ کلمہ تیرے اوپر عذاب واجب کرنے والا ہے پس وہ ایک ساعت ٹھٹکی پھر بولی کہ واللہ مین ہمیشہ کے واسطے اپنی قوم کو فضیحت نکرونگی پس پانچوان کلمہ کہا کہ اگر یہ مرد سچ بولنے والون سے ہو تو اس عورت پر اللہ کا غضب ہے - پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ان دونون مین جدائی کردی اور حکم دیا کہ اسکا بچہ کسی باپ کی طرف منسوب نہو اور اس عورت کو یا اسکے بچہ کو عیب نہ لگایا جائے اور جو کوئی اس عورت کو یا اسکے بچہ کو عیب لگائیگا اُسپر حد واجب ہوگی اور حکم دیا کہ اس عورت کے واسطے نفقہ وسکنہ نہین ہے اس جہت سے کہ ان دونون کی جدائی بدون طلاق یا وفات کے واقع ہوئی - اور آنحضرت نے فرمایا کہ تم دیکھنا کہ اگر اسکا بچہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو وہ ہلال ابن امیہ کا ہے اور اگر دیکھنا کہ وہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو وہ شریک ابن سحماء کا ہے پھر جب دیکھا گیا تو وہی نشان نکلے جو آپ نے شریک ابن سحماء کی صورت مین بیان کیے تھے پس جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ اگر حکم الٰہی دربارۂ لعان کے نہ گذرا ہوتا تو مین اس عورت کے حق مین کرتا جو کرتا عکرمہ نے کہا کہ اس عورت کا یہ لڑکا بعد اسکے ملک مصر کا حاکم تھا حالانکہ وہ کسی باپ کی طرف نہین پکارا جاتا تھا - رواہ ابوداؤد واحمد والاصل فی الصحیح - بالجملہ اس حدیث سے ثابت ہے کہ آپ نے اس عورت کے لڑکے کا نسب ہلال ابن امیہ سے نفی کردیا - ولان المقصود من ہذا اللعان نفی الولد فیوفر علیہ مقصودہ فیتضمنہ القضاء بالتفریق وعن ابی یوسف رح ان القاضی یفرق ویقول قد الزمتہ امہ واخرجتہ

من نسب الاب لانه ینفک عنه فلا بد من ذکره - اور اس دلیل سے بھی مرد سے نسب مٹاوے کہ اس لعان سے
مقصود یہ ہے کہ بچہ کی نفی ہو تو شوہر کا مقصود اس سے پورا حاصل ہو جائیگا اور دونوں میں جدائی کا حکم دینے میں یہ مقصود
شامل ہے ف یعنی جب دونوں میں جدائی کا حکم دیا تو اُسکے ضمن میں یہ حکم بھی ہو گیا کہ جو بچہ پیدا ہو وہ اس شوہر سے
نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قاضی تفریق کرے اور صریح بھی یہ حکم دیدے کہ میں نے بچہ اُسکی ماں کو لازم کیا
اور اس مرد سے اُسکا نسب خارج کیا کیونکہ جب وہ اس مرد سے منقطع ہوتا ہے تو اُسکا ذکر کرنا ضرور ہے - فان عاد الزوج و
اکذب نفسه حده القاضی لاقراره بوجوب الحد علیه - پھر اگر شوہر نے رجوع کیا اور اپنے آپ کو جھوٹھا بنایا تو قاضی اُسکو
حد قذف مارے کیونکہ اُسنے اپنے اوپر بہتان کی سزا واجب ہونے کا اقرار کیا - وحل له ان یتزوجها وهذا عندهما لانه
لما حد لم یبق اہل اللعان فارتفع حکمه المنوط به وهو التحریم - اور اس مرد کو حلال ہو جائیگا کہ پھر اس عورت
سے نکاح کرے اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے کیونکہ جب اُسکو حد ماری گئی تو وہ لعان کے لائق نہیں رہا تو جو حکم اسکے
ساتھ بندھا ہوا تھا یعنی دائمی حرام ہونا وہ بھی اُٹھ گیا ف اور مبسوط میں لکھا کہ حد قذف مارا جاتا اُسوقت ہے کہ عیب زنا
لگانے کے بعد عورت کو بائنہ طلاق نہ دی ہو اور اگر بائنہ طلاق دینے کے بعد اپنے آپکو جھوٹھا بتلایا تو اُسپر حد یا لعان کچھ واجب
نہوگا کیونکہ لعان کا مقصود یہ تھا کہ دونوں میں جدائی ہو اور بعد طلاق بائنہ کے یہ مقصود نہیں حاصل ہو سکتا اور اُسپر حد بھی
واجب نہیں ہے کیونکہ ایسی تہمت لگانے سے صرف لعان واجب ہوتا ہے تو ایسی تہمت سے کوڑوں کی حد واجب نہوگی
وكذلك ان قذف غیره فحد به - اور اسی طرح اگر مرد نے کسی اجنبیہ عورت کو زنا کی تہمت لگائی جسکے عوض حد مارا گیا
ف تو بھی اسکو جائز ہے کہ اس عورت سے نکاح کرلے - لما بینا - بوجہ اُس دلیل کے کہ جو ہم بیان کر چکے ف یعنی وہ
قابل لعان نہیں رہا - وكذا اذا زنت فحدت لانتفاء اہلیة اللعان من جانبها - اور اسی طرح اگر اس عورت نے
زنا کر لیا جسکے سبب حد ماری گئی یعنی کوڑے مارے گئے کیونکہ عورت کی جانب سے لعان کی لیاقت باقی نہیں رہی ف اور اسکی
صورت یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا اور ابھی اسکے ساتھ وطی نہیں کی کہ اُسپر زنا کرنے کا عیب لگایا پس دونوں نے
لعان کیا اور جدا ہوئے پھر اس عورت نے ایسے طور پر زنا کیا کہ ثابت ہو کر حاکم نے اُسکو حد زنا میں کوڑے مارے اور یہی اسکی حد
ہے کیونکہ رجم اسوقت ہوتا ہے کہ جب نکاح صحیح سے اُسکے ساتھ وطی کیجائے اور یہ ہنوز واقع نہیں ہوا - واذا قذف امرأته وهی
صغیرة او مجنونة فلا لعان بینهما لانه لایحد قاذفها لو کان اجنبیا فکذا لایلاعن الزوج لقیامه مقامه - اور اگر کسی مرد
نے اپنی زوجہ کو جو بالغہ نہیں ہے یا مجنونہ ہے زناکاری کا عیب لگایا تو ان دونوں میں لعان نہوگا کیونکہ مجنونہ یا غیر بالغہ کو عیب
لگانے والا حد نہیں مارا جاتا اگرچہ اجنبی ہو تو اسی طرح شوہر سے بھی لعان نہ لیا جائیگا کیونکہ لعان تو حد قذف کا قائم مقام ہے
وكذا اذا کان الزوج صغیرا او مجنونا لعدم اہلیة الشهادة - اور اسیطرح اگر شوہر غیر بالغ یا مجنون ہو تو بھی لعان نہیں
کیونکہ شوہر میں گواہی کی لیاقت نہیں ہے - وقذف الاخرس لایتعلق به اللعان لانه یتعلق بالصریح کحد القذف
وفیه خلاف الشافعی رح وهذا لانه لایعری عن الشبهة والحدود تندرئ بها - اور اگر گونگے شوہر نے اپنی زوجہ کو زنا کا
عیب لگایا تو اس سے لعان متعلق نہوگا کیونکہ لعان متعلق ہونا اشارہ سے نہیں بلکہ صریح کہنے سے ہوتا ہے جیسے حد قذف میں
صراحت ضرور ہے اور اسمیں امام شافعی کا خلاف ہے اور ہمارے قول کی وجہ یہ ہے کہ گونگے کا کہنا شبہہ سے خالی نہیں ہوتا اور
حدود کا یہ حال ہے کہ وہ شبہہ کی وجہ سے دور کر دیجاتی ہیں - واذا قال الزوج لیس حملک منی فلا لعان - اور اگر
شوہر نے کہا کہ تیرا حمل مجھ سے نہیں ہے تو دونوں میں لعان نہوگا - وهذا قول ابی حنیفة وزفر لانه لایتیقن بقیام الحمل
فلم یصر قاذفا - اور یہ ابو حنیفہ وزفر کا قول ہے - وقال ابو یوسف ومحمد رح اللعان یجب بنفی الحمل اذا جاءت

بہ لاقل من ستۃ اشہر وہو معنی ماذکر فی الاصل لانا تیقنا بقیام الحمل عندہ فیتحقق القذف قلنا اذا لم یکن قذفا فی الحال یصیر کالمعلق بالشرط فیصیر کانہ قال ان کان بک حمل فلیس منی والقذف لا یصح تعلیقہ بالشرط۔ اور امام ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ حمل نفی کرنے سے لعان واجب ہوگا بشرطیکہ قذف کرنے کے وقت سے چھ مہینے مین بچہ پیدا ہو اور یہی معنی اُس قول کے ہین کہ جو مبسوط مین ذکر کیا کہ قذف کے وقت ہمکو حمل موجود ہونے کا یقین ہوگیا تو تہمت لگانا متحقق ہوگیا ہم یہ جواب دیتے ہین کہ جب یہ تہمت لگانا فی الحال نہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی شرط پر معلق کیا گیا پس گویا اُسنے کہا کہ اگر تجھے حمل ہو تو وہ مجھسے نہین ہے حالانکہ قذف کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہین ہے **ف** کیونکہ شرط تو خطر مین ہوتی ہے کہ شاید واقع ہو یا نہو اور قذف کرنا بغیر شرط ہے یعنے اگر زنا کیا تو وہ واقع ہوگیا اُسمین کچھ شبہہ نہین ہے کیونکہ شبہہ کے ساتھ قذف نہین تو قذف کا شرط پر معلق ہونا صحیح نہوا۔ فان قال لہا زنیت وہذا الحبل من الزنا تلاعنا لوجود القذف حیث ذکر الزنا صریحا۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو کہا کہ تونے زنا کیا اور یہ حمل زنا سے ہے تو دونون لعان کرین کیونکہ زنا کا عیب لگانا پایا گیا کیونکہ اُسنے زنا کا لفظ صریح ذکر کیا۔ ولم ینف القاضی الحمل۔ اور قاضی اس حمل کا نسب اس مرد سے نفی نکریگا۔ وقال الشافعی ینفیہ لانہ علیہ السلام نفی الولد عن ہلال وقد قذفہا حاملا۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ حمل کی نفی کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال سے عورت کے بچہ کی نفی کی حالانکہ ہلال نے اُس عورت کو حاملہ ہونے کی حالت مین عیب لگایا تھا۔ ولنا ان الاحکام لا تترتب علیہ الا بعد الولادۃ لتمکن الاحتمال قبلہ والحدیث محمول علٰی انہ عرف قیام الحبل بطریق الوحی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل پر حکم مترتب نہین ہوتا مگر جبکہ پیدا ہوجاے کیونکہ پیدا ہونے سے پہلے شبہہ موجود ہے یعنے شاید حمل نہو بلکہ مرض سے خون جمع ہوگیا ہو اور ہلال کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حمل موجود ہونا وحی کے ذریعہ سے معلوم کرلیا تھا۔ واذا نفی الرجل ولد امرأتہ عقیب الولادۃ او فی الحالۃ التی تقبل التہنیۃ وتبتاع آلۃ الولادۃ صح نفیہ ولاعن بہ وان نفاہ بعد ذلک لاعن ویثبت النسب ہذا عند ابی حنیفۃ وقال ابو یوسف ومحمد رح یصح نفیہ فی مدۃ النفاس لان النفی یصح فی مدۃ قصیرۃ ولا یصح فی مدۃ طویلۃ ففصلنا بینہما بمدۃ النفاس لانہ اثر الولادۃ ولہ انہ لا معنی للتقدیر لان الزمان للتامل واحوال الناس فیہ مختلفۃ فاعتبرنا ما یدل علیہ وہو قبولہ التہنیۃ او سکوتہ عند التہنیۃ او ابتیاعہ متاع الولادۃ او مضی ذلک الوقت وہو ممتنع عن النفی ولو کان غائبا ولم یعلم بالولادۃ ثم قدم تعتبر المدۃ التی ذکرناہا علی الاصلین۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ کے بچہ کو پیدا ہونے کے بعد ہی یا جس حالت مین مبارکباد قبول کیجاتی یا پیدائش کی چیزین خریدی جاتی ہین نفی کی تو نفی کرنا صحیح ہے یعنے نسب ثابت نہوگا اور اسکی وجہ سے لعان کریگا اور اگر اسکے بعد نفی کی تو لعان کریگا مگر نسب ثابت رہیگا اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور ابو یوسف ومحمد نے فرمایا کہ مدت نفاس کے اندر نفی کرنا صحیح ہے اس دلیل سے کہ نفی کرنا تھوڑی مدت مین صحیح ہوتا ہے اور دراز مدت مین نہین صحیح ہوتا ہے تو ہمنے تھوڑے اور بہت کے درمیان مدت نفاس کو حد فاصل ٹھہرایا کیونکہ نفاس پیدائش کا اثر ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مدت مقرر کرنے کے کچھ معنی نہین اسواسطے کہ زمانہ تو غور وتامل کے لیے ہوتا ہے تاکہ سرسری حرکت سرزد نہو اور اسمین لوگون کی حالتین مختلف ہین تو ہمنے ایسی بات کا اعتبار کیا جو فرزند سے انکار نکرنے پر دلیل ہے اور وہ یہ کہ اُسنے مبارکباد قبول کی یا مبارکباد دی دیے جانے کے وقت سکوت کیا یا بچہ پیدا ہونے مین جو چیزین کہ خریدی جاتی ہین اُنکو خریدا یا ایسا وقت اس حالت سے گذر گیا کہ اُسکو بچہ سے انکار نہین۔ اور اگر شوہر غائب ہو اور اُسکو ولادت کا حال معلوم نہوا پھر وہ سفر سے آیا تو ہمنے اصل امام واصل صاحبین ہر ایک کے موافق جو مدت ذکر کی وہ یہان معتبر ہوگی **ف** یعنی جسوقت وہ آگیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا عورت ابھی

جنی ہو یس صاحبین کے نزدیک بقدر مدت نفاس۔ اگر وہ انکار نکرے تو پھر بچہ کا انکار نہین کرسکتا اور امام کے نزدیک اگر
اتنی مدت گذر جائے کہ جسمین مبارکبادی قبول کرے تو پھر انکار نہین کرسکتا۔ **قال واذا ولدت ولدین فی بطن واحد فنفی الاول واعترف بالثانی یثبت نسبھما لانھما توأمان خلقا من ماء واحد**۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب دو جڑوان
دو بچون کو ایک ہی پیٹ سے جنی پس شوہر نے اول بچہ کی نفی کی اور دوسرے بچہ کا اقرار کیا تو دونون کا نسب اُس سے ثابت
ہوجائیگا کیونکہ یہ دونون بچہ گویا جوڑا ہین جو ایک ہی منی سے پیدا ہوے۔ **وحد الزوج**۔ اور شوہر کو حد قذف ماری جائیگی
لانہ اکذب نفسہ بدعوے الثانی۔ کیونکہ اُسنے دوسرے بچہ کے نسب کا دعوی کرکے اپنے آپکو جھوٹھا بتلایا **ف**۔ تو اقرار
کرلیا کہ مین نے زوجہ کو زنا کی تہمت جھوٹھ لگائی تھی لہذا تہمت لگانے کی حد قذف ماری جائیگی۔ **وان اعترف بالاول ونفی الثانی یثبت نسبھما لما ذکرنا ولاعن لانہ قاذف بنفی الثانی ولم یرجع عنہ والاقرار بالعفة سابق علی القذف فصار کما اذا قال انھا عفیفة ثم قال ہی زانیة وفی ذلک التلاعن کذا ہذا**۔ اور اگر شوہر نے پہلے
بچہ کا اقرار کیا اور دوسرے بچہ کی نفی کی تو دونون کا نسب اُس سے ثابت ہوجائیگا بدلیل مذکورہ بالا یعنی وہ دونون جوڑوان
ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوے ہین اور شوہر لعان کریگا کیونکہ اُسنے زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی اسطرح کہ دوسرے بچہ کی نفی کی اور
پھر اپنے قول سے نہین پھرا حالانکہ زوجہ کی عفیفہ ہونے کا اقرار اُسکو تہمت لگانے کے اقرار سے پہلے ہو گویا یہ صورت ہوئی
کہ اُسنے اول بچہ کی ولادت پر کہا کہ میری زوجہ عفیفہ ہو پھر کہا کہ وہ زانیہ ہو اور اگر اُسکو ایسی کہتا تو اُسپر باہم لعان کرنا واجب
ہوتا تو یہان بھی جب اُسنے اول بچہ کا اقرار اور دوسرے کی نفی کی تو بھی لعان واجب ہوگا **ف**۔ محیط و مبسوط مین ہو کہ
اگر شوہر نے دونون بچون کی نفی کی پھر ایک بچہ مرا یا مار ڈالا گیا تو دونون اسکی نسب سے لازم ہونگے اور اگر زوجہ اُن دونون
مین سے ایک کو مردہ جنی تو بالاتفاق لعان کریگا اور دونون بچون کا نسب اُسکو لازم ہوگا اور اگر شوہر کو بچہ پیدا ہونے کی
مبارکباد دیگئی پس اُسنے دعا پر آمین کہی یا کہا کہ اللہ تعالے تمکو بھی ایسا بچہ دے تو اپنا بچہ اُسکو لازم ہوگا اور واضح ہو کہ
جس صورت مین بچہ کا نسب اُسکو لازم ہوجائے تو چارون ائمہ فقہا کے نزدیک اسکے بعد وہ نفی نہین کرسکتا ہو اور اگر کہا کہ
یہ بچہ میرا نہین ہو یا کہا کہ مجھسے نہین ہو لیکن عورت کا زنا کرنا ذکر نہین کیا تو اُسپر حد یا لعان کچھ واجب نہوگی اور اسیطرح اگر کہا
کہ اس عورت سے زبردستی زنا کیا گیا تھا تو بھی کچھ حد یا لعان نہین ہو اور اگر زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی یا حرام طور پر اُس سے
وطی کی گئی تو ہمارے نزدیک کچھ حد یا لعان نہین ہو اور اگر قاضی نے پہلے عورت سے لعان لینا شروع کیا تو قاضی نے خطا کی
ولیکن اعادہ کرنا واجب نہین ہو اور یہی امام مالک کا قول ہو اور امام شافعی و احمد نے کہا کہ لعان کا دوہرانا واجب ہو اور
ذخیرہ مین ہو کہ اگر زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی اسطرح کہ جو بچہ پیدا ہوا اُسکی نفی کی پھر دونون نے لعان نہین کیا یہانتک کہ اس
عورت کو کسی غیر شخص نے زنا سے یہ بچہ جننے کی تہمت لگائی پھر اس غیر شخص کو تہمت لگانے کی حد ماری گئی تو بچہ کا نسب ثابت
ہوجائیگا اور اسکے بعد وہ نفی نہین کرسکتا ہو م ع۔

باب العنین وغیرہ

یہ باب عنین وغیرہ کے بیان مین ہو۔ عنین وہ شخص ہو جو عورتون پر قابو نپاوے باوجودیکہ آلہ تناسل موجود ہو اور اگر وہ شخص
باکرہ پر قادر نہو مگر ثیبہ پر قادر ہو خواہ بوجہ مرض کے یا پیدایشی ضعف یا بڑھاپے یا سحر کے تو وہ جس عورت پر قادر نہو اُسکے حق مین
عنین ہو حتی کہ اُس عورت کو اختیار ہو کہ حاکم سے اپنی جدائی کا مطالبہ کرے۔ مجبوب وہ شخص جسکے آلہ تناسل کا زیادہ حصہ کٹا ہو
اور خصی وہ ہو جسکے دونون خصیہ نکالے گئے یا کوفتہ ہون۔ م ع۔ **واذا کان الزوج عنینا اجلہ الحاکم سنة**۔ اور اگر کسی

عورت کا شوہر عنین ہو (اور عورت نے مطالبہ کیا) تو حاکم شرع اُسکو ایک سال کی مہلت دیگا ف۔ یہ مہلت اُسوقت سے ہوگی جسدن عورت نے نالش کی ہو یہی جامع ائمہ فقہا اور جمہور علما کا قول ہو اور جماعت صحابہ و تابعین سے مروی ہو ع۔ اور ہند مین یہ سال قمری ہوگا اور فتوی اسپر کہ سال شمسی معتبر ہو مگر جب مہینہ کے بیچ میں سے شمار شروع ہو تو بالاجماع ۳۶۵ دن کا شمار ہو مگر اسمین سے عورت کے ایام حج وسفر و مرض اور شوہر کے ایام مرض مستثنا ہونگے اسی پر فتوی ہو اور عورت کے ایام حیض و ماہ رمضان شمار ہونگے ت۔ فان وصل الیہا فبہا والا فرق بینہما اذا طلبت المرأۃ ذلک۔ پھر اگر شوہر نے اس مدت کے اندر اس عورت سے وطی کر لی تو بہتر ورنہ قاضی ان دونون مین تفریق کر دیگا بشرطیکہ عورت اسکی درخواست کرے۔ ہکذا روی عن عمر وعلی و ابن مسعود رض۔ ایسا ہی حضرت عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہو ف۔ چنانچہ عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن الزہری عن سعید ابن المسیب قال قضی عمر ابن الخطاب فی العنین ان یؤجل سنۃ یعنی سعید ابن مسیب کہتے ہین کہ عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ نے عنین کے بارہ مین یہ فیصلہ فرمایا کہ اُسکو ایک سال کی مہلت دیجائے اور معمر نے کہا کہ مجھے یہ خبر پہونچی کہ مہلت کی ابتدا اُس دن سے تھی جسدن عورت نے نالش کی اور یہ حدیث ابوحنیفہ نے اسمعیل ابن مسلم کے ذریعے حسن بصری سے روایت کی کہ حضرت عمر نے ایسا فیصلہ کیا اور اس روایت مین اسقدر زیادہ ہو کہ پھر جب سال گذر گیا اور وہ مرد اس عورت پر قادر نہوا تو حضرت نے اس عورت کو مختار کیا پس عورت نے اپنے آپ کو اختیار کیا تو آنحضرت نے اُن دونون مین جدائی کر دی اور اسکو ایک طلاق بائنہ قرار دیا اھ ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف مین ابو خالد احمر از محمد ابن اسحاق از خالد ابن کثیر از ضحاک روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے عنین کو ایک سال مہلت دی کہ اگر اس مدت مین اس عورت تک پہونچ جائے ورنہ دونون مین تفریق کیجائیگی اور یہ اسناد صحیح ہو کیونکہ ابو خالد اور محمد ابن اسحاق اور خالد ابن کثیر اور ضحاک علمائے ثقات مین سے ہین اور یہی معنے ابن ابی شیبہ نے عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کئے ہم فت ع۔ ولان الحق ثابت لہا فی الوطی ویحتمل ان یکون الامتناع لعلۃ معترضۃ ویحتمل لآفۃ اصلیۃ فلا بد من مدۃ معرفۃ لذلک وقدرناہا بالسنۃ لاشتمالہا علی الفصول الاربعۃ فاذا مضت المدۃ ولم یصل الیہا تبین ان العجز بآفۃ اصلیۃ ففات الامساک بالمعروف ووجب علیہ التسریح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی منابہ ففرق بینہما ولا بد من طلبہا لان التفریق حقہا۔ اور اس دلیل سے کہ وطی کے بارے مین عورت کے واسطے حق ثابت ہو اور یہ حق ادا کرنے سے شوہر کا انکار کرنا ممکن ہو کہ کسی ایسی بیماری سے ہو جو پیدا ہو گئی ہو اور شاید کہ اصلی آفت سے ہو تو اس کی شناخت کے واسطے ایک مدت کی ضرورت ہو کہ یہ آفت عارضی ہو یا اصلی ہو پس ہمنے یہ مدت ایک سال اندازہ کی کیونکہ سال مین چارون فصلین موجود ہین یعنی ربیع و خریف و سردی و گرمی پھر جب یہ مدت گذر گئی اور وہ عورت تک نہ پہونچا تو ظاہر ہو گیا کہ اصلی آفت کی وجہ سے عاجز ہو تو معروف طریقے سے عورت کا رکھنا جاتا رہا تو خوبصورتی کے ساتھ اسکو چھوڑ کر رہا نہ کرنا واجب ہوا پس جب شوہر نے خود ایسا نکیا تو قاضی نے اُسکا قائم مقام ہو کر دونون مین تفریق کر دی اور اسمین عورت کی درخواست ضرور ہو کیونکہ جدائی اسی کا حق ہو۔ وتلک الفرقۃ تطلیقۃ بائنۃ لان فعل القاضی اضیف الی فعل الزوج فکانہ طلقہا بنفسہ وقال الشافعی رح ہو فسخ لکن النکاح لایقبل الفسخ عندنا وانما تقع بائنۃ لان المقصود وہو دفع الظلم عنہا لایحصل الا بہا لانہا لو لم تکن بائنۃ تعود معلقۃ بالمراجعۃ۔ اور یہ جدائی ایک طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ قاضی کا جدا کرنا شوہر کے فعل سے منسوب ہوا گویا شوہر نے اسکو بذات خود طلاق دی اور شافعی نے کہا کہ یہ فسخ نکاح ہو لیکن ہمارے نزدیک نکاح کوئی ایسی چیز نہیں جو فسخ کے قابل ہو اور یہ طلاق اس جہت سے بائنہ

ٹھہری کیونکہ مقصود تو عورت سے ظلم دور کرنا حالانکہ یہ بات صرف بائنہ طلاق سے حاصل ہوگی کیونکہ اگر عورت بائنہ نہو جائے تو شوہر
کی رجعت کر لینے سے پھر وہ لٹکی رہیگی۔ **ولہا کمال مہرہا ان کان خلا بہا فان خلوۃ العنین صحیحۃ۔** اور عورت کے واسطے
اُسکا پورا مہر واجب ہوگا بشرطیکہ شوہر نے اُسکے ساتھ تخلیہ کیا ہو اسکی وجہ یہ ہے کہ عنین کی خلوت صحیح ہوتی ہے۔ **وتجب العدۃ لما بینا
من قبل۔** اور عورت پر عدت واجب ہوگی یعنی استحساناً احتیاطاً بوجہ اُس دلیل کے جو ہم پہلے بیان کر چکے **ف** یعنی باب المہر
مین ذکر ہو چکا۔ **ہذا اذا اقر الزوج انہ لم یصل الیہا۔** اور یہ سب اُسوقت ہے کہ شوہر اقرار کرے کہ مین اس عورت تک
نہین پہونچا ہون۔ **ولو اختلف الزوج والمرأۃ فی الوصول الیہا فان کانت ثیبا فالقول قولہ مع یمینہ
لانہ ینکر استحقاق حق الفرقۃ والاصل ہو السلامۃ فی الجبلۃ۔** اور اگر شوہر وزوجہ نے وطی واقع ہونے مین اختلاف
کیا پس اگر یہ عورت ثیبہ تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا مگر قسم کے ساتھ کیونکہ وہ جدائی کا حق ثابت ہونے سے انکار کرتا ہے اور پیدائشی
خلقت مین اصلیت یہ کہ تندرستی ہو **ف** تو جب اُسنے کہا کہ مین تندرست ہون اور مین نے اس سے وطی کر لی تو یہ قول
قبول ہوگا مگر اس سے قسم لیجاویگی۔ **ثم ان حلف بطل حقہا وان نکل یوجل سنۃ** پھر اگر شوہر نے قسم کھالی تو عورت
کا حق باطل ہوگیا اور اگر اُسنے قسم کھانے سے انکار کیا تو اسکو ایک سال کی مہلت دیجایگی **ف** یعنی اس مرتبہ اول مین
اسکو ایک سال کی مہلت اسی روز سے دیجایگی۔ **وان کانت بکرا نظر الیہا النساء فان قلن ہی بکر اجل سنۃ لظہور
کذبہ۔** اور اگر عورت باکرہ ہو تو عورتین اُسکو دیکھین یعنی دو عورتین یا ایک ہی کافی ہے پس اگر اُن عورتون نے کہا کہ یہ عورت
باکرہ ہے تو مرد کو ایک سال کی مہلت دیجاوے کیونکہ اسکا جھوٹ ظاہر ہوگیا۔ **وان قلن ہی ثیب یحلف الزوج فان حلف
لاحق لہا وان نکل یوجل سنۃ وان کان مجبوبا فرق بینہما فی الحال ان طلبت لانہ لا فائدۃ فی التاجیل**
اور اگر عورتون نے کہا کہ ثیبہ ہوگئی تو اسکے شوہر سے قسم لیجایگی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو عورت کے واسطے کچھ حق نہین ہے اور اگر اُسنے
قسم سے انکار کیا تو اُسکو ایک سال مہلت دیجایگی یہ سب عنین کا بیان تھا اور اگر شوہر مجبوب ہو تو دونون مین فی الحال تفریق
کر دیجائے بشرطیکہ عورت درخواست کرے کیونکہ مہلت دینے مین کوئی فائدہ نہین ہے۔ **والخصی یوجل کما یوجل العنین
لان وطیہ مرجو۔** اور خصی کو بھی ایک سال مہلت دیجایگی جیسے عنین کو دیجاتی ہے کیونکہ وطی کرنے کی اس سے بھی امید ہے
ف یعنی آلہ تناسل موجود ہے شاید کسی وقت اُسمین وطی کی قوت پیدا ہو۔ **واذا اجل العنین سنۃ وقال قد جامعتہا
وانکرت نظر الیہا النساء فان قلن ہی بکر خیرت لان شہادتہن تأیدت بمؤید وہی البکارۃ۔** اور جب عنین
ایک سال کی مہلت دی گئی پھر اُسنے دعوی کیا کہ مین نے اس عورت سے جماع کر لیا ہے اور اس عورت باکرہ نے انکار کیا تو اسکو
عورتین دیکھین پس اگر عورتون نے کہا کہ یہ باکرہ موجود ہے تو عورت مختار کیجایگی کیونکہ عورتون کی گواہی اس عورت کے باکرہ ہونے
سے قوی ہوگئی۔ **وان قلن ہی ثیب حلف الزوج فان نکل خیرت لتأیدہا بالنکول۔** اور اگر عورتون نے کہا
کہ یہ ثیبہ ہوگئی ہے تو شوہر سے قسم لیجایگی پس اگر اُسنے انکار کیا تو عورت مختار کیجایگی کیونکہ شوہر کے انکار سے اُسکی تائید ہوگئی۔
وان حلف لا تخییر وان کانت ثیبا فی الاصل فالقول قولہ مع یمینہ وقد ذکرناہ۔ اور اگر شوہر قسم کھا گیا تو عورت مختار
نہوگی اور اگر یہ عورت پہلے سے ثیبہ ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ قبول ہوگا اور ہم اسکو پہلے ذکر کر چکے **ف** یعنی شوہر اس
امر سے منکر ہے کہ جدائی کا استحقاق ثابت ہو اور منکر ہی کا قول قسم سے قبول ہوتا ہے اور اصل یہ ہے کہ پیدائشی حالت مین عضو
سلامت ہو۔ **فان اختارت زوجہا لم یکن لہا بعد ذلک خیار لانہا رضیت ببطلان حقہا وفی التاجیل تعتبر
السنۃ القمریۃ ہو الصحیح ویحتسب بایام الحیض وبشہر رمضان لوجود ذلک فی السنۃ ولا یحتسب بمرضہ ومرضہا لان
السنۃ قد تخلو عنہ۔** پس اگر عورت نے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا یعنی باوجود عنین ہونے کے اُسکے ساتھ رہنا منظور کر لیا تو اسکے بعد

زوجہ کو جدائی کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے حق کو مٹانے پر راضی ہو گئی ہے اور مدت مہلت میں سال قمری معتبر ہو یہی صحیح قول ہے اور اس سال میں سے حیض کے ایام اور رمضان کا مہینہ منہا نہیں کیا جائیگا کیونکہ سال میں انکا وجود ضرور ہے - اور مرد کی بیماری اور عورت کی بیماری کے ایام منہا ہونگے کیونکہ سال کبھی بیماری سے خالی ہوتا ہے **ف** خلاصہ یہ کہ ظاہر مذہب میں سال قمری معتبر ہے اسی واسطے امام محمد نے اصل میں سال کو مطلق رکھا اور قمری یا شمسی کی قید نہیں لگائی اور ولوالجی نے کہا کہ سال قمری معتبر ہونا صحیح ہے - مترجم کہتا ہے کہ اسی پر فتوی ہونا چاہیے اور شرح طحاوی میں ہے کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے پھر ماہ رمضان و ایام حیض جو سال کے اندر ہیں وہ سال میں شمار ہونگے یعنی انکے عوض دوسرے ایام نہیں دیے جاوینگے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکو منہا نہیں کیا حالانکہ انکو سال کے اندر انکا ہونا ضرور معلوم تھا بخلاف ایام مرض کے کہ سال میں مرض ہونا ضرور نہیں ہے اور امام محمد نے کہا کہ جسقدر ایام مرض ہوں وہ دوسرے سال میں دیے جاوینگے اور اسی پر فتوی ہے

ع - **واذا کان بالزوجۃ عیب فلا خیار للزوج** - اور اگر زوجہ میں کوئی عیب ہو تو شوہر کو فسخ نکاح کا اختیار نہیں ہے - **ف** بلکہ چاہے طلاق دے اور چاہے رکھے - **وقال الشافعی یرد بالعیوب الخمسۃ وہی الجذام والبرص والجنون والرتق والقرن** - اور امام شافعی نے کہا کہ پانچ عیبوں کی وجہ سے نکاح فسخ ہو سکتا ہے اول جذام - دوم برص - سوم جنون چہارم رتق - پنجم قرن **ف** رتق یہ کہ عورت کے سوائے پیشاب کے دوسرا سوراخ نہو - قرن یہ کہ فرج بوجہ ہڈی زیرہ کے اسقدر تنگ ہو کہ اسمین ذکر داخل ہونے کی راہ نہو - **لانہا تمنع الاستیفاء حسا وطبعا** - کیونکہ ایسے امراض بوجہ حسی نفرت یا طبعی نفرت کے نفع لینے سے مانع ہیں **ف** کیونکہ جس عورت کو رتق و قرن ہو تو طبیعت اس سے وطی نہیں چاہتی یا داخل کرنا ممکن نہیں ہے اور برص و جنون و جذام کو دیکھنے سے طبیعت نفرت کرتی ہے - **والطبع مؤید بالشرع قال علیہ السلام فر من المجذوم فرارک من الاسد** - اور طبیعت کی تابعداری نہیں بلکہ شرع نے اسکی تائید فرمائی ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو جذامی سے ایسا بھاگ جیسے شیر سے بھاگتا ہے **ف** اس حدیث کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا - اور دوسری حدیث میں ہے کہ ایک مجذوم نے حاضر ہو کر بیعت کا قصد کیا تھا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اسکو راستہ میں کہلا بھیجا کہ تم لوٹ جاؤ کہ ہمنے تیری بیعت کر لی - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت مجذومہ کو طواف کرتے دیکھکر فرمایا کہ تو اپنے گھر میں کیوں نہیں بیٹھی کہ لوگوں کو ایذا نہ دیتی - چنانچہ پھر وہ کبھی طواف کو نہیں آئی - رہا یہ کہ آنحضرت صلعم نے جس مجذوم کے ساتھ کھانا کھایا تھا اور وہ اچھا ہو گیا تو یہ آپکا معجزہ تھا - **ولنا ان فوت الاستیفاء اصلا بالموت لا یوجب الفسخ فاختلالہ بہذہ العیوب اولی** - اور ہماری حجت یہ ہے کہ موت کی وجہ سے جب بالکل منفعت حاصل کرنا معدوم ہو جاتی تب نکاح فسخ نہیں ہوتا تو ان عیوب سے جب خلل کے ساتھ نفع لینا موجود ہے تو بدرجہ اولی نکاح فسخ نہیں ہوگا - **وہذا لان الاستیفاء من الثمرات والمستحق ہو التمکن وہو حاصل** - اور بھید یہ ہے کہ نفع حاصل کر لینا تو نکاح کا ثمرہ ہے اور استحقاق صرف اسقدر کہ نفع اٹھانے کا قابو ہو حالانکہ یہ حاصل ہے **ف** پھر نفرت کی وجہ سے حاصل نکرے تو اسکو اختیار ہے بس طلاق دیدے ورنہ رتق و قرن میں بھی علاج ہو سکتا ہے اور عنایہ میں لکھا کہ مجذوم سے فرار کے معنی یہ کہ طلاق دیکر اسکو اپنے پاس سے دور کر دے مترجم کہتا ہے کہ اوپر سے تمتع حاصل کرنا موجود ہے تو غایت یہ کہ نقص ہوا پس اسکو طلاق دینے کا ہر وقت اختیار رہے - اور خلاصہ یہ ہوا کہ جب مرد میں عنین ہونا اور مانند اسکے مرض ہو تو زوجہ کو فسخ کرانے کا اختیار ہے اور جب زوجہ میں جذام و برص وغیرہ امراض و عیوب ہوں تو انکی وجہ سے شوہر کو فسخ کا اختیار نہیں مگر طلاق وغیرہ کا اختیار ہے م - **واذا کان بالزوج جنون او برص او جذام فلا خیار لہا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد لہا الخیار** - اور جب شوہر کو جنون ہو یا برص یا جذام ہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوجہ کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار

نہین ہی اور امام محمد نے کہا کہ زوجہ کو یہ اختیار حاصل ہی۔ دفعا للضرر عنہا کما فی الجب و العنۃ بخلاف جانبہ لانہ
متمکن من دفع الضرر بالطلاق۔ امام محمد کی دلیل زوجہ کے اختیار کی یہ کہ اسکی ذات سے ضرر دور ہو جیسے شوہر کے
مجبوب یا عنین ہونے کی صورت مین زوجہ کو اختیار دیا گیا ہی برخلاف شوہر کی جانب کے کیونکہ شوہر اپنی ذات سے ضرر دور
کرنے پر اسطرح قادر ہی کہ جب چاہے زوجہ کو طلاق دیدے ف۔ پس اگر مجذوم شوہر کی صورت مین مثلاً زوجہ کو فسخ کا اختیار
نہو تو وہ اسی شوہر کے ساتھ رہنے پر مجبور ہوگی اور اسمین اسکے حق مین ضرر ظاہر ہی۔ ولہما ان الاصل عدم الخیار لما فیہ
من ابطال حق الزوج۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ زوجہ کو اختیار نہونا یہی اصل ہی کیونکہ اختیار ہونے
مین شوہر کا حق مٹانا لازم آتا ہی ف۔ اگر وہم ہو کہ یہی مجبوب و عنین مین لازم آویگا حالانکہ وہان بالاتفاق زوجہ کا اختیار
مسلم ہی تو جواب دیا۔ وانما یثبت فی الجب و العنۃ لانہما یخلان بالمقصود المشروع لہ النکاح۔ اور مجبوب و عنین
کی صورت مین اسی وجہ سے عورت کو اختیار حاصل ہوا کہ عنین ہونے اور مجبوب ہونے سے وہ مقصود نہ ادا ہی جسکے لیے نکاح
کرنا مشروع ہوا ہی۔ وہذہ العیوب غیر مخلۃ بہ فافترقا واللہ اعلم۔ اور جذام وغیرہ ایسے عیوب ہین کہ اس مقصود مین
مخل نہین ہین پس عنین و مجبوب ہونے مین اور جذام وغیرہ عیوب ہونے مین فرق ظاہر ہوگیا واللہ تعالی اعلم بالصواب
ف۔ اور امام محمد نے شاید ایسے قابو پانے کو نہ ادا شمار کیا کیونکہ عورت کے حق مین اس سے مزید خوف ہی جیسے اولاد کے
حق مین خوف ہی لہذا عورت کو اختیار دیا اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہی واللہ تعالے اعلم بالصواب۔ م

باب العدۃ

یہ باب عدت کے بیان مین ہی۔ عدت شریعت مین عورت کے وہ ایام ہین جو عورت کے اوپر سے شوہر کی ملک تمتع زائل ہونے
کے بعد اسکو انتظار مین گذارنے لازم ہوتے ہین بشرطیکہ وہ مدخولہ ہوگئی یا خلوت ہوگئی یا شوہر مرا ہو۔ اور مترجم کہتا ہی کہ جس
عورت سے شبہہ مین وطی کی گئی ہو وہ بھی عدت کے حق مین شامل ہی فافہم۔ م۔ واذا طلق الرجل امراتہ طلاقا بائنا
او رجعیا او وقعت الفرقۃ بینہما بغیر طلاق وہی حرۃ ممن تحیض فعدتہا ثلثۃ اقراء۔ اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو
طلاق بائنہ یا طلاق رجعیہ دیدی یا دونون مین جدائی بغیر طلاق کے واقع ہوئی حالانکہ یہ عورت ایسی عورتون مین سے ہی جنکو حیض
ہوتا ہی تو اسکی عدت تین حیض ہین ف۔ یعنی جبکہ آزاد عورت ہو اور اسکو شوہر نے طلاق دیدی یا بلوغ پر اسکو نکاح
توڑنے کا اختیار حاصل ہوا تھا اسنے نکاح توڑ دیا یا اپنے غلام شوہر کو خرید یا یا شوہر کفو نہین تھا اس سے جدائی ہوئی یا معاذ اللہ
وہ مرتد ہوگیا اور یہ عورت بالغہ ایسی ہی کہ اسکو حیض آتا ہی تو عدت مین وہ تین حیض بیٹھے۔ لقولہ تعالے والمطلقات
یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء۔ کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا والمطلقات الخ یعنے طلاق پائی ہوئی عورتین اپنے نفوس
کو تین حیض انتظار مین رکھین ف۔ لہذا جب تک عدت کے ایام نگزرین تب تک شوہر اس عورت کی بہن سے نکاح
نہین کرسکتا۔ اور اگر اسکے پاس تین زوجات موجود ہون تو چوتھی سے نکاح نہین کرسکتا۔ والفرقۃ اذا کانت بغیر طلاق
فہی فی معنی الطلاق لان العدۃ وجبت للتعرف عن براءۃ الرحم فی الفرقۃ الطارئۃ علی النکاح وہذا
یتحقق فیہا۔ اور اگر بغیر طلاق کے جدائی ہو تو وہ طلاق کے معنی مین ہی کیونکہ نکاح پر جو جدائی طاری ہو اسمین رحم کو حمل سے
پاک پہچاننے کے واسطے عدت واجب ہوئی ہی اور یہ معنی ایسے جدائی مین بھی پائے جاتے ہین جو بغیر طلاق واقع ہو۔ والاقراء
الحیض عندنا۔ اور ہمارے نزدیک قروء سے حیض مراد ہین۔ وقال الشافعی الاطہار۔ اور شافعی نے کہا کہ طہر مراد ہین
ف۔ یعنی تین طہر گذرین تب عدت پوری ہو۔ واللفظ حقیقۃ فیہما۔ حالانکہ لفظ قرء دونون معنی مین حقیقت ہی ف

یعنی قرء کے حقیقی معنی حیض اور حقیقی معنی طہر ہین - اذ ہو من الاضداد وکذا قال ابن السکیت - کیونکہ یہ لفظ اضداد مین سے ہے یعنے اسکے ایسے دو معنی ہین جو باہم ضد ہین ایسا ہی ابن السکیت لغوی نے بیان کیا ہے - ولا ینتظمہما جملۃ لاشتراک - اور قرآن مین جہان یہ لفظ مذکور ہے ان دونون معنی کو یکبارگی شامل نہین ہے کیونکہ لفظ مشترک ہے ف - اور مشترک سے ایک استعمال مین ایک ہی معنی مراد ہوتے ہین اور خصوص بیان تو باہم ضد ہے تو دونون معنی جمع نہین ہو سکتے ہین پس لامحالہ دونون مین سے ایک ہی معنی مراد ہین - والحمل علی الحیض اولے - اور حیض کے معنی لینا یہان بہتر ہین اما عملا بلفظ الجمع لانہ لو حمل علی الاطہار والطلاق یوقع فی طہر لم یبق جمعا - یا تو اس دلیل سے کہ حیض مراد لینے مین لفظ جمع پر عمل ہو جاتا ہے یعنے قروء لفظ جمع ہے تو تین کم سے ہو جاتے ہین اسواسطے کہ اگر ہم طہر کے معنی لین اور طلاق طہر مین دیجاتی ہے تو جمع نہین رہیگا ف - کیونکہ اگر اس طہر کو شمار کرو تو ایک یہ طہر اور باقی دو طہر ملا کر کچھ کم تین طہر ہوتے ہین تو جمع نہین رہا - اور اگر اسکو شمار نکرو تو تین طہر سے کچھ زیادہ ہوئے جاتے ہین اور اس سے عدت دراز ہو جائیگی - پس حیض مراد ہے - او لانہ معرف لبراءۃ الرحم وہو المقصود - یا اسوجہ سے حیض لینا بہتر ہے کہ حیض ہی سے رحم کا پاک ہونا بتلاتا ہے اور مقصود یہی ہے ف - کہ عدت سے رحم کا پاک ہونا معلوم ہو - او لقولہ علیہ السلام وعدۃ الامۃ حیضتان - یا بدلیل حضرت صلعم کے فرمان کے کہ اور باندی کی عدت دو حیض ہین ف - یہ حدیث حسن حجت ہے اور باب الطلاق سے کچھ پہلے گذری - حاصل یہ کہ جب باندی کی عدت دو حیض سے ہوئی تو آزاد عورت کی عدت بھی حیضون سے ہے - کیونکہ یہ عدت کا بیان ہے - فیلتحق بیانا بہ - تو یہ حدیث اس لفظ قروء کا بیان اسکے ساتھ لاحق ہوا ف - یعنی جب قرآن مین لفظ قروء وارد ہوا جو مشترک ہے اور اصول مین مقرر ہوا کہ مشترک کے ایک معنی اسکے قرینہ سے لیے جاتے ہین تو ہمنے حدیث سے معلوم کیا کہ قروء سے مراد حیض ہین پس یہ اس لفظ کا بیان ہو گیا - وان کانت ممن لا تحیض من صغر او کبر فعدتہا ثلثۃ اشہر - اور اگر زوجہ ایسی عورتون سے ہو جنکو بوجہ صغرسنی یا بڑھاپے کے حیض نہین آتا ہے تو اسکی عدت تین مہینہ ہین ف - یعنی وہ تین ماہ تک انتظار کرے - لقولہ تعالے واللائی یئسن من المحیض من نسائکم الآیۃ - یعنی اللہ تعالے نے ایسی عورتون کے لیے جنکے حق مین حیض سے مایوسی ہو تین مہینہ عدت مقرر فرمائی ہے - وکذا التی بلغت بالسن ولم تحض - اور اسی طرح جو عورت کہ عمر کی راہ سے بالغہ ہو گئی مگر ہنوز اسکو کچھ حیض نہین آتا ف - تو اسکی عدت بھی تین مہینہ ہے - باخر الآیۃ - بدلیل آخر آیت کے ف - یعنی قولہ تعالے واللائی لم یحضن الآیۃ وان کانت حاملا فعدتہا ان تضع حملہا - اور اگر وہ عورت حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل کرے ف - یعنی اگر حاملہ کو طلاق دی یا خاوند مرگیا غرضکہ جن امور سے عدت لازم آتی ہے وہ واقع ہوا تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل ہو پس اگر طلاق سے ایک روز بعد وضع حمل ہوا تو عدت گذر گئی - اور اگر طلاق سے نو مہینہ بعد وضع ہوا تو اب عدت گذری لقولہ تعالی واولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن - ف - یعنی حاملہ عورتون کی عدت یہ کہ اپنا حمل جنین - یہ سب اس صورت مین کہ عورت آزاد ہو - وان کانت امۃ فعدتہا حیضتان - اور اگر یہ عورت باندی ہو تو اسکی عدت دو حیض ہین - لقولہ علیہ السلام طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ باندی اگر کسی کی زوجہ ہو تو اسکی پوری طلاقین دو ہین اور اسکی عدت دو حیض ہین ف - یعنی زوجہ باندی کو اگر دو طلاقین دین تو اسکی طلاقین سب ہو گئین اور وہ مغلظہ ہو کر بغیر حلالہ کے حلال نہین ہے اور اگر اسکو طلاق دی تو جب اسکو دو حیض آجاوین تو عدت پوری ہو گئی حتی کہ اب رجوع کرنا جائز نہین ہے - ولان الرق منصف والحیضۃ لا تتجزی - اور اس دلیل سے کہ مملوک ہونا نعمت کو آدھا کرنے والا ہے اور ایک حیض کا نصف نہین ہوتا - فکملت فصارت

حیضتین - پس وہ پورا ہوگیا تو دو حیض ہوگئے - والیہ اشار عمر رضی اللہ عنہ لقولہ لو استطعت لجعلتہا
حیضۃ ونصفا - اور اسی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اشارہ فرمایا کہ اگر مجھ سے ہوسکتا تو مین اسکی عدت کو ایک حیض اور
نصف حیض کردیتا ف یعنی باندی کی عدت در اصل ڈیڑھ حیض ہے لیکن نصف حیض کی کوئی صورت نہین تو اس عذر
سے وہ دو حیض ہوگئے - تو مقصود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہ حدیث مین دو حیض کی عدت اسوجہ سے ہے کہ نصف حیض
نہین ہوتا - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو عبدالرزاق نے اپنے مصنف مین اور شافعی وبیہقی نے بسند جید روایت
کیا ہے - وان کانت لا تحیض فعدتہا شہر ونصف - اور اگر باندی زوجہ ایسی ہو کہ اسکو حیض نہین آتا ہے تو اسکی
عدت ڈیڑھ مہینہ ہے ف کیونکہ تین ماہ عدت آزادہ کا نصف ممکن ہے - پھر حیض نہونا خواہ کم سنی کی وجہ سے ہو یا بسبب
بوڑھی ہوجانے سے ہو یا اسکی عمر پندرہ برس کی ہوجاوے مگر حیض نہین آتا بہرصورت اسکی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے - لانہ یتجزی
فامکن تنصیفہ عملا بالرق - کیونکہ مہینون کا جزو ہوسکتا ہے تو اسکو ادھیاؤ کرنا ممکن ہوا تاکہ مملوکیت پر عمل کیا جاوے -
ف یعنی لونڈی ہونے سے وہ نصف نعمت کی مستحقہ ہوئی اور تین ماہ کا نصف کرنا ممکن ہے کیونکہ مہینہ کا جزو ہوسکتا ہے
پس ڈیڑھ مہینہ عدت ٹھہری بخلاف ڈیڑھ حیض کے کہ وہ ناممکن ہے - وعدۃ الحرۃ فی الوفاۃ اربعۃ اشہر وعشر - اور
آزادہ عورت کی عدت اپنے شوہر کی وفات مین چار ماہ دس روز ہے - لقولہ تعالے والذین یتوفون منکم ویذرون
ازواجا یتربصن بانفسہن اربعۃ اشہر وعشرا - یعنی اللہ تعالے نے حکم دیا کہ تم مین سے جو لوگ مرین اور زوجات
چھوڑین تو یہ عورتین اپنے نفوس کا چار ماہ دس روز انتظار کرین - وعدۃ الامۃ شہران وخمسۃ ایام - اور باندی کی
عدت اپنے شوہر کی وفات مین دو ماہ پانچ روز ہے - لان الرق منصف - کیونکہ مملوک ہونا ادھیاؤ کرتا ہے - وان کانت
حاملا فعدتہا ان تضع حملہا - اور عورت خواہ آزادہ یا باندی اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ حمل جنے ف پس معلوم ہوا کہ
کہ اوپر جو چار ماہ دس روز کی عدت مذکور ہے وہ ایسی عورت کے واسطے جو رانڈ ہونے کے وقت حاملہ نہو اور اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت
وضع حمل پر پوری ہوجائیگی حتی کہ اگر شوہر کے مرنے کے وقت سے کئی روز کے بعد وضع حمل ہوا تو عدت پوری ہوگئی اور اگر
اسوقت چند روز کا حمل تھا جو نو ماہ پورے ہونے پر جنا تو اسوقت پوری ہوگی جب وضع حمل ہوا - لاطلاق قولہ تعالے
واولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن - یعنی اللہ تعالے نے مطلقاً ہر عورت کے واسطے یہی حکم دیا کہ حاملہ عورتون
کی مدت عدت یہ کہ وے اپنے حمل جنین ف یہ آیت سورۂ نساء مین واقع ہے اور چار ماہ دس روز کی آیت سورہ بقرہ مین ہے
وقال عبد اللہ بن مسعود من شاء باہلتہ ان سورۃ النساء القصری نزلت بعد الآیۃ التی فی سورۃ البقرۃ
اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو شخص چاہے مین اس سے مباہلہ کی قسم کرسکتا ہون کہ سورۂ نساء بعد اس
آیت کے نازل ہوئی جو سورۂ بقر مین ہے ف تو سورۂ بقر کی آیت کے یہ معنی ہوئے کہ جو لوگ مرین اور اپنی زوجات کو بغیر
حمل کے چھوڑین تو ان عورتون کی عدت چار ماہ دس روز ہین اور سورۂ نساء کی آیت حاملہ عورتون کے بارہ مین ہے اور یہ
قول حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا سنن مین مروی ہے - وقال عمر رضی اللہ عنہ ولو وضعت وزوجہا علی سریرہا
لانقضت عدتہا وحل لہا ان تتزوج - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر عورت نے ایسی حالت مین وضع حمل
کیا کہ ہنوز اسکا مردہ شوہر اپنے تختۂ تابوت پر ہے تو بھی اسکی عدت گذر گئی اور اسکو حلال ہوگیا کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرلے
ف رواہ مالک فی المؤطا - یعنی مثلاً حاملہ عورت پورے دنون تک پہونچی کہ اسمین اسکے شوہر نے انتقال کیا اور وہ ہنوز
دفن نہین کیا گیا تھا کہ اسنے وضع حمل کیا تو عدت وفات پوری ہوگئی اور عورت کو اختیار ہے کہ کسی شوہر سے نکاح کرلے - واذا
ورثت المطلقۃ فی المرض فعدتہا ابعد الاجلین - اور جب شوہر نے مرض الموت مین زوجہ کو طلاق دی حالانکہ یہ عورت

وارث ہوئی یعنی ایسی صورت ہوئی کہ مرض الموت مین طلاق پائی ہوئی عورت اپنے شوہر کی وارث ہوئی تو اسکی عدت دونون
مدتون مین سے درازمدت ہوگی ف صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر ایسے مرض مین بیمار ہے کہ جس سے وہ آخر مرگیا اور اسکی زوجہ
حاملہ نہین ہے پس شوہر نے حالت مرض مین اسکو طلاق دیدی اور اس عورت کی عدت طلاق نہین گذری کہ شوہر مرگیا حتی کہ عورت
اسکی وارث ہوئی غرضکہ یہ عورت اپنے شوہر کی وارث ٹھہرائی گئی پس آیا یہ عورت عدت طلاق پوری کرے یا عدت وفات پوری
کرے تو حکم دیا کہ دونون عدتون کی مدت مین سے جو دراز ہو وہ پوری کرے لہذا اگر بعد موت شوہر کے تین حیض اسکو چار ماہ دس دن
مین ہونے تو عدت پوری ہوگئی اور اگر پہلے ختم ہوئے تو چار ماہ دس روز پر عدت پوری کرے - **وہذا عند ابی حنیفة ومحمد** - اور
یہ حکم امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے - **وقال ابو یوسف ثلث حیض** - اور ابو یوسف نے کہا کہ تین حیض اسکی عدت ہین ف
خواہ چار ماہ دس روز مین پورے ہون یا اس سے زیادہ یا کم ہین - **ومعناہ اذا کان الطلاق بائنا او ثلثا اما اذا کان
رجعیا فعلیہا عدة الوفاة بالاجماع** - اور یہ اختلاف ایسی صورت مین ہے کہ طلاق بائنہ ہو یا تین طلاقین دی گئی ہون - اور
اگر طلاق رجعی دی گئی ہو تو بالاتفاق اسپر عدت وفات لازم ہے - **لابی یوسف ان النکاح قد انقطع قبل الموت
بالطلاق ولزمتہا ثلث حیض** - امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کی وجہ سے نکاح تو موت سے پہلے منقطع ہوگیا اور عورت
کے ذمہ تین حیض کی عدت لازم ہوئی - **وانما تجب عدة الوفاة اذا زال النکاح فی الوفاة** - اور وفات کی عدت
جبھی لازم ہوتی کہ جب وفات پر نکاح زائل ہوتا ف حالانکہ ایسا نہین ہوا بلکہ نکاح زائل ہونا طلاق سے ہوگیا - **الا انہ
بقی فی حق الارث لا فی حق تغییر العدة بخلاف الرجعی لان النکاح باق من کل وجہ** - لیکن بات یہ ہے کہ میراث
پانے کے حق مین یہ نکاح باقی ٹھہرایا گیا اور عدت بدلنے کے حق مین باقی نہین رہا برخلاف رجعی طلاق کے اسلیئے کہ رجعی طلاق
مین ہر طرح سے نکاح باقی ہے ف لیکن اسمین خدشہ ہے کہ شاید فار کی طلاق بمنزلہ رجعی ہو کہ جس سے میراث باقی رہتی ہے
ولہما انہ لما بقی فی حق الارث یجعل باقیا فی حق العدة احتیاطا فیجمع بینہما - اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے
کہ جب میراث کے حق مین نکاح باقی رکھا گیا تو احتیاط کے طور پر عدت کے حق مین بھی باقی رکھا گیا پس دونون مین جمع کیا جاوے
ف اسطرح کہ وہ عورت عدت وفات پوری کرے اور اگر اس سے عدت طلاق تین حیض کی مدت زیادہ ہو جاوے تو اسکو بھی
پوری کرے تاکہ احتیاطاً عدت بالضرور پوری ہو - تحریر بیان یہ مسئلہ ہے کہ اگر شوہر مرتد ہوگیا تو بھی اسکی زوجہ پر عورت جدائی لازم ہے
ولو قتل علی ردتہ حتی ورثتہ امرأتہ فعدتہا علی ہذا الاختلاف - اور اگر اسکا شوہر اپنے مرتد ہونے پر قتل کرڈالا گیا
حتی کہ زوجہ اسکی وارث ہوئی تو اسکی عدت بھی اسی اختلاف پر ہے ف یعنی امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک عدت طلاق وعدت
وفات مین سے جو زیادہ پڑے اسی مدت کو پوری کرے اور ابو یوسف کے نزدیک صرف تین حیض سے عدت پوری کرے - **وقیل
عدتہا بالحیض بالاجماع لان النکاح حینئذ ما اعتبر باقیا الی وقت الموت فی حق الارث لان المسلمة
لا ترث من الکافر** - اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس عورت کی عدت بالاتفاق حیض ہی سے ہوگی اسواسطے کہ میراث کے حق
مین شوہر مرتد کے قتل ہونے تک اس صورت مین نکاح باقی نہین ٹھہرایا گیا اسواسطے کہ مسلمہ عورت کسی کافر سے وارث نہین
ہوتی ہے ف بلکہ جسوقت اسکا شوہر مرتد ہوا اسی وقت نکاح زائل ہوا اور چونکہ وہ قابل قتل ہے لہذا اسکی حالت ایسی ہے
جیسے مرض الموت کے مریض سے طلاق ہے پس عورت وارث ہوئی اور اسوجہ سے وارث نہین کہ مسلمہ اس مرتد کافر کی منکوحہ
ہونے سے وارث ہے کیونکہ مسلمان کو کافر کا ورثہ نہین ملتا ہے جیسے برعکس نہین جائز ہے - **فان اعتقت الامة فی عدتہا
من طلاق رجعی انتقلت عدتہا الی عدة الحرائر** - اور اگر باندی زوجہ رجعی طلاق کی عدت مین آزاد کی گئی تو اسکی
عدت منتقل ہوکر آزادہ عورتون کی عدت پر ہو جائیگی ف یعنی فلانا زید کے نکاح مین خالد کی باندی ہے پس زید نے اسکو

طلاق رجعی دیدے اور باندی عدت میں ہو کہ خالد نے اس باندی کو آزاد کردیا تو وہ بجائے باندیوں کی عدت کے آزادہ عورتوں کی عدت پوری کرے۔ لقیام النکاح من کل وجہ۔ کیونکہ نکاح ہر طرح سے قائم ہے۔ وان اعتقت وہی مبتوتۃ او متوفی عنہا زوجہا لم ینتقل عدتہا الی عدۃ الحرائر۔ اور اگر یہ باندی ایسی حالت میں آزاد کی گئی کہ وہ طلاق بائنہ یا مغلظہ کی عدت میں ہو یا اسکا شوہر اسکو چھوڑ مرا ہو تو اسکی عدت منتقل ہوکر آزادہ عورتوں کی عدت پر نہو جائیگی۔ لزوال النکاح بالبینونۃ او الموت۔ کیونکہ قطعی جدائی یا موت کی وجہ سے شوہر سے نکاح زائل ہوچکا ہو ف۔ تو اب آزاد ہونے سے اسکی عدت منتقل نہوگی۔ وان کانت آیسۃ فاعتدت بالشہور ثم رات الدم انتقض ما مضی من عدتہا وعلیہا ان تستانف العدۃ بالحیض۔ اور اگر مطلقہ عورت اپنے حیض سے مایوس ہو پس اسنے مہینوں سے عدت پوری کرنی شروع کی پھر اسنے خون دیکھا یعنی حیض نظر آیا تو جو کچھ مدت اسکی عدت میں سے گزری وہ ٹوٹ گئی اور اسپر واجب ہوا کہ نئے سر سے اپنی عدت کو حیض کے شمار سے ادا کرے۔ ومعناہ اذا رات الدم علی العادۃ لان عودہا یبطل الایاس ہو الصحیح فظہر انہ لم یکن خلفا۔ اور اسکے معنی یہ ہیں کہ عورت نے خون کو عادت پر دیکھا اسواسطے کہ خون عود کرنا مایوسی کا حکم مٹاتا ہو اور یہی صحیح ہو تو ظاہر ہوگیا کہ مہینہ کی عدت اسکا خلیفہ نہیں تھی ف۔ یعنی عدت کے واسطے اصل یہ ہو کہ حیض سے پوری کیجاوے پھر اگر حیض بوجہ صغر یا بڑھاپے کے نہو تو اسکا خلیفہ تین ماہ ہیں پس اگر ایک عورت نے گمان کیا کہ وہ حیض سے مایوس ہو تو یہ سچا گمان کافی ہو اور وہ عورت مایوس ٹھہری لیکن اگر اسکو حیض کا خون موافق عادت حیض کے آگیا تو معلوم ہوگیا کہ اسکا گمان غلط تھا اور مہینہ اسکا خلیفہ نہیں رہا لہذا وہ حیض سے عدت پوری کرے اور خلیفہ باطل ہوگیا۔ کیونکہ اصل کے موجود ہوتے ہوئے خلیفہ کا حکم نہیں ہوتا ہو۔ وہذا لان شرط الخلفیۃ تحقق الیاس وذلک باستدامۃ العجز الی الممات۔ اور خلیفہ کا بیکار ہونا اسوجہ سے ہو کہ خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہو کہ اصل یعنی حیض سے مایوسی متحقق ہو اور یہ جب ہو کہ برابر موت تک حیض سے یاس رہے ف۔ حالانکہ یہاں اسکے موافق عادت حیض کے خون حیض دیکھا تو دائمی عاجزی نہیں ہوئی۔ کالفدیۃ فی حق الشیخ الفانی۔ جیسے بوڑھے پھوس کے حق میں روزہ کا فدیہ ہو ف۔ یعنی جو شخص کہ روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو بجائے ہر روزہ کے فدیہ دیدے لیکن فدیہ جبھی کارآمد ہوگا کہ موت تک وہ روزے سے عاجز ہو اور اگر درمیان میں روزے پر قادر ہوگیا تو فدیہ نہیں جائز ہو۔ اور اسی طرح جو شخص حج سے عاجز ہو تو نائب کے واسطے جبھی حج جائز ہوگا کہ موت تک عاجز رہے۔ ولو حاضت حیضتین ثم ایست تعتد بالشہور۔ اور اگر عورت کو دو حیض آگئے پھر وہ حیض سے مایوس ہوگئی تو مہینوں سے عدت شمار کرے ف۔ یعنی نئے سر سے تین ماہ سے عدت پوری کرے۔ تحرزا عن الجمع بین البدل والمبدل۔ تاکہ بدل اور مبدل دونوں کے جمع کرنے سے احتراز ہو ف۔ یعنی عدت پوری کرنے میں یا تو حیض ہیں یا مہینے ہیں اور یہ جائز نہیں کہ دو حیض اور ایک مہینہ جمع کرکے ادا کرے کیونکہ اسمیں اصل حیض اور اسکا بدل مہینہ دونوں کا جمع کرنا لازم آتا ہو۔ والمنکوحۃ نکاحا فاسدا۔ اور جس عورت سے بطور فاسد نکاح کیا گیا ف۔ پھر خلوت یا وطی ہوگئی۔ والموطوءۃ بشبہۃ۔ اور جس عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی ف۔ یعنی نکاح نہیں ہوا مگر کسی مرد نے اُس سے اپنی زوجہ کے دھوکے میں وطی کرلی۔ تو ان دونوں پر بھی عدت لازم ہو۔ عدتہما الحیض فی الفرقۃ والموت۔ ان دونوں کی عدت حالت جدائی اور موت میں حیض ہو ف۔ یعنی تین حیض سے عدت پوری کریں خواہ وطی کرنے والا مرگیا ہو یا جدائی کردی گئی ہو۔ لانہا للتعرف عن براءۃ الرحم لا لقضاء حق النکاح والحیض ہو المعرف۔ اسواسطے کہ یہ عدت تو رحم کو حمل سے پاک ہونے کی شناخت کے واسطے ہو کچھ حق نکاح ادا کرنے کے لیے نہیں ہو اور اس شناخت کے واسطے حیض ہی مخصوص ہو ف۔ پس سوائے حیض کے

مہینوں سے یہ عدت ہنوگی- حتیٰ کہ اگر عورت صغیرہ قابل حمل ہنو یا ایسہ ہو تو کچھ بھی واجب نہیں ہی- **واذا مات مولیٰ ام الولد عنہا او اعتقہا** - اگر باندی کا مالک جسکی اولاد اس باندی سے ہوگئی ہو اس باندی کو چھوڑ کر مرگیا یا اسکو آزاد کردیا ف- یعنی مرا نہین بلکہ زندگی مین اسکو آزاد کردیا- **فعدتہا ثلث حیض** - تو اسکی عدت تین حیض ہین ف کیونکہ یہ بھی حمل سے پاکی پہچاننے کے لیے واجب ہی- **وقال الشافعی حیضۃ واحدۃ لانہا تجب بزوال ملک الیمین فشابہت الاستبراء** - اور شافعی رح نے فرمایا کہ صرف ایک حیض کی عدت واجب ہی اسواسطے کہ یہ عدت تو ملک یمین زائل ہونے سے واجب ہوئی تو استبراء سے مشابہ ہوگئی ف- یعنی جیسے کسی نے اپنی باندی جس سے وطی کی ہو فروخت کی تو مشتری کے ذمہ اسکا ایک حیض سے استبراء واجب ہی بس جیسے یہان بائع کی ملک زائل ہونے سے استبراء واجب ہوا ایسی مشابہت سے مولیٰ کا اپنی ام ولد آزاد کرنا اپنی ملک زائل کرنا ہوتا ہی تو ایک حیض سے عدت واجب ہوگی- **ولنا انہا وجبت بزوال الفراش فاشبہ عدۃ النکاح** - اور ہماری دلیل یہ ہی کہ ام الولد کی عدت اسوجہ سے واجب ہوئی کہ وہ فراش نہین رہی تو عدت نکاح سے مشابہ ہوگئی ف- پس اُسمین ایک حیض کافی نہوگا اور خریدی ہوئی باندی کے استبراء پر قیاس کرنا ٹھیک نہین ہی کیونکہ استبراء مین نئی ملک پیدا ہوتی ہی اور یہان ملکیت زائل ہوگئی تو دونون مین کچھ مناسبت نہین- **ثم امامنا فیہ عمر رض فانہ قال عدۃ ام الولد ثلث حیض** - پھر اس حکم مین ہمارے امام حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہین کہ انھون نے فرمایا کہ ام ولد کی عدت تین حیض ہین ف- یہ روایت غریب ہی ولیکن ابن ابی شیبہ نے عیسیٰ بن یونس عن الاوزاعی عن یحییٰ بن ابی کثیر روایت کی کہ عمرو ابن العاص نے حکم دیا کہ ام ولد جب آزاد کیجائے تو تین حیض کی عدت پوری کرے پھر اپنا یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا پس آپ نے جواب مین لکھا کہ تو نے ٹھیک حکم دیا ہی اور یہی حکم محمد ابن الحسن نے مبسوط مین حضرت علی و ابن مسعود سے روایت کیا اور حاکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور عطاء سے روایت کیا اور انکی اقتدا کافی ہی- **ولو کانت ممن لاتحیض فعدتہا ثلثۃ اشہر کما فی النکاح** - اور اگر ام ولد ایسی عورت ہو جسکو حیض نہین آتا ہی تو اسکی عدت تین مہینے ہین جیسے نکاح مین ہوتا ہی ف- یعنی جیسے نکاح زائل کرنے مین ایسی عورت کی عدت تین مہینہ ہوتے ہین اسیطرح جب ام ولد کا فراش زائل کیا جاوے اور وہ بڑھاپے کی وجہ سے حیض آنے سے مایوس ہی تو تین مہینہ سے عدت پوری کرے- **واذا مات الصغیر عن امرأتہ وبہا حبل فعدتہا ان تضع حملہا** - اگر نابالغ لڑکا مرا اور اپنی زوجہ چھوڑی حالانکہ اس عورت کو حمل ہی تو اُسکی عدت یہ ہی کہ وضع حمل کرے- **وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف عدتہا اربعۃ اشہر وعشرا وہو قول الشافعی** - اور یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہی اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اُسکی عدت چار مہینہ دس دن ہی اور یہی امام شافعی کا قول ہی ف- اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہی- **لان الحمل لیس بثابت النسب منہ فصار کالحادث بعد الموت** - اسوجہ سے کہ اس حمل کا نسب صغیر مذکور سے ثابت نہین ہی تو ایسا ہوگیا جیسے صغیر کے مرنے کے بعد حمل رہا ہو ف- اور عامۂ مشائخ کے نزدیک بعد موت کا حمل اسطرح ہوگا کہ موت کے روز سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہو اور یہی اصح ہی- ن- اور وقت موت کے حمل کی یہ صورت ہی کہ وقت موت سے چھ مہینہ کے اندر پیدا ہو- ف ظ- خلاصہ یہ ہی کہ جس عورت کو شوہر کی وفات کے وقت حمل نہو تو بالاتفاق اُسکی عدت چار مہینہ دس روز ہین اور اگر بعد موت کے حمل رہجائے تو بھی یہی حکم ہی پس جب شوہر صغیر تھا تو بلاشک یہ حمل اُسکے نطفہ سے نہین ہی تو ایسا ہوگیا کہ گویا بعد موت کے اسکا حمل رہگیا لہذا عدت چار مہینہ دس دن ہوگی- **ولہما اطلاق قولہ تعالیٰ واولات الاحمال قصرت المدۃ اوطالت لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعہا بالاشہر مع وجود الاقراء لکن لقضاء حق النکاح وہذا المعنی یتحقق فی الصبی وان لم یکن الحمل منہ بخلاف الحمل الحادث لانہ وجبت العدۃ بالشہور**

فلا تتغیر بحدوث الحمل وفیما نحن فیہ کما وجبت وجبت مقدرۃ بمدۃ الحمل فافترقا ولا یلزم امرأۃ الکبیر اذا حدث لہا الحبل بعد الموت لان النسب یثبت منہ فکان کالقائم عند الموت حکما۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً حکم دیا کہ حمل والی عورتون کی عدت یہ ہے کہ وضع حمل کرین اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حاملہ عورتون مین عدت کا اندازہ وضع حمل پر ہے خواہ تھوڑی مدت ہو یا بہت ہو اور یہ اسواسطے نہین ہے کہ رحم سے حمل کا خالی ہونا معلوم کیا جاے کیونکہ عدت وفات مہینون کے اندازہ سے ایسی عورتون کے لیے مشروع ہے کہ جنکو حیض آیا کرتا ہے بلکہ یہ عدت حق نکاح ادا کرنے کے لیئے ہے اور حق نکاح کا ادا کرنا طفل صغیر کی صورت مین بھی پایا جاتا ہے اگرچہ اُسکے نطفہ سے حمل نہو بخلاف ایسے حمل کے جو وفات شوہر کے بعد پیدا ہوا ہے کیونکہ پہلے مہینون کے ساتھ عدت واجب ہو چکی تو پھر حمل پیدا ہو جانے سے تغیر نہوگی اور ہمارے اس مسئلہ مین جب عدت واجب ہوئی تب ہی سے حمل کی مدت کے ساتھ واجب ہوئی یعنے جسوقت وہ صغیر مرا اسوقت یہ عورت حاملہ موجود تھی تو بدون تغیر کے پہلے ہی سے وضع حمل کے ساتھ عدت قرار پائی پس دونون مسئلون مین فرق ظاہر ہو گیا اور اسپر مرد بالغ کی زوجہ کا اعتراض لازم نہین آتا جبکہ بالغ کے مرنے کے بعد اُسکی زوجہ کا حمل ظاہر ہو کیونکہ حمل کا نسب اس بالغ سے ثابت ہوگا تو گویا وہ موت کے وقت موجود تھا ف۔ خلاصہ دلیل یہ ہے کہ اول تو اللہ تعالے نے حاملہ عورتون کی عدت وضع حمل رکھی ہے خواہ حمل شوہر کا ہو خواہ نہو کیونکہ آیت مطلق ہے پس جب یہ عورت حاملہ ہے تو اسکی عدت بھی وضع حمل ہوئی اور دوم یہ کہ عدت وفات چار مہینے دس دن ایسی عورتون کے حق مین مقرر فرمائی جنکو حیض آتا ہے یعنے انکی عدت حیض سے نہین مقرر فرمائی تو معلوم ہو گیا کہ یہ رحم کی پاکی دریافت کرنے کے لیے نہین ہے بلکہ حق نکاح پورا کرنے کے لیئے ہے اور یہ حق طفل صغیر کے واسطے بھی حاصل ہے تو اسکی زوجہ بھی جس حالت مین ہے اُسکے موافق عدت پوری کرے اور چونکہ موت کے وقت وہ حاملہ ہے تو وضع حمل سے عدت پوری کرے اگر کہو کہ اسی قیاس پر بعد موت کے اگر چار مہینہ دس دن کے اندر زنا کا حمل پیدا ہو جائے تو چاہیئے کہ وہ بھی وضع حمل سے عدت پوری کرے کیونکہ اسکا حمل اپنے شوہر کا نہین ہے جیسے صغیر کی زوجہ اپنے شوہر سے حاملہ نہین ہے تو جواب یہ ہے کہ صغیر کی زوجہ پر ابتدا سے حاملہ کی عدت واجب ہوئی بخلاف اسکے جب بعد موت کے حمل پیدا ہوا تو پہلے چار مہینہ دس دن کی عدت واجب ہو چکی تھی کہ پھر وہ حاملہ ہوئی تو اب تغیر نہوگا پھر اگر اعتراض ہو کہ بالغ کی زوجہ مین کیون تغیر ہوتا ہے یعنی اگر مرد بالغ مرا اور اسوقت اسکی زوجہ کو حمل ظاہر نہین ہے حتی کہ مہینون سے عدت لازم آئی پھر ظاہر ہوا کہ اسکو حمل ہے تو تغیر کر کے اُسکی عدت وضع حمل ٹھہرائی جاتی ہے تو جواب یہ ہے کہ اس حمل کا نسب مرد بالغ سے ثابت ہے بخلاف زوجہ صغیر کے کہ اُسکے حمل کا نسب صغیر سے ثابت نہین ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یثبت نسب الولد فی الوجہین۔ اور جو بچہ پیدا ہو صغیر سے اُسکا نسب دونون صورتون مین ثابت نہوگا ف۔ یعنی خواہ صغیر کی موت کے وقت حمل موجود ہو یا اُسکی موت کے بعد رہا ہو کسی صورت مین صغیر سے اُسکا نسب ثابت نہوگا۔ لان الصبی لا ماء لہ فلا یتصور منہ العلوق والنکاح یقام مقامہ فی موضع التصور۔ کیونکہ صغیر کے نطفہ نہین ہوتا تو اُسکی طرف سے حمل بھی متصور نہین ہے اور نکاح کو وطی کا قائم مقام وہان کرتے ہین جہان وطی متصور ہو۔ واذا طلق الرجل امرأتہ فی حالۃ الحیض لم تعتد بالحیضۃ التی وقع فیہا الطلاق۔ اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو حالت حیض مین طلاق دی تو عورت اس حیض کو جسمین طلاق واقع ہوئی ہے عدت مین شمار نکرے۔ لان العدۃ مقدرۃ بثلث حیض کوامل فلا ینقص عنہا۔ کیونکہ عدت مین تین پورے حیض مفروض ہین تو اس سے کمی نکیجائیگی ف۔ یعنی جس حیض کے درمیان طلاق واقع ہوئی اگر وہ عدت مین شمار ہو تو ناقص ہوگا لہذا بالاجماع جائز نہین ہے واذا وطئت المعتدۃ بشبہۃ فعلیہا عدۃ اخری وتداخلت العدتان ویکون ما تراہ المرأۃ من الحیض محتسبا منہما جمیعا واذا انقضت العدۃ الاولی ولم تکمل الثانیۃ وہذا عندنا۔ جو عورت کہ طلاق بائن کی عدت مین بھی

اگر کسی مرد نے اسکو حلال سمجھکر شبہ مین اُس سے وطی کر لی تو اس عورت پر دوسری عدت واجب ہوگی اور دونون عدتین ایک دوسرے مین داخل ہو جائینگی پھر عورت جو حیض دیکھیگی وہ ان دونون عدتون مین شمار ہوگا اور جب پہلی عدت پوری ہوچکی حالانکہ دوسری عدت ہنوز پوری نہین ہوئی ہو تو عورت پر دوسری عدت پوری کرنی واجب ہو اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہو ف مثلاً طلاق بائن کی عدت مین ایک حیض گذر جانے کے بعد اُس سے شبہہ مین وطی کی گئی تو اب دوسری عدت تین حیض کی واجب ہوئی پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت کا دوسرا حیض اور دوسری عدت کا پہلا حیض ہوگا پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت کا تیسرا ہوگا حتی کہ پہلی عدت گذر جائیگی مگر دوسری عدت کا دوسرا حیض ہو لہذا تیسرے حیض سے اُسکو پوری کرے خواہ شبہہ مین وطی کرنے والا وہی شوہر ہو جسنے طلاق دی یا کوئی دوسرا مرد ہو اور خواہ ایک عدت بحساب حیض ہو اور دوسرے مہینون کے حساب سے ہو مثلاً عدت وفات ہو یا دونون عدتین ایک ہی جنس کی ہون بہرحال ہمارے اجتہاد مین دونون باہم ایک دوسرے مین داخل ہو جائینگی ع م - **وقال الشافعی رح لا تتداخلان لان المقصود ہو العبادۃ فانہا عبادۃ کف عن التزوج والخروج فلا تتداخلان کالصومین فی یوم واحد ولنا ان المقصود التعرف عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدۃ فتتداخلان ومعنی العبادۃ تابع الا تری انہا تنقضی بدون علمہا ومع ترکہا الکف** - اور امام شافعی نے کہا کہ دونون عدتین ایک دوسرے مین داخل نہونگی کیونکہ مقصود تو ادائے عبادت ہو کیونکہ عدت ایسی عبادت ہو کہ نکاح کرنے اور باہر نکلنے سے اپنے آپ کو روکے تو دونون عبادتون مین تداخل نہوگا جیسے ایک دن مین دو روزے متداخل نہین ہوتے ہین اور ہماری دلیل یہ ہو کہ عدت سے مقصود یہ کہ رحم کا حمل سے خالی ہونا پہچانا جاوے اور یہ بات ایک عدت سے حاصل ہو جاتی ہو تو دونون عدتین باہم ملجاویگی اور اسمین جو عبادت کے معنے ہین وہ اس مقصود کے تابع ہین کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ بدون عورت کی آگاہی کے اور باوجود اسکے کہ عورت اپنے آپ کو روکنا چھوڑدے عدت گذر جاتی ہو ف مثلاً سفر مین ایک مرد نے اپنی عورت کو طلاق دی حالانکہ عورت کو خبر نہین ہو پھر اُسکو تین حیض ہو چکے تو اُسکی عدت گذر گئی حالانکہ وہ آگاہ نہوئی اور اگر مثلاً عورت کو طلاق کی خبر ہوئی مگر وہ گھر سے نکلی یا اُسنے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو عدت باطل نہوگی بلکہ نکاح فاسد ہوگا پس اگر عبادت اسکا رکن ہوتی تو بدون اپنے کو روکنے کے ادا نہوتی - م ع - **والمعتدۃ عن وفاۃ اذا وطئت بشبہۃ تعتد بالشہور وتحتسب بما تراہ من الحیض فیہا تحقیقا للتداخل بقدر الامکان** - اور جو عورت اپنے شوہر کی وفات سے عدت مین ہو اگر شبہہ مین اُس سے وطی کی گئی تو وہ مہینون سے اپنی عدت پوری کرے اور اس مدت مین جو حیض دیکھے اُسکو دوسری عدت مین شمار کرے تاکہ جہانتک ممکن ہو تداخل ہو جائے ف پھر اگر تین حیض پورے نہوئے ہون تو باقی پوری کرے - **وابتداء العدۃ فی الطلاق عقیب الطلاق وفی الوفاۃ عقیب الوفاۃ فان لم تعلم بالطلاق او الوفاۃ حتی مضت مدۃ العدۃ فقد انقضت عدتہا** - اور طلاق کی صورت مین طلاق دینے کے پیچھے ہی سے عدت کی ابتدا ہوگی اور وفات کی صورت مین شوہر کے مرتے ہی شروع ہوگی پھر اگر عورت کو طلاق یا وفات کا حال معلوم نہوا یہانتک کہ عدت کا زمانہ گذر گیا تو اُسکی عدت پوری ہوچکی - **لان سبب وجوب العدۃ الطلاق او الوفاۃ فیعتبر ابتداؤہا من وقت وجود السبب ومشائخنا یفتون فی الطلاق ان ابتداؤہا من وقت الاقرار نفیا لتہمۃ المواضعۃ** - کیونکہ عدت واجب ہونے کا سبب یہی طلاق یا وفات ہو تو سبب پائے جانے کے وقت سے عدت کی ابتدا معتبر ہوگی اور ہمارے مشائخ بخارا و سمرقند طلاق کی صورت مین یہ فتوی دیتے تھے کہ اقرار کے وقت سے عدت کی ابتدا ہوگی تاکہ باہمی قرارداد کی تہمت دور ہو ف یعنی مثلاً ایک شخص نے اپنی زوجہ کو طلاق دی حالانکہ عورت کو نہین معلوم ہو پھر ایک زمانہ کے بعد اقرار کیا کہ مین تجھے فلان وقت سے طلاق دیچکا ہون تو امام محمد نے

کہا کہ اقرار کے وقت سے عدت شروع ہو اور یہی مشائخ نے اختیار کیا کیونکہ شاید اُسنے طلاق اور عدت گذرنے کا اقرار اسوجہ سے
کیا ہو کہ حالت مرض الموت مین اس عورت کے واسطے کچھ وصیت کر جاوے جو اُسکے حصہ ترکہ سے زائد ہو یا اُسکی یہ غرض
ہو کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کرلے غرضکہ اس تہمت دور ہونے کے واسطے فتوی یہ ہو کہ جسوقت طلاق کا اقرار کیا
اُسیوقت سے عدت شروع ہو - ع و العدة فی النکاح الفاسد عقیب التفریق او عزم الواطی علی ترک وطیہا -
اور نکاح فاسد کی جدائی سے جو عدت واجب ہوتی ہو وہ جدائی کے پیچھے ہی واجب ہوتی ہو یا جیسے وطی کرنے والے نے اس
عورت کی وطی چھوڑ دینے کا عزم کیا ہو تب سے واجب ہوگی - وقال زفر رح من آخر الوطیات لان الوطی ہو السبب
الموجب ولنا ان کل وطی وجد فی العقد الفاسد یجری مجری الوطیة الواحدة لاستناد الکل الی حکم عقد
واحد ولہذا یکتفی فی الکل بمہر واحد فقبل المتارکة او العزم لاتثبت العدة مع جواز وجود غیرہ ولان التمکن علی
وجہ الشبہة اقیم مقام حقیقة الوطی لخفائہ ومساس الحاجة الی معرفة الحکم فی حق غیرہ - اور زفر رحمہ اللہ نے کہا
کہ سب سے آخری وطی کے بعد سے شروع ہوگی کیونکہ وطی ہی عدت واجب ہونے کا سبب ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ نکاح فاسد
مین جتنی بار وطی پائی گئی سب بمنزلہ ایک وطی کے ہو کیونکہ سبکی نسبت ایک ہی عقد فاسد کی جانب ہو اسی واسطے کل کے
لیے ایک ہی مہر دلایا جاتا ہو تو جبتک باہمی جدائی نہو یا وطی چھوڑنے کا عزم نہو تب تک عدت شروع نہوگی کیونکہ ابھی وطی پائے
جانے کا احتمال ہو اور دوسری دلیل یہ ہو کہ شبہہ کے طور پر وطی کا قابو ہونا حقیقی وطی کی قائم مقام ہو کیونکہ وطی ایک امر خفی ہو
اور اسکی حاجت درپیش ہو کہ وطی کرنیوالے کے سوائے دوسرے مرد کے حق مین حکم معلوم ہو ف - یعنی نکاح فاسد کے
بعد جس مرد سے نکاح صحیح کرنا منظور ہو وہ کسوقت اس عورت سے نکاح کر سکتا ہو اور اس دلیل کی توضیح یہ ہو کہ جب تک نکاح فاسد
مین مرد کے قابو مین یہ عورت موجود ہو تب تک یہ معلوم ہونا کتنی بار اس عورت سے وطی واقع ہوگی ایک امر مخفی ہو ہان اسکا یہ
سبب ظاہر ہو کہ مرد کے اشتباہ مین اس عورت سے وطی جائز ہو تو برابر یہ احتمال باقی ہو کہ بارہا وطی واقع ہو کیونکہ اسکا سبب
موجود ہو لہذا جب تک سبب زائل نہو تب تک آخری وطی کا علم نہوگا اور سبب یعنی قابو جب ہی زائل ہوگا کہ دونون مین جدائی
کر دی جائے یا شوہر کا شبہہ دور ہو کہ وہ اس عورت کو حرام سمجھکر اس سے وطی نکرنے کا عزم کرے تب عدت شروع ہوگی -
واذا قالت المعتدة انقضت عدتی وکذبہا الزوج کان القول قولہا مع الیمین - اور اگر عدت بیٹھنے والی
عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی اور شوہر نے اُسکو جھٹلایا تو قول عورت ہی کا معتبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ - لانہا امینة فی
ذلک وقد اتہمت بالکذب فتحلف کالمودع - کیونکہ وہ عدت کے بارے مین امین قرار دی گئی ہو حالانکہ اُسمین جھوٹ کا
احتمال ہو لہذا اُس سے قسم لیجائیگی جیسے وہ شخص جسکے پاس ودیعت رکھی گئی ہو ف - کیونکہ اُسکو اپنی چیز کا امانتدار
قرار دیا گیا ہو پس اگر اُسنے کہا کہ وہ چیز خود بخود تلف ہو گئی یا مین نے تجھے واپس کر دی تو قسم لیکر اُسی کا قول قبول ہوگا -
واذا طلق الرجل امرأتہ طلاقا بائنا ثم تزوجہا فی عدتہا وطلقہا قبل الدخول بہا فعلیہ مہر کامل وعلیہا
عدة مستقلة وہذا عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح علیہ نصف المہر وعلیہا اتمام العدة الاولی
اور اگر مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائن دیدی پھر عدت مین اس سے نکاح کیا لیکن وطی سے پہلے اُسکو طلاق دیدی تو شوہر
پر اُسکا پورا مہر اور زوجہ پر جدید عدت واجب ہو اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہو اور امام محمد نے کہا کہ شوہر پر آدھا
مہر واجب ہو اور عورت پر پہلی عدت پوری کرنی واجب ہو ف - اور اگر اُسنے بعد عدت گزر جانے کے نکاح کر لیا ہو تو
بالاتفاق نصف مہر لازم ہوگا اور اگر عورت نے غیر کفو سے نکاح کیا جسنے اُسکے ساتھ وطی کرلی پھر ولی کے نالش کرنے سے قاضی
نے دونون کو جدا کر دیا اور شوہر پر مہر اور عورت پر عدت لازم کی پھر عدت کے اندر اسی مرد نے اسی عورت سے بغیر ولی کے

نکاح کر لیا پھر وطی سے پہلے قاضی نے دونوں کو جدا کر دیا تو بھی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک شوہر پر دوبارہ پورا مہر اور عورت پر جدید عدت واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک نصف مہر اور پہلی عدت پوری کرنی لازم ہے ع - لان ہذا طلاق قبل المسیس فلا یوجب کمال المہر ولا استیناف العدۃ و اکمال العدۃ الاولے انما یجب بالطلاق الاول لانہ لم یظہر حال التزوج الثانی فاذا ارتفع بالطلاق الثانی ظہر حکمہ کما لو اشتری ام ولدہ ثم اعتقہا ولہما انہا مقبوضۃ بیدہ حقیقۃ بالوطیۃ الاولے وبقی اثرہ وہو العدۃ فاذا جدد النکاح وہی مقبوضۃ ناب ذلک القبض عن القبض المستحق فی ہذا النکاح کالغاصب یشتری المغصوب الذی فی یدہ یصیر قابضا بمجرد العقد فوضح بہذا انہ طلاق بعد الدخول وقال زفر رح لاعدۃ علیہا اصلا لان الاولی قد سقطت بالتزوج فلا تعود والثانیۃ لم تجب وجوابہ ما قلنا - امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے نکاح کے بعد جو طلاق دیگئی وہ وطی و خلوت سے پہلے واقع ہوئی پس اس سے پورا مہر نہین واجب ہوگا اور جدید عدت بھی واجب نہوگی اور رہا پہلی عدت کو پورا کرنا وہ فقط پہلی طلاق کی وجہ سے واجب ہے کیونکہ دوسرے نکاح کا حال ظاہر نہین ہوا پس جب دوسرا نکاح بوجہ دوسری طلاق کے دور ہوگیا تو طلاق اول کا حکم ظاہر ہوگیا جیسے کسی نے اپنی زوجہ کو خریدا جس سے اُسکے اولاد ہوئی ہے پھر اُسکو آزاد کر دیا یعنی خریدنے کی وجہ سے نکاح زائل ہوکر دو حیض کی عدت واجب ہوئی تھی پھر جب آزاد کرنے سے ذاتی ملک بھی جاتی رہی تو اُسپر تین حیض پورے کرنا واجب ہوئے کیونکہ مملوکہ ہونے سے اُسکے حق مین عدت ظاہر نہ تھی تو جب ملک زائل ہوگئی تب حکم عدت ظاہر ہوگیا اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنے شوہر کے ہاتھ مین درحقیقت پہلی وطی کی وجہ سے مقبوضہ ہے اور پہلی وطی کا اثر یعنے عدت ابھی باقی ہے پس جب اُسنے نیا نکاح کیا حالانکہ وہ اُسکے قبضہ مین ہے تو یہ قبضہ دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ کا قائم مقام ہوگیا جیسے کسی شخص نے دوسرے کا غلام ناحق اپنے قبضہ مین کر لیا پھر یہ غلام اسکے مالک سے خرید کیا حالانکہ اُسکے قبضہ مین موجود ہے تو یہی قبضہ اُسکے قبضہ خرید کا قائم مقام ہوجاتا ہے یعنی بائع کو جدید قبضہ دلانے کی ضرورت نہین ہے بلکہ وہ خریدتے ہی قابض ہوگیا پس اس بیان سے ظاہر ہوا کہ نکاح دوم کے بعد جو جدائی و طلاق واقع ہوئی وہ طلاق بعد دخول ہے یعنی پورا مہر و عدت واجب ہوگی اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس عورت پر بالکل عدت لازم نہین ہے کیونکہ پہلی عدت بوجہ دوسرے نکاح کے مٹ گئی وہ پھر نہین آویگی اور دوسری عدت واجب ہی نہین ہوئی کیونکہ قبل وطی کے طلاق ہے اور اسکا جواب وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے - واذا طلق الذمی الذمیۃ فلا عدۃ علیہا وکذا اذا خرجت الحربیۃ الینا مسلمۃ فان تزوجت جاز الا ان تکون حاملا وہذا کلہ عند ابی حنیفۃ رح وقال علیہا وعلی الذمیۃ العدۃ - اور اگر ذمی کافر نے اپنی زوجہ ذمیہ کو طلاق دی تو اس عورت پر عدت نہین ہے اور اسیطرح اگر حربی کافرون مین سے کوئی عورت مسلمان ہوکر ہمارے ملک مین نکل آئی تو اُسپر عدت نہین چنانچہ اگر وہ نکاح کرے تو جائز ہے مگر اُس صورت مین نہین جائز ہے کہ وہ حاملہ ہو اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ اس عورت پر اور ذمیہ عورت پر عدت واجب ہے - اما الذمیۃ فالاختلاف فیہا نظیر الاختلاف فی نکاحہم محارمہم وقد بیناہ فی کتاب النکاح وقول ابی حنیفۃ رح فیما اذا کان معتقدہم انہ لا عدۃ علیہا واما المہاجرۃ فوجہ قولہما ان الفرقۃ لو وقعت بسبب آخر وجبت العدۃ فکذا بسبب التباین بخلاف ما اذا ہاجر الرجل وترکہا لعدم التبلیغ ولہ قولہ تعالے لاجناح علیکم ان تنکحوہن ولان العدۃ حیث وجبت کان فیہا حق بنی آدم والحربی ملحق بالجماد حتی کان محلا للتملک الا ان تکون حاملا لان فی بطنہا ولدا ثابت النسب و عن ابی حنیفۃ رح انہ یجوز نکاحہا ولا یطأہا کالحبلی من الزنا والاول اصح - ذمیہ کا بیان یہ ہے کہ ذمیہ کے بارہ مین جو اختلاف ہے وہ ویسا ہی اختلاف ہے جو ذمیون کا اپنی والی حرام عورتون سے نکاح کرنے کے بارہ مین ہے اور ہم اسکو کتاب النکاح

کے باب اہل شرک مین بیان کرچکے اور امام ابوحنیفہ کا قول ایسی صورت مین ہر کہ جب ذمیون کا یہ اعتقاد ہو کہ مطلقہ پر عدت نہین ہوتی اور رہی وہ عورت جو مسلمان ہو کر دار الاسلام کی طرف ہجرت کر آوے تو اُسکے بارے مین صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہر کہ جدائی اگر کسی دوسرے سبب سے واقع ہوتی تو عدت واجب ہوتی اسی طرح جب دار الکفر چھوڑکر دار الاسلام مین چلے آنے سے جو جدائی واقع ہوئی اُسمین بھی عدت واجب ہوگی بخلاف اسکے اگر مرد مسلمان ہو کر دار الاسلام مین چلا آوے اور عورت کو دار الحرب مین چھوڑے تو اُسپر عدت نہین ہر کیونکہ اُسکو حکم شرع نہین پہونچا ہر اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا۔ لا جناح علیکم ان تنکحوہن یعنی تمپر گناہ نہین ہر کہ اُنسے نکاح کر لیتے جو عورتین دار الکفر سے مسلمان ہو کر دار الاسلام مین آوین تو مسلمانون کو اُنسے نکاح کرنا جائز ہر پس اس حکم مین یہ قید نہین لگائی کہ بعد عدت کے جائز ہر تو اُنپر عدت نہوگی اور دوسری دلیل یہ ہر کہ جہان عدت واجب ہوتی ہر اُسمین آدمی کا حق ہوتا ہے یعنے مثلاً شوہر کا حق ہوتا ہر اور حربی کا ذرا کچھ حق نہین ہر اور وہ جمادات کے مانند ہر حتی کہ وہ ملکیت مین آسکتا ہر پس جب اُسکا حق نہین تو اُسکی زوجہ پر عدت بھی نہین سوا اس صورت کے کہ اُسکی زوجہ حاملہ ہو کیونکہ اُسکے پیٹ مین ایسا بچہ ہر جسکا نسب ثابت ہر اور حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ اس حاملہ سے نکاح جائز ہر مگر اُس سے وطی نکرے جیسے اُس عورت کا حکم ہر جس سے کسی مرد نے نکاح کیا حالانکہ اُسکو زنا کا حمل ہر اور قول اول اصح ہر یعنے بدون وضع حمل کے نکاح نہین جائز ہر ف۔ اسکی وجہ یہ ہر کہ جو عورت حاملہ مسلمان ہو کر دار الحرب سے ہجرت کر آئی اسکے بچہ کا نسب اُسکے شوہر سے ثابت ہر بخلاف ایسی عورت کے جو زنا سے حاملہ ہو کہ اُسکے بچہ کا نسب ثابت نہین ہر پس دونون مین فرق ہو گیا ع ن۔

فصل قال وعلی المبتوتة والمتوفی عنہا زوجہا اذا کانت بالغة مسلمة الحداد۔ قدوری نے فرمایا کہ جس عورت کی اپنے شوہر سے قطعی جدائی ہوئی خواہ بیک طلاق بائنہ یا بسہ طلاق یا بخلع اور جس عورت کو چھوڑکر اُسکا شوہر مرگیا تو اُسپر سوگ رکھنا واجب ہر جبکہ یہ عورت بالغہ مسلمہ ہو۔ اما المتوفی عنہا زوجہا فلقولہ علیہ السلام لا یحل لامرأة تؤمن باللہ والیوم الآخر ان تحد علی میت فوق ثلثة ایام الا علی زوجہا اربعة اشہر وعشرا۔ پس جس عورت کا شوہر مرگیا اُسپر سوگ واجب ہونا بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو عورت اللہ تعالےٰ اور روز قیامت پر ایمان لائی ہو اُسکو حلال نہین ہر کہ تین روز سے زیادہ کسی مردے پر سوگ کرے سوائے اپنے شوہر کے کہ اُسپر چار مہینہ دس دن سوگ رکھے ف۔ اس حدیث کو صحیح بخاری و مسلم مین ام عطیہ و ام حبیبہ و زینب رضی اللہ عنہن سے روایت کیا اور صحیح مسلم مین حضرت عائشہ و حفصہ سے اور مراسیل ابوداؤد مین عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے اور صحیحین مین ام سلمہ سے روایت کیا اور یہی مذہب چارون فقہاء وغیرہم کا ہر اور اسی پر صحابہ متفق ہین۔ واما المبتوتة فمذہبنا وقال الشافعی رح لا حداد علیہا لانہ وجب اظہار التاسف لفوتہ ولنا ما روی ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم نہی المعتدة ان تختضب بالحناء وقال الحناء طیب۔ اور رہا سوگ واجب ہونا ایسی عورت پر جو شوہر سے قطعی جدا کی گئی تو یہ ہمارا مذہب ہر اور امام شافعی نے کہا کہ اُسپر سوگ لازم نہین ہر کیونکہ سوگ کرنا تو ایسے شوہر کی وفات پر تاسف ظاہر کرنے کے لیے ہوتا ہر جسنے اپنے مرتے وقت تک اس عورت کا معاہدہ پورا کیا ہو حالانکہ جسنے اُسکو جدا کر دیا اُسنے تو اس عورت کو پریشان کیا تو اُسکی جدائی پر سوگ سے تاسف لازم نہین ہر اور ہماری حجت وہ حدیث ہر جسمین وارد ہوا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عدت بیٹھنے والی عورت کو رنگ حنا استعمال کرنے سے منع فرمایا اور کہا کہ حنا خوشبو ہر ف۔ حضرت ام سلمہ نے روایت کی کہ مین ابو سلمہ کی وفات سے عدت مین تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو خوشبو دار چیز لگا کر کنگھی مت کر اور نہ حنا استعمال کر کہ وہ رنگ ہر۔ رواہ ابوداؤد اور حنا کا خوشبو ہونا کتاب الحج مین مذکور ہو چکا پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مطلقہ معتدہ کو حنا اور عطر کا استعمال ممنوع ہر۔ ولانہ یجب اظہار التاسف علی فوت

نعمة النکاح الذی ہو سبب لصونہا وکفایة مؤنہا والابانة اقطع لہا من الموت حتی کان لہا تغسلہ میتا قبل الابانة لابعدہا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نعمت نکاح زائل ہونے کا تاسف ظاہر کرنے کے لیے سوگ واجب ہے کیونکہ نکاح سے عورت اپنی ذات سے حفاظت میں تھی اور اسکی ضروریات کفایت ہوتی تھی اور جدائی واقع ہونا عورت کے حق میں شوہر کے مرنے سے زیادہ گھبراہٹ کی چیز ہے چنانچہ قبل جدائی کے وہ اپنے شوہر کے مردہ کو غسل دیسکتی ہے اور بعد جدائی کے اگر شوہر مرے تو غسل نہیں دیسکتی ہے۔ والحداد ویقال الاحداد وہما لغتان ان تترک الطیب والزینة والکحل والدہن المطیب وغیر المطیب الامن عذر وفی الجامع الصغیر الامن وجع۔ اور لغت حداد یا احداد جسکو سوگ کہتے ہیں یہ ہے کہ عورت خوشبو لگانا اور زینت کرنا اور سرمہ لگانا اور تیل لگانا خواہ خوشبودار ہو یا بغیر خوشبو ہو سب چھوڑدے الا عذر کی وجہ سے جائز ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ مگر دکھ درد کی وجہ سے جائز ہے۔ والمعنی فیہ وجہان احدہما ماذکرناہ من اظہار التاسف والثانی ان ہذہ الاشیاء دواعی الرغبة فیہا وہی ممنوعة عن النکاح فتجتنبہا کیلا تصیر ذریعة الی الوقوع فی المحرم وقد صح ان النبی علیہ السلام لم یاذن للمعتدة فی الاکتحال والدہن ولایعرے عن نوع طیب وفیہ زینة الشعر ولہذا یمنع المحرم عنہ۔ اور سوگ رکھنے میں جو بھید ہے وہ دو طرح مفہوم ہے اول وہ جو ہمنے ذکر کردیا کہ شوہر سے جدائی ہونے اور نکاح زائل ہونے پر اظہار تاسف ہے اور وجہ دوم یہ کہ ایسی چیزین اس عورت میں زیادہ رغبت دلاتی ہیں حالانکہ یہ عورت نکاح سے منع کی گئی ہے تو وہ ان چیزون سے بھی باز رہے تاکہ یہ چیزین حرام میں پڑجانے کا ذریعہ نہو جائین اور یہ بات صحت کو پہونچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عدت بیٹھنے والی کو سرمہ لگانے کی اجازت نہیں دی۔ کما فی الصحاح۔ اور تیل کوئی ہو ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہوتا اور اسمین بالون کی زینت ہے اسی وجہ سے جو شخص احرام میں ہو اسکو تیل کا استعمال ممنوع ہے۔ قال الامن عذر لان فیہ ضرورة والمراد الدواء لا الزینة ولو اعتادت الدہن فخافت وجعا فان کان ذلک امرا ظاہرا یباح لہا لان الغالب کالواقع وکذا لبس الحریر اذا احتاجت الیہ لعذر لاباس بہ۔ اور یہ جو قدوری نے فرمایا کہ الامن عذر یعنی مگر عذر کی وجہ سے جائز ہے تو یہ اس دلیل سے کہ ایسی حالت میں ضرورت درپیش ہے اور اس سے زینت مقصود نہیں بلکہ دوا کرنا مراد ہے اور اگر عورت کو تیل لگانے کی عادت ہو پس اسکو درد کا خوف ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ امر ظاہر ہو یعنی غالبا اسکے سر میں درد ہو جائیگا تو اسکو تیل کا استعمال مباح ہے کیونکہ جس امر کے واقع ہونے کا غالبا گمان ہو وہ واقع کے مانند ہے اور اسیطرح اگر عذر کی وجہ سے اسکو لباس حریر پہننے کی ضرورت ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ولا تختضب بالحناء لما رونیا۔ اور حنا کا رنگ استعمال نکرے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کرچکے ف یعنی حدیث حنا خوشبو ہے۔ ولا تلبس ثوبا مصبوغا بالعصفر ولا بزعفران لانہ یفوح منہ رائحة الطیب۔ اور معتدہ ایسا کپڑا نہ پہنے جو کسم یا زعفران سے رنگا ہو کیونکہ اس سے خوشبو اڑتی ہے ف شمس الائمہ نے کہا کہ یہان کپڑون سے نئے کپڑے مراد ہیں اور رہے پھٹے پرانے جنسے زینت نہیں ہوتی تو انکے پہننے میں مضائقہ نہیں ہے اور کافی میں لکھا کہ اگر اسکے پاس سوائے رنگین کے کوئی کپڑا نہو تو بدن چھپانے کی ضرورت سے انکے پہننے میں مضائقہ نہیں لیکن زینت کا قصد نکرے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس حکم کو مقید کرنا چاہیے کہ بدن چھپانے کی ضرورت سے اسوقت تک پہننا جائز ہے کہ دوسرا کپڑا تلاش کرکے حاصل کرے خواہ اسطرح کہ اس رنگین کو بیچکر اسکے دامون سے دوسرا خریدے یا دوسرے مال سے خریدے اور امام مالکؒ وابوداؤد ونسائی نے حضرت ام سلمہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت کا شوہر مرگیا ہو وہ کسم کے رنگے ہوئے کپڑے نہ پہنے اور زیور نہ پہنے اور بدن میں رنگ کا استعمال نکرے اور سرمہ نہ لگائے۔ واضح ہو کہ چارون فقہا کے نزدیک سیاہ پہننا جائز ہے ف۔ قال ولا حداد علی کافرة لانہا غیر مخاطبة بحقوق الشرع ولا علی صغیرة لان الخطاب موضوع عنہا۔

قدوری نے فرمایا کہ کافرہ عورت پر سوگ نہیں ہے کیونکہ وہ شرعی حقوق کے ساتھ مخاطب نہیں ہوئی اور جو عورت صغیرہ ہو اُسپر بھی سوگ نہیں اگرچہ مسلمہ ہو مانند مجنونہ کے کیونکہ خطاب الٰہی اُسپر سے اُٹھا دیا گیا ہے - وعلی الامۃ الاحداد لانہا مخاطبۃ بحقوق اللہ تعالے فیما لیس فیہ ابطال حق المولٰے بخلاف المنع من الخروج لان فیہ ابطال حقہ وحق العبد مقدم لحاجتہ - اور باندی پر سوگ کرنا واجب ہے کیونکہ حقوق الٰہی جنمین اُسکے آقا کا حق نہیں باطل ہوتا ہے وہ سب اُسپر واجب ہیں اور سوگ بھی ایسا ہی ہے بخلاف باہر جانے کی ممانعت کے کیونکہ اسمین آقا کا حق مٹا جاتا ہے اور چونکہ آقا ایک بندہ محتاج ہے یعنی اُسکو اپنی باندی سے خدمت لینے کی حاجت پڑتی ہے تو اسکی حاجت کو حق شرع پر مقدم کیا گیا - قال ولیس فی عدۃ ام الولد ولا فی عدۃ النکاح الفاسد احداد لانہا ما فاتہا نعمۃ النکاح لتظہر التاسف والاباحۃ اصل - یعنی اگر ام ولد کو اُسکے مالک نے آزاد کیا یا چھوڑ مرا تو اُسکی عدت مین سوگ نہیں ہے اور جو عورت کہ نکاح فاسد مین جدا ہوئی (یا شبہہ مین جدا کی گئی) تو اُسکی عدت مین بھی سوگ نہیں ہے کیونکہ ان عورتون مین سے کسی کی نعمت نکاح زائل نہیں ہوئی تاکہ سوگ سے اُسکا اظہار واجب ہوتا اور مباح ہونا اصل ہے ف یعنی زینت کرنا در اصل مباح ہے بوجہ زوال نعمت پیش آنے کے چند روزہ ممانعت ہوجاتی ہے - ولا ینبغی ان تخطب المعتدۃ ولا باس بالتعریض فی الخطبۃ - اور جو عورت عدت مین ہو اُسکو منگنی کا پیغام نہ دینا چاہیئے اور منگنی کی تعریض کرنے مین کچھ مضائقہ نہیں ہے - لقولہ تعالے لاجناح علیکم فیما عرضتم بہ من خطبۃ النساء او اکننتم فی انفسکم علم اللہ انکم ستذکرونہن ولکن لا تواعدوہن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا - کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا لاجناح علیکم الے آخرہ تمپر کچھ گناہ نہیں ہے اس امر مین جو تم عورتون کی منگنی سے تعریض کے طور پر کہو یا اُسکو اپنے دلمین چھپاؤ اللہ تعالے جانتا ہے کہ تم قریب ہی زمانہ مین انکی منگنی چاہوگے ولیکن تم اُنکے ساتھ سری قرارداد مت کرو مگر آنکہ معروف بات بولو - قال علیہ السلام السر النکاح وقال ابن عباس رض التعریض ان یقول انی ارید ان اتزوج وعن سعید بن جبیر رض فی القول المعروف انی فیک لراغب وانی ارید ان نجتمع - حدیث مین آیا کہ سر کے معنی نکاح ہین یعنی اُنکو نکاح کا وعدہ مت دو اور ابن عباس نے کہا کہ تعریض یہ ہے کہ کہے مین چاہتا ہون کہ نکاح کرون اور سعید ابن جبیر سے روایت ہے کہ قول معروف اسطرح کہے کہ مجھے تیری رغبت ہے اور مین چاہتا ہون کہ تو یکجا ہوجاوے ف مصنف نے جو حدیث ذکر کی وہ غریب ہے پائی نہیں جاتی اور بخاری نے روایت کی کہ حسن بصری نے فرمایا سر سے مراد زنا ہے یعنے انسے خفیہ زنا مت ٹھہراؤ - اور ابن المنذر و ابن جریر و ابن ابی حاتم نے ابن عباس سے روایت کی کہ لا تواعدوہن سرا اسکے یہ معنی کہ یون نہ کہے کہ مین تیرا عاشق ہون اور دوسری روایت مین ابن عباس نے کہا کہ سر سے مراد زنا ہے چنانچہ زمانہ جاہلیت مین معتدہ کے پاس خفیہ زنا کی غرض سے جاتا حالانکہ باتون مین نکاح ظاہر کرتا تھا اور بخاری نے ابن عباس سے روایت کی کہ تعریض کی یہ مثال ہے کہ معتدہ سے بیان کرے کہ مین بھی نکاح کرنا چاہتا ہون یا کہے کہ مین اللہ تعالی سے امیدوار ہون کہ مجھے بھی ایک نیکبخت عورت میسر ہوجائے اور واضح ہو کہ سعید ابن جبیر کا قول بیہقی نے روایت کیا ہے - ولا یجوز للمطلقۃ الرجعیۃ والمبتوتۃ الخروج من بیتہا لیلا ولا نہارا والمتوفے عنہا زوجہا تخرج نہارا وبعض اللیل ولا تبیت فی غیر منزلہا - اور جس عورت کو طلاق رجعی دی گئی یا بائنہ قطعی کی گئی اُسکو اپنے گھر سے نکلنا رات یا دن مین جائز نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مرگیا وہ دن بھر اور کچھ رات گئے تک نکل سکتی ہے ولیکن سوائے اپنے گھر کے رات کو کہین نہین رہیگی - اما المطلقۃ فلقولہ تعالے ولا تخرجوہن من بیوتہن ولا یخرجن الا ان یاتین بفاحشۃ مبینۃ قیل الفاحشۃ نفس الخروج وقیل الزنا ویخرجن لاقامۃ الحد واما المتوفے عنہا زوجہا فلانہ لا نفقۃ لہا فتحتاج الی الخروج

نهار الطلب المعاش وقد يمتد الى ان يهجم الليل ولا كذلك المطلقة لان النفقة دارّة عليها من مال زوجها حتى لو اختلعت على نفقة عدتها قيل انها تخرج نهارا وقيل لا تخرج لانها اسقطت حقها فلا يبطل به ما عليها۔ مطلقہ عورت کے واسطے یہ حکم اس دلیل سے کہ اللہ تعالی نے فرمایا ولا تخرجوہن الی آخرہ یعنے شوہرون کو حکم دیا کہ تم اپنی مطلقہ زوجات کو انکی بستی کے گھرون سے مت نکالو اور نہ وے خود نکلین مگر اُس صورت مین کہ فاحشہ مبینہ عمل مین لائی ہون بعض علما نے کہا کہ یہان فاحشہ مبینہ سے مراد کھلا ہوا بدفعل یعنی یہی گھر سے نکلنا اور بعض علما نے کہا کہ اس سے زنا مراد ہے یعنے اگر زنا کرین جو گواہون سے ثبوت ہوجائے تو حد مارنے کے واسطے نکالی جائیگی رہی وہ عورت جسکا شوہر مرگیا تو اُسکے واسطے جواز اسلیے ہے کہ اسکا کچھ نفقہ نہین تو وہ اپنی روزی تلاش کرنے کے واسطے دن مین نکلیگی اور کبھی تلاش مین یہانتک دیر ہوجاتی ہے کہ رات جھک آوے اور مطلقہ عورت کا یہ حال نہین ہے کیونکہ اسکا نفقہ اوسکے شوہر کے مال سے برابر اُسپر جاری رہتا ہے حتی کہ اگر جاری نہ رہے مثلاً عورت نے اپنی عدت کے نفقہ پر شوہر سے خلع لیا ہو تو بعض علما نے کہا کہ وہ بھی دن مین نکلیگی اور بعض نے کہا کہ نہین نکلیگی کیونکہ اسنے اپنا حق خود ساقط کیا تو اسکی وجہ سے جو حق اُسپر لازم ہے یعنے نہ نکلنا وہ ساقط ہوگا ف۔ یہی چارون فقہا کا قول ہے اور اگر معتدہ کو یہ خوف ہو کہ یہ گھر گر پڑیگا یا ڈاکوؤن و چورون سے اُسکو اپنی جان یا مال کا خوف ہو یا احاطہ والون نے اُسکو نکالدیا یا شوہر کہین چلا گیا حالانکہ یہ کرایہ کا مکان تھا جسکا کرایہ یہ عورت نہین ادا کرسکتی تو ایسی اضطراری صورتون مین اُسکو نکل جانا جائز ہے ع۔ وعلى المعتدة ان تعتد في المنزل الذي يضاف اليها بالسكنى حال وقوع الفرقة والموت۔ اور عدت بیٹھنے والی پر یہ واجب ہے کہ اُس گھر مین اپنی عدت پوری کرے جو جدائی ہونے یا شوہر کے مرنے کے وقت اسکے رہنے کا گھر کہلاتا ہے۔ لقوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن والبيت المضاف اليها هو البيت الذي تسكنه ولهذا لو زارت اهلها وطلقها زوجها كان عليها ان تعود الى منزلها فتعتد فيه وقال عليه السلام للتي قتل زوجها اسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله۔ کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا ولا تخرجوہن من بیوتہن یعنی ان عورتون کو اُنکے گھرون سے مت نکالو اور اُنکا گھر وہی ہوگا جسمین وہ رہتی تھین لہذا اگر وہ عورت اپنے میکے والون کی زیارت کو گئی ہو اور یہان اُسکے شوہر نے اُسکو طلاق دیدی تو اس عورت پر واجب ہے کہ لوٹ کر یہان آکر اُس گھر مین عدت پوری کرے جسمین رہا کرتی تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس عورت سے جسکا شوہر شہید ہوا تھا یون فرمایا کہ تو اپنے اسی گھر مین ٹھہری رہ یہانتک کہ قرآن کے موافق مدت پوری ہو ف۔ اس حدیث کو امام احمد و شافعی و اسحاق و ابو داؤد الطیالسی و ابو یعلی موصلی و ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے فریعہ بنت مالک جو ابو سعید خدری کی بہن ہین سے تخریج روایت کی کہ میرا شوہر اپنے غلامون کی تلاش مین گیا یعنی جو بھاگ گئے تھے آخر اُسنے جاکر اُنکو پکڑا مگر اُن سب نے ملکر اُسکو شہید کردیا تب فریعہ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی کہ مین اپنے میکے چلی جاؤن آپ نے حکم دیا کہ نہین بلکہ اسی گھر مین ٹھہری رہ یعنی مت جا یہانتک کہ قرآن کے موافق مدت پوری ہو پس فریعہ نے چار مہینہ دس دن پورے کیے امام ترمذی و ابن حبان و حاکم نے کہا کہ حدیث صحیح ہے اور محمد ابن یحیی سے نقل کیا کہ حدیث صحیح ہے اور طحاوی نے اُسکو آٹھ طرق و اسنادون سے روایت کیا اور ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث مشہور اور علمائے عراق و حجاز رحمہم اللہ کے نزدیک معروف ہے ف ع۔ وان كان نصيبها من دار الميت لا يكفيها فاخرجها الورثة من نصيبهم انتقلت۔ اور اگر شوہر متوفی کے گھر مین سے اس عورت کا حصہ اسکے رہنے کے واسطے کافی نہو یعنی قلیل ہو اور دوسرے وارثون نے اپنے حصون مین اس عورت کو رہنے نہ دیا تو یہ دوسری جگہ منتقل ہو۔ لان هذا (الانتقال) انتقال بعذر والعبادات تؤثر فيها الاعذار وصار كما اذا خافت على متاعها او خافت سقوط المنزل (اى المسكن) او كانت فيها باجر د

لاتجد ما تؤدیہ - کیونکہ یہ منتقل ہونا بوجہ عذر کے ہے اور عبادات مین عذرون کا اثر پیدا ہوا کرتا ہے اور یہ صورت ایسی ہوگئی جیسے معتدہ کو اپنے مال اسباب پر خوف ہوا یا گھر گر پڑنے کا خوف ہوا یا وہ اس گھر مین کرایہ پر رہتی تھی اور اب اسکے پاس کرایہ ادا کرنے کے لائق نہین ہے **ف** ۔ تو ان عذرون کی وجہ سے بالاتفاق اسکو مکان منتقل کرنا جائز ہے اسی طرح جب مسئلہ کی صورت مذکورہ واقع ہو تو بھی عذر کی وجہ سے جائز ہے - **ثم ان وقعت الفرقة بطلاق بائن او ثلث لابد من سترة بينهما ثم لاباس** - پھر واضح ہو کہ جب شوہر و زوجہ کے درمیان طلاق بائن یا تین طلاقون کی وجہ سے جدائی واقع ہو تو دونون کے بیچ مین پردہ ہونا ضرور ہے پھر ایک گھر مین رہنے کا مضائقہ نہین ہے - **لانه معترف بالحرمة** - کیونکہ شوہر اُسکے حرام ہوجانے کا مقر ہے **ف** ۔ پس پردہ کرنا لازم ہے ولیکن ایک ہی گھر مین رہنا مضائقہ نہین - **الا ان یکون فاسقا یخاف علیها منه فحینئذ تخرج لانه عذر ولا تخرج عما انتقلت الیه والاولى ان یخرج هو ویترکها** - لیکن اگر یہ مرد فاسق ہو کہ جس سے اس عورت کے ساتھ بدفعلی کا خوف ہو تو ایسی حالت مین یہ عورت اس مکان سے نکل جائے کیونکہ یہ عذر ہے پھر جس مکان مین منتقل ہوگئی وہان سے نہ نکلے اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ مرد خود اس مکان سے نکل جائے اور عورت کو یہین چھوڑ دے - **وان جعلا بينهما امرأة ثقة تقدر على الحيلولة فحسن وان ضاق عليهما المنزل فلتخرج والاولى خروجه واذا خرجت المرأة مع زوجها الى مكة فطلقها ثلثا او مات عنها فى غير مصر فان كان بينها وبين مصرها اقل من ثلثة ايام رجعت الى مصرها** - اور اگر دونون نے اپنے درمیان ایک ثقہ عورت کو حائل کرلیا جسکو درمیانی روک کی قدرت ہے تو اچھا ہے اور اگر وہ مکان دونون پر تنگ ہو تو عورت کو نکل جانا جائز ہے اور بہتر یہ کہ مرد خود نکل جاوے اور اگر کوئی عورت اپنے شوہر کے ساتھ مکہ معظمہ کیطرف چلی پس شوہر نے ایسی جگہ جہان شہری آبادی نہین ہے اسکو تین طلاقین دین یا اُسکو چھوڑ مرا پس اگر اس مقام سے عورت کے شہر تک تین دن سے کم راہ ہو تو اپنے شہر کو چلی آوے - **لانه ليس بابتداء الخروج معنى بل هو بناء** - کیونکہ یہ نکلنا ابتدائی نہین ہے بلکہ سفر اول پر مبنی ہے - **وان كانت مسيرة ثلثة ايام ان شاءت رجعت وان شاءت مضت سواء كان معها ولى او لم يكن** - اور اگر تین دن کی راہ ہو تو خواہ لوٹ آوے اور چاہے مکہ کیطرف چلی جاوے خواہ اسکے ساتھ ولی ہو یا نہو - **ومعناه اذا كان الى المقصد ثلثة ايام ايضا لان المكث فى ذلك المكان اخوف عليها من الخروج الا ان الرجوع اولى ليكون الاعتداد فى منزل الزوج** - اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہین کہ جہان جانا چاہتی ہے وہان تک بھی تین دن کی راہ ہو کیونکہ یہان پڑے رہنے مین چلے جانے کی بہ نسبت اُسکے حق مین زیادہ خوف ہے لیکن اپنے شہر مین لوٹ آنا بہتر ہے تاکہ شوہر کے گھر مین اپنی عدت پوری کرے -

قال الا ان یکون طلقها او مات عنها زوجها فى مصر فانها لا تخرج حتى تعتد ثم تخرج ان كان لها محرم امام محمد نے جامع صغیر مین یہ مسئلہ بیان کر کے کہا کہ لیکن اگر شوہر نے اس عورت کو کسی شہر مین تین طلاقین دین یا چھوڑ مرا ہو تو عورت اس شہر سے باہر نجاوے یہانتک کہ اپنی عدت پوری کرلے پھر نکلے بشرطیکہ کوئی محرم ساتھ ہو - **وهذا عند ابى حنيفة** اور یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے - **وقال ابو یوسف ومحمد ان كان معها محرم فلا باس بان تخرج من المصر قبل ان تعتد** - اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ اگر عورت کے ساتھ مین کوئی محرم موجود ہو تو مضائقہ نہین کہ وہ عدت پوری کرنے سے پہلے یہان سے چلی جاوے - **لهما ان نفس الخروج مباح دفعا لاذى الغربة ووحشة الوحدة وهذا عذر وانما الحرمة للسفر وقد ارتفعت بالمحرم** - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ خالی نکلنا تو مسافرت کی تکلیف و تنہائی کی وحشت دور کرنے کے واسطے مباح ہے اور یہ تکلیف و وحشت ایک عذر ہے ہان سفر کرنا البتہ حرام تھا تو وہ محرم کے ساتھ ہونے کی وجہ سے دور ہوگیا **ف** ۔ یعنی محرم کے ساتھ سفر کرنا بھی حلال ہوگیا تو اسکو جائز ہوا کہ عدت پوری کرنے سے پہلے بوجہ تنہائی و وحشت کے اپنے محرم کے ساتھ ہو کر اس شہر سے چلی جاوے - **وله ان العدة امنع للخروج من عدم المحرم فان للمرأة ان تخرج**

الی ما دون السفر بغیر محرم ولیس للمعتدۃ ذلک فلما حرم علیہا الخروج الی السفر بغیر المحرم ففی العدۃ اولی۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بغیر محرم سفر کرنے سے عدت میں نکلنا زیادہ ممنوع ہے چنانچہ عورت بغیر محرم کے سفر کی مقدار سے کم طے کر سکتی ہے حالانکہ عدت والی کو ایسا نکلنا جائز نہیں ہے تو جب عورت کو بغیر محرم کے سفر کو نکلنا حرام ٹھہرا تو عدت میں نکلنا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔

باب ثبوت النسب

یہ باب نسب ثابت ہونے کے بیان میں ہے۔ **ومن قال ان تزوجت فلانۃ فہی طالق فتزوجہا فولدت ولدا لستۃ اشہر من یوم تزوجہا فہو ابنہ وعلیہ المہر**۔ جس مرد نے کہا کہ اگر میں فلانہ عورت سے نکاح کروں تو وہ طالقہ ہے پھر اس سے نکاح کیا حتی کہ وہ طالقہ ہوگئی پھر نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پر وہ بچہ جنی تو یہ بچہ اُس مرد کا فرزند ہے اور اسپر پورا مہر واجب ہے۔ **اما النسب فلانہا فراشہ لانہا لما جاءت بالولد لستۃ اشہر من وقت النکاح فقد جاءت بہ لاقل منہا من وقت الطلاق فکان العلوق قبلہ فی حالۃ النکاح والتصور ثابت بان تزوجہا وہو یخالطہا فوافق الانزال النکاح والنسب یحتاط فی اثباتہ واما المہر فلانہ لما ثبت النسب منہ جعل واطیا حکما فتاکد المہر بہ**۔ نسب ثابت ہونے کی یہ دلیل ہے کہ یہ عورت اس مرد کی فراش ہے یعنی منکوحہ ہے کیونکہ جب نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پر بچہ جنی تو وقت طلاق سے چھ مہینہ سے کم میں بچہ ہوا تو بچہ کا نطفہ حالت نکاح میں طلاق سے پہلے جم گیا تھا اور اسکی صورت بن سکتی ہے اسطرح کہ مرد نے اس عورت سے وطی کرنے کی حالت میں نکاح کیا اور نکاح ہو جانے پر انزال ہوکر نطفہ ٹھہر گیا اور نسب ایسی چیز ہے کہ اُسکے ثابت کرنے ہی میں احتیاط ہے اور رہا پورا مہر تو اسوجہ سے لازم آیا کہ جب اس سے نسب ثابت ہوگیا تو حکم شرع میں وہ وطی کرنے والا ٹھہرا پس پورا مہر ثابت ہوگیا **ف** واضح ہو کہ اس مسئلہ میں مشکل یہ ہے کہ نسب وہ ثابت ہوتا ہے جو حالت نکاح کی وطی سے ہو حالانکہ مسئلہ یہ فرض کیا کہ نکاح کرتے ہی اسکو طلاق ہے تو جب نکاح پورا ہوتے ہی طلاق پڑ گئی تو درمیان میں وطی کرنے کا وقت بطور جائز حاصل نہوا پھر نسب کیونکر ثابت ہوگا لہذا اسکی صورت بیان کرنے میں دو طریقہ سے تکلف کیا گیا اول اسطرح کہ عورت و مرد خلوت میں اور گواہ لوگ جو ان دونوں کو پہچانتے ہیں باہر ہیں پھر ممنوع طور پر مرد اس عورت کے ساتھ وطی میں مشغول ہوا اور اسی حالت میں دونوں نے باہم ایجاب و قبول کیا اور ان دونوں کا کلام گواہوں نے سُنا تو اب نکاح پورا ہوا اور نکاح پورا ہونے کے بعد ہی طلاق واقع ہوئی لیکن اتفاق سے نکاح پورا ہونے کے ساتھ ہی مرد کو انزال ہو چکا اور نطفہ جم گیا تو ظاہر ہوا کہ نطفہ جم جانے کے بعد طلاق واقع ہوئی ہے پس نسب ثابت ہوگا اور طریقہ دوم یہ کہ مرد اور عورت نے نکاح کے واسطے وکیل کیا اور وکیلوں نے گواہوں کے سامنے نکاح باندھا اور یہ ایسی حالت میں باندھا کہ مرد اسکے ساتھ وطی میں مشغول ہے اور عقد پورا ہوتے ہی اُسکو انزال کا اتفاق ہوا تو یہ انزال حالت نکاح میں ہے پھر نکاح پورا ہونے کے بعد بوجہ قسم کے طلاق پڑ گئی تو نسب ثابت ہوگا اور پورا مہر لازم ہوگا اور واضح ہو کہ وقت نکاح سے چھ مہینہ پر بچہ ہونے کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر چھ مہینہ سے زیادہ پر پیدا ہو تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ ظاہرا بعد طلاق کے حرام کا نطفہ ٹھہرا ہے اور اسیطرح اگر وقت نکاح سے چھ ماہ سے کم پر پیدا ہو تو بھی نسب ثابت نہوگا کیونکہ اس صورت میں نکاح سے پہلے نطفہ جم گیا ہے ع۔ **قال ویثبت نسب ولد المطلقۃ الرجعیۃ اذا جاءت بہ لسنتین او اکثر ما لم تقر بانقضاء عدتہا**۔ اور جس عورت کو طلاق رجعی دی ہے اگر وہ طلاق کے وقت سے دو برس یا زیادہ پر بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا جبتک کہ عورت نے عدت گذر جانے کا اقرار نکیا ہو **لاحتمال العلوق فی حالۃ العدۃ لجواز انہا تکون ممتدۃ الطہر**۔ کیونکہ احتمال ہے کہ عدت کے اندر نطفہ رہا ہو کیونکہ جائز ہے

کہ اس عورت کے پاک رہنے کا زمانہ دیر تک رہتا ہو ف۔ یعنی بعضی عورتون کو چھ مہینہ یا زیادہ پر اعتبار حیض ہوتا ہے اور رجعی
طلاق مین جبتک عدت نہ گزرے نکاح نہیں ٹوٹتا اور مسئلہ مین اس عورت نے عدت گزرنے کا اقرار نہین کیا تو صورت یہ ہوئی کہ
شوہر نے عدت کے اندر اُس سے وطی کرلی یعنے طلاق سے رجوع کرلیا پس جو بچہ پیدا ہوا اُسکا نسب ثابت ہوا۔ سوان جاءت
بہ لاکثر من سنتین بانت من زوجہا بانقضاء العدۃ ویثبت نسبہ لوجود العلوق فی النکاح او فی العدۃ
ولا یصیر مراجعا لانہ یحتمل العلوق قبل الطلاق ویحتمل بعدہ فلا یصیر مراجعا بالشک۔ اور اگر یہ عورت دو برس
سے کم پر بچہ جنی تو اب شوہر سے بائنہ ہوگئی کیونکہ جننے سے عدت گزر گئی اور بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہوگیا کیونکہ بچہ کا نطفہ حالت
نکاح مین ٹھہرا تھا یا حالت عدت مین ٹھہرا لیکن یہ حکم نہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہوگیا کیونکہ ایک احتمال یہ ہے کہ طلاق سے پہلے
نطفہ ٹھہرا تھا اور دوسرا احتمال البتہ یہ ہے کہ بعد طلاق کے ٹھہرا تو شک کی وجہ سے یہ حکم نہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہوگیا۔
ف۔ اور دوسرے احتمال کو اسوجہ سے قوت نہیں ہے کہ بغیر گواہ کے رجعت کرنا خلاف سنت ہوتا ہے۔ وان جاءت بہ
لاکثر من سنتین کانت رجعۃ لان العلوق بعد الطلاق والظاہر انہ منہ لانتفاء الزنا منہا فیصیر بالوطی
مراجعا۔ اور اگر یہ عورت دو برس سے زیادہ پر بچہ جنی تو ثبوت نسب کے ساتھ یہ رجعت ٹھہریگی اس دلیل سے کہ نطفہ ٹھہرنا
بعد طلاق کے ہوا اور ظاہر حال یہ ہے کہ اسی مرد کا نطفہ ہے کیونکہ عورت کی طرف سے زنا کرنا نادر رہی پس وہ وطی کرنے سے مراجعت
کرنے والا ہوگیا ف۔ اور یہ سب اُس صورت مین کہ عورت نے عدت گزر جانے کا اقرار نکیا ہو اور اگر وہ عدت گزرنے کا اقرار
کرچکی اور مدت تین حیض کے لائق ہے جو امام کے نزدیک ساٹھ دن اور صاحبین کے نزدیک ۳۹ دن ہوتی ہے پس اگر اقرار کے وقت
سے چھ مہینہ سے کم مین بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا کیونکہ اسکے اقرار جھوٹے ہونے کا یقین ہوگیا اور اگر پورے چھ مہینے یا زیادہ
پر جنی تو نسب ثابت نہوگا اور جس عورت کا شوہر مرگیا ہو تو اُسکا حکم بھی اسی تفصیل سے ہے۔ م ع۔ والمبتوتۃ یثبت نسب ولدہا
اذا جاءت بہ لاقل من سنتین لانہ یحتمل ان یکون الولد قائما وقت الطلاق فلا یتیقن بزوال الفراش
قبل العلوق فیثبت النسب احتیاطا۔ اور جس عورت کو بائن طلاق یا تین طلاقین دی گئی ہون اگر وہ دو برس سے
کم مین بچہ جنی تو اُسکے بچہ کا نسب ثابت ہوگا اس دلیل سے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ طلاق کے وقت بچہ کا نطفہ جم چکا ہو تو اس امر کا یقین
نہین ہے کہ نطفہ ٹھہرنے سے پہلے عورت کا فراش صحیح ہونا مٹ گیا تھا لہذا احتیاطاً نسب ثابت ہوگا۔ واذا جاءت بہ لتمام
سنتین من وقت الفرقۃ لم یثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا یکون منہ لان وطیہا حرام الا ان
یدعیہ لانہ التزمہ ولہ وجہ بان وطیہا بشبہۃ فی العدۃ۔ اور اگر وہ عورت وقت جدائی سے پورے دو برس پر بچہ جنی
تو نسب ثابت نہوگا اسواسطے یہ کہ حمل بعد طلاق کے پیدا ہوا ہے تو اس مرد سے نہوگا مگر جبکہ وہ اسکا مدعی ہو یعنی کہے کہ یہ میرے ہی
نطفہ سے ہے تو اسی کا قرار دیا جائیگا کیونکہ اُسنے اسکا نسب اپنے ذمہ خود لازم کرلیا اور اسکی ایک صورت بھی نکلتی ہے اسطرح کہ اُسنے عدت
کے اندر اس عورت سے شبہہ مین وطی کی ہو ف۔ اس توجیہ کی ضرورت یہ ہے کہ جب وہ عورت حرام تھی تو مرد نے اُس سے
زنا کیا اور زانی سے نسب ثابت نہین ہوتا اگرچہ دعوی کرے بلکہ سنگسار کیا جاتا ہے تو اسکا جواب یہ دیا کہ یہان وہ سنگسار نہ کیا جائیگا
اسواسطے کہ شاید اُسنے عدت کے اندر اسکو جائز سمجھا ہو جیسے مطلقہ رجعیہ سے عدت کے اندر وطی حلال ہے اور جب وہ معذور رکھا گیا
تو نسب بھی ثابت ہوجائیگا کیونکہ اسمین بے قصور بچہ کی پرورش ہے اور واضح ہو کہ حمل کی مدت دو برس سے زیادہ نہین ہوتی ہے
م ع۔ فان کانت المبتوتۃ صغیرۃ یجامع مثلہا فجاءت بولد لتسعۃ اشہر لم یلزمہ حتی تاتی بہ لاقل من تسعۃ
اشہر عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح یثبت النسب منہ الی سنتین۔ اور اگر یہ عورت جسکو قطعی
جدا کیا گیا ہے بالغہ نہو مگر ایسی ہو جس سے جماع کیا جا سکتا ہے پھر وقت طلاق سے نو ماہ پر وہ بچہ جنی تو مرد کے ذمہ اُسکا نسب لازم

ہوگا ہان اگر نو مہینہ سے کم مین بچہ پیدا ہو تو نسب ثابت ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہی اور امام ابو یوسف کے نزدیک طلاق
سے دو سال تک اُس سے نسب ثابت ہوگا- لانہا معتدة یحتمل ان تکون حاملا ولم یقر بانقضاء العدة فاشبہت
الکبیرة ولہما ان لانقضاء عدتہا جہة معینة وہو الاشہر فبمضیہا یحکم الشرع بالانقضاء وہو فی الدلالة فوق اقرارہا
لانہ لا یحتمل الخلاف والاقرار یحتملہ- ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ اس معتدہ مین احتمال ہی کہ حاملہ ہو اور اُسنے عدت گزر جانے کا
اقرار نہین کیا تو بالغہ عورت کے مشابہ ہوگئی اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ اس عورت کی عدت گزر جانے کا ایک وقت
معین سبکو معلوم ہی اور وہ عدت کے مہینہ ہین تو اُنکے گذرنے پر شرع نے اسکی عدت گذر جانے کا حکم دیدیا اور یہ اس عورت
کے اقرار سے بڑھکر ہی کیونکہ اسمین برخلاف ہونے کا کچھ احتمال نہین ہی اور اُسکے اقرار مین یہ احتمال موجود ہی لیئے شاید جھوٹھا
اقرار کیا ہو- وان کانت مطلقة طلاقا رجعیا فکذلک الجواب عندہما وعندہ یثبت الی سبعة وعشرین شہرا لانہ
یجعل واطیا فی آخر العدة وہی الثلثة الاشہر ثم تاتی بہ لاکثر مدة الحمل وہو سنتان وان کانت الصغیرة
ادعت الحبل فی العدة فالجواب فیہا وفی الکبیرة سواء لان باقرارہا یحکم ببلوغہا- اور اگر اس صغیرہ کو طلاق رجعی
دیگئی ہو تو بھی ایسی صورت مین اُن دونون کے نزدیک یہی حکم ہی اور ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے ستائیس
مہینہ تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ عدت کے آخر مین شوہر رجعت سے وطی کرنے والا قرار دیا جائیگا اور عدت تین ماہ ہین
پھر یہ عورت سب سے زیادہ حمل پر جنی اور وہ دو سال ہین- اور اگر صغیرہ نے عدت کے اندر حمل ہونے کا دعوی کیا ہو
تو صغیرہ اور بالغہ کا حکم یکسان ہی کیونکہ صغیرہ کے اقرار حمل سے اسکے بالغہ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا ف- پس طلاق بائن
کی صورت مین دو برس سے کم مین بچہ کا نسب ثابت ہوگا اور طلاق رجعی مین ستائیس مہینہ تک ثبوت ہوگا ع- ویثبت
نسب ولد المتوفی عنہا زوجہا ما بین الوفاة وبین السنتین- اور جس عورت کو اُسکا شوہر چھوڑ مرا اسکے بچہ کا نسب
اُسکے شوہر کی وفات سے دو برس تک کے اندر ثابت ہوگا- وقال زفر رح اذا جاءت بہ بعد انقضاء عدة الوفاة
لستة اشہر لا یثبت النسب لان الشرع حکم بانقضاء عدتہا بالشہور لتعیین الجہة فصار کما اذا اقرت
بالانقضاء کما بینا فی الصغیرة الا انا نقول لانقضاء عدتہا جہة اخری وہو وضع الحمل بخلاف الصغیرة لان
الاصل فیہا عدم الحمل لانہا لیست بمحل قبل البلوغ وفیہ شک- اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر چار مہینہ دس دن
عدت وفات گذرنے کے بعد چھ مہینہ پر بچہ جنی یعنی وفات سے دس مہینے دس دن پر بچہ جنے تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ
شرع نے اُسکی عدت مہینون سے گذر جانے کا حکم دیدیا کیونکہ اُسکی عدت کی یہی راہ متعین ہی یعنے چار مہینے دس دن تو ایسا
ہوگیا کہ گویا اُسنے عدت گذر جانے کا اقرار کر دیا جیسا ہمنے صغیرہ کی صورت مین بیان کیا مگر ہم اسکا یہ جواب دیتے ہین کہ
رانڈ کی عدت گذرنے کا دوسرا طریق بھی ہی اور وہ وضع حمل ہی یعنے اگر حاملہ چھوڑ مرا تو وضع حمل پر اُسکی عدت پوری ہوتی ہی
برخلاف صغیرہ کے کیونکہ صغیرہ کے حق مین اصل یہ ہی کہ حمل نہو کیونکہ بالغہ ہونے سے پہلے وہ حمل کا محل نہین اور بالغہ ہو جانے
مین شک ہی ف- اور اسکے صغیرہ ہونے مین کچھ شک نہین یعنی صغیرہ ہونا پہلے سے معلوم ہی تو بغیر دلیل کے اُسکو بالغہ نہین
ٹھہرایا جائیگا تو اسکی عدت چار مہینہ دس دن سے یا تین مہینہ سے متعین رہیگی اور جو بالغہ رانڈ ہوئی وہ اگر حاملہ نہو تو چار مہینے
دس دن سے اور اگر حاملہ ہو تو وضع حمل سے عدت پوری کریگی پس اسکا قیاس صغیرہ پر نہین ہو سکتا ہی- واذا اعترفت
المعتدة بانقضاء عدتہا ثم جاءت بالولد لاقل من ستة اشہر یثبت نسبہ لانہ ظہر کذبہا بیقین فبطل الاقرار
اور اگر عدت بیٹھنے والی نے اپنی عدت گذر جانے کا اقرار کیا پھر چھ مہینے سے کم مین بچہ جنی تو اُسکا نسب ثابت ہوگا کیونکہ اُسکا
جھوٹھ کہنا بالیقین معلوم ہوگیا تو اُسکا اقرار باطل ہوا- وان جاءت بہ لستة اشہر لم یثبت لانا لم نعلم ببطلان الاقرار

لاحتمال الحدوث بعده وهذا اللفظ باطلاقه يتناول كل معتدة - اور اگر معتدہ چھ مہینے پر جنی تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ
ہمکو اُسکا اقرار جھوٹھ ہونا معلوم نہین ہوا اسواسطے کہ شاید بعد عدت کے حمل پیدا ہوا ہو اور مطلق معتدہ کا لفظ ہر معتدہ کو
شامل ہے ف۔ خواہ وفات کی عدت مین ہو یا طلاق بائن یا طلاق رجعی کی عدت مین ہو اور قاضی خان نے لکھا کہ جو
عورت حیض سے مایوس ہے اور اُسنے عدت گذرنے کا اقرار کیا پھر دو برس سے کم مین بچہ جنے تو اُسکا نسب ثابت ہوگا اس سے
ظاہر ہوا کہ سوائے مایوسہ کے ہر معتدہ کو شامل ہے ع۔ واذا ولدت المعتدة ولدا لم يثبت نسبه عند ابي حنيفة رح
الا ان يشهد بولادتها رجلان او رجل وامرأتان الا ان يكون هناك حبل ظاهر او اعتراف من قبل الزوج
فيثبت النسب من غير شهادة وقال ابو يوسف ومحمد رح يثبت في الجميع بشهادة امرأة واحدة - اور جب
کوئی معتدہ بچہ جنی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکا نسب ثابت نہوگا مگر اس طور پر کہ اُسکے پیدا ہونے کی دو مرد یا ایک مرد و دو
عورتین گواہی دین لیکن اگر وہان حمل ظاہر ہو یا شوہر کی جانب سے اقرار پایا جاوے تو بغیر گواہی کے نسب ثابت ہو جائیگا
اور صاحبین کے نزدیک سب صورتون مین ایک عورت کی گواہی پر نسب ثابت ہو جائیگا ف۔ بشرطیکہ یہ عورت ایماندار
عادلہ ہو بلفظ شہادت بیان کرے - اور یہی امام احمد کا قول ہے اور امام مالک کے نزدیک دو عورتون کی گواہی ضروری ہے اور امام شافعی
کے نزدیک چار عورتون کی گواہی شرط ہے اور قاضی خان مین ہے کہ ایسا ہی اختلاف ہر ایسی چیز مین ہے جس پر مرد مطلع ہو سکتے ہین
اور علماے حنفیہ کا اجماع ہے کہ اگر نکاح قائم ہو تو اکیلی جنائی کی گواہی سے نسب ثابت ہو جائیگا اور اختلاف بعد موت و طلاق
کے ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک اکیلی جنائی کی گواہی سے ولادت و نسب ثابت نہوگا اور صاحبین کے نزدیک ثابت ہو جائیگا -
لان الفراش قائم بقيام العدة وهو ملزم للنسب والحاجة الى تعيين الولد انه منها فيتعين بشهادتها كما
في حال قيام النكاح ولابي حنيفة رح ان العدة تنقضي باقرارها بوضع الحمل والمنقضي ليس بحجة فمست الحاجة
الى اثبات النسب ابتداء فيشترط كمال الحجة بخلاف ما اذا كان ظهر الحبل او صدر الاعتراف من الزوج
لان النسب ثابت قبل الولادة والتعيين يثبت بشهادتها - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عدت موجود ہونے کی وجہ سے
عورت اپنے شوہر کی فراش ہے اور فراش ہونے سے نسب لازم ہو جاتا ہے تو نسب ثابت کرنے کی حاجت نہین ہے ہان یہ حاجت ہے
کہ یہ بچہ اسی عورت کا جنا ہوا ہے تو یہ بات ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگی جیسے نکاح قائم ہونے کی صورت مین بالاتفاق
ثابت ہو جاتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو عدت گذر گئی اور گذری چیز کچھ بھی حجت نہین
ہوتی ہے تو نئے سرے سے نسب ثابت کرنے کی ضرورت پڑی پس اسمین پوری گواہی ہونا شرط ہے بخلاف اسکے جب حمل ظاہر ہو
یا شوہر اقرار کر چکا ہو تو وہان یہ شرط نہین کیونکہ بچہ کا نسب تو پیدا ہونے سے پہلے ثابت ہی رہا یہ کہ وہ اسی عورت سے پیدا
ہوا ہے تو یہ امر ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا ف۔ خلاصہ یہ کہ صاحبین کے نزدیک عدت کی وجہ سے نسب
خود ثابت ہے صرف عورت کا جنا ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک یہان نسب ہی ثابت
نہین ہے کیونکہ جب عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو یہ عدت گذرنے کا اقرار ہے پس فراش نہین رہی بلکہ اجنبیہ ہو گئی اور
اجنبیہ کے بچہ کا نسب اُسکے سابق شوہر سے ثابت کرنے کے واسطے پوری حجت ضرور ہے یعنے دو مرد ہون یا ایک مرد و دو عورتین
ہون - فان كانت معتدة عن وفاة فصدقها الورثة في الولادة ولم يشهد على الولادة احد فهو ابنه في
قولهم جميعا - اور اگر عورت اپنے شوہر کی وفات سے عدت مین ہو اور اُسنے ولادت کا دعوی کیا اور شوہر کے وارثون نے ولادت
مین اُسکے قول کی تصدیق کی مگر ولادت پر کوئی گواہ نہین ہے تو بالاتفاق تینون امامون کے قول مین یہ بچہ اُسکے شوہر متوفی
کا فرزند ہے ف۔ یعنی اُسکے ترکہ سے وارث ہوگا اور وارثون کی تصدیق کے یہ معنی ہین کہ سب وارث اسکا اقرار کرین

یا وارثون مین سے دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین جنکی گواہی پوری ہو اسکا اقرار کرین حتی کہ نسب ثابت ہو کر منکر وارثون کا بھی
شریک ہوگا شیخ اسبیجابی رح نے کہا کہ یہ استحسان ہی اور قیاس یہ تھا کہ ثبوت نہو کیونکہ اُن لوگون نے میت کے ذمہ نسب کا اقرار
کیا پس قبول نہوگا او شمس الائمہ نے کہا کہ وارث لوگ بجائے شوہر یعنے اپنے مورث کے قرار پائے ہین اور شوہر اگر کہتا کہ یہ عورت
مجھسے جنی ہی تو نسب ثابت ہوجاتا یون ہی جب اُسکی موت کے بعد اُسکے قائم مقامون نے اقرار کیا تو بھی ثابت ہوجائیگا کیونکہ نسب
ثابت ہوتا عورت کے فراش پر ہی اور بعد موت کے جبتک عدت باقی ہی عورت اُسکی فراش ہی پس نسب ثابت ہی صرف اس
گواہی کی ضرورت ہی کہ یہ عورت جنی ہی اور یہ بات وارثون کے اقرار سے ثبوت ہوجائیگی یا جب وہ مرد یا ایک مرد و دو عورتین پورا
نصاب ہون تو یہ گواہی سب پر حجت ہوجائیگی - **وہذا فی حق الارث ظاہر لانہ خالص حقہم فیقبل فیہ تصدیقہم** -
اور یہ بات میراث کے حق مین ظاہر ہی کیونکہ میراث ان وارثون کا خالص حق ہی تو انکا تصدیق کرنا قبول ہوگا ف فخر الاسلام
نے کہا کہ اگر وہ لوگ اسطرح اقرار کرین کہ ہم گواہی دیتے ہین کہ یہ میت کا بچہ ہی تو اسکا نسب سب لوگون کے حق مین ثابت ہوجائیگا
اور بعض مشائخ نے کہا کہ گواہی دینا کچھ شرط نہین ہی اور یہی فقیہ ابو اللیث کا قول ہی لہذا مصنف نے فرمایا - **اما فی حق النسب
ہل یثبت فی غیرہم قالوا اذا کانوا من اہل الشہادۃ یثبت لقیام الحجۃ ولہذا قیل تشترط لفظۃ الشہادۃ وقیل
لا تشترط لان الثبوت فی حق غیرہم تبع للثبوت فی حقہم باقرارہم وما ثبت تبعا لا یراعی فیہ الشرائط** - رہا یہ امر
کہ آیا اس بچہ کا نسب میت سے ثابت ہونا کیا اقراری وارثون کے سوائے دوسرون کے حق مین ثابت ہوگا یا نہین تو
مشائخ نے فرمایا کہ اگر تصدیق کرنے والے وارث لوگ ایسے ہون جنکی گواہی پوری ہوتی ہی تو سب کے حق مین نسب ثابت
ہوجائیگا کیونکہ حجت یعنی شہادت شرعیہ قائم ہوگئی اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ گواہی کا لفظ شرط ہی اور بعض نے کہا کہ
یہ لفظ شرط نہین ہی کیونکہ غیرون کے حق مین نسب ثابت ہونا اس امر کا تابع ہی کہ وارثون کے حق مین اُنکے اقرار سے نسب ثابت
ہوجائے اور جو چیز بطور تابع کے ثابت ہوا کرتی ہی اُسمین شرائط کا لحاظ ضرور نہین ہی ف خلاصہ یہ ہی کہ جب وارثون
نے میت کا فرزند ہونے کا اقرار کیا تو اسمین کچھ شک نہین کہ میراث پانے مین وہ اُنکا شریک ہوگیا اور اقرار کرنے والون
کے قول پر نسب مین بھی وہ میت کا فرزند ہی رہا یہ کہ انکا اقرار دوسرون پر بھی حجت ہوگا حتی کہ میت کا قرضدار میت کا قرض
اسکو ادا کرے یا نہین تو مشائخ نے کہا کہ اگر اقرار کرنے والے وارث کم سے کم دو مرد عادل یا ایک مرد عادل اور دو عورتین عادلہ
ہون تو سب کے نزدیک وہ میت کا فرزند ہوگا لیکن بعض مشائخ نے یہ شرط لگائی کہ اقرار کرنا گواہی کے لفظ سے ہو اور بعض کے
نزدیک یہ شرط نہین ہی اور یہی اظہر ہی کیونکہ نسب ثابت ہونا در اصل وارثون کے حق مین ہی اور دوسرون کے حق مین تابع ہی
اور جو چیز بطور تابع ثبوت ہو تو اسمین شرائط کا لحاظ نہین ہوتا - اسکی مثال یہ ہی کہ مثلاً مولی نے سفر مین کسی جگہ اقامت کی
نیت کی تو شرائط اقامت کے مولی کے حق مین معتبر ہین اور اسکے غلامون و خادمون کے حق مین شرط نہین ہین کیونکہ یہ لوگ
اپنے مولی کے تابع ہین اور یہی حال سلطان و اُسکے لشکر کا ہی - اسی طرح جب وارثون کے اقرار سے ثبوت ہوگیا کہ یہ میت کا فرزند
ہی تو بدون کسی شرط کے غیرون کے حق مین ثابت ہی خواہ وارثون نے اقرار بلفظ گواہی ادا کیا ہو یا نہین فافہم - م ع - **واذا
تزوج الرجل امرأۃ فجاءت بولد لاقل من ستۃ اشہر منذ یوم تزوجہا لم یثبت نسبہ لان العلوق سابق
علی النکاح فلا یکون منہ** - اور اگر مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا تو نکاح کے روز سے چھ مہینہ سے کم مین وہ بچہ جنی تو نسب ثابت
نہوگا کیونکہ نطفہ قائم ہونا اُسکے نکاح سے پہلے واقع ہوا ہی تو وہ اسکے نطفہ سے نہوگا ف کیونکہ حمل کی مدت چھ مہینہ سے کم
نہین ہوتی ہی - **وان جاءت بہ لستۃ اشہر فصاعدا یثبت نسبہ منہ اعترف بہ الزوج او سکت لان الفراش قائم
والمدۃ تامۃ** - اور اگر وقت نکاح سے پورے چھ مہینہ یا زیادہ پر جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوجائیگا خواہ شوہر اسکا اقرار کرے

یا خاموشی رہے کیونکہ عورت کا فراش ہونا بنکاح موجود ہے اور حمل کی مدت بھی پوری ہے - **فان جحد الولادة يثبت بشهادة امرأة واحدة تشهد بالولادة** - پھر اگر شوہر نے ولادت سے انکار کیا تو ولادت ہونا ایک عورت کی گواہی سے جو ولادت کی شاہد ہو ثبوت ہو جائیگا **ف** اور ایک عورت سے یہ مراد ہے کہ آزادہ مسلمہ ہو +المبسوط - ع - **حتى اذا لو نفاه الزوج يلاعن** - حتی کہ اگر شوہر اس بچہ کے نفی کرے یعنی کہے کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہے تو اُسپر زوجہ کے ساتھ لعان کرنا واجب ہوگا **لان النسب يثبت بالفراش القائم واللعان انما يجب بالقذف وليس من ضرورته وجود الولد فانه يصح بدونه** - اسواسطے کہ نسب تو عورت کی منکوحہ فراش ہونے سے ثابت ہو گیا اور لعان کا واجب ہونا زنا کی تہمت لگانے پر ہے اور لعان کے واسطے یہ ضرور نہیں کہ بچہ بھی موجود ہو کیونکہ لعان بدون بچہ کے ہوتا ہے **ف** یعنی جنائی کی گواہی سے ولادت ثابت کیجائے اور اس گواہی کو لعان سے کچھ تعلق نہیں ہے بلکہ لعان اسکو تہمت لگانے سے لازم آیا کیونکہ جب اُسنے کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے تو عورت کو زنا کی تہمت لگائی لیکن اگر کہتا کہ تونے زنا کیا ہے تو بھی لعان واجب ہوتا پس لعان کے واسطے بچہ کی کچھ ضرورت نہیں ہے - **فان ولدت ثم اختلفا فقال الزوج تزوجتك منذ اربعة وقالت هي منذ ستة اشهر فالقول قولها وهو ابنه** - اور اگر عورت کے بچہ پیدا ہوا پھر شوہر و زوجہ نے اختلاف کیا پس شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے صرف چار مہینہ سے نکاح میں لیا ہے اور زوجہ نے کہا بلکہ پورے چھ مہینہ ہوئے تو قول زوجہ کا قبول ہوگا اور یہ بچہ اُسکے شوہر کا فرزند ہے - **لان الظاهر شاهد لها فانها تلد ظاهرا من نكاح لا من سفاح ولم يذكر الاستحلاف وهو على الاختلاف** اسواسطے کہ ظاہر حال اس عورت کے واسطے شاہد ہے کہ وہ نکاح سے بچہ جنیگی نہ حرام سے (یعنی بغیر دلیل کے زناکاری پر محمول کرنا جائز نہیں ہے تو وہ نکاح سے جنی) اور امام محمد نے یہ ذکر نہکیا کہ اس سے قسم لیجاویگی حالانکہ اسمین اختلاف ہے **ف** یعنی چھ امر ایسے ہین جنمین صاحبین کے نزدیک قسم لیجاوے اور امام رح کے نزدیک نہیں - از انجملہ یہ مقام بھی ہے - مع - **وان قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فشهدت امرأة على الولادة لم تطلق عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد تطلق** - اور اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ جب تو کوئی بچہ جنے تو تو طالقہ ہے پھر ایک عورت نے اسکے جننے پر گواہی دی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک طالقہ نہوگی اور امام ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ طالقہ ہو جائیگی - **لان شهادتها حجة في ذلك** - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسے معاملہ مین ایک عورت کی گواہی جائز ہے - **قال عليه السلام شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر اليه** - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتون کی گواہی ایسے امر مین جائز ہے جسمین مردون کو نظر کرنے کی قدرت نہیں ہے **ف** یعنی مرد اسکو شرعاً نہیں دیکھ سکتا - ابن ابی شیبہ نے عن عیسی بن یونس عن الاوزاعی عن الزہری - روایت کی کہ سنت اس امر پر جاری ہو چکی کہ عورتون کی ولادت اور انکے عیوب جنپر سوائے عورتون کے کوئی مطلع نہیں ہوتا اسمین عورتون کی گواہی جائز ہے - ورواہ عبد الرزاق عن ابن جریج عن الزہری - پس یہ دونون اسناد صحیح ہین اور جب زہری رح تابعی نے اسکو سنت بیان کیا تو یہ مرسل بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اور حنفیہ کے نزدیک مرسل حجت ہے م ع - **ولانها لما قبلت في الولادة تقبل فيما يبتني عليها وهو الطلاق** - اور دوسری دلیل یہ کہ جب ولادت ثابت ہونے مین ایک عورت کی گواہی قبول ہے تو جو بات کہ ولادت پر مبنی ہے یعنی طلاق تو اسمین بھی ایک عورت کی گواہی قبول ہوگی - **ولابي حنيفة انها ادعت الحنث فلا يثبت الا بحجة تامة** - اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے اپنے شوہر کے ذمہ حانث ہونے کا دعوی کیا یعنی شوہر اپنی قسم مین جھوٹا ہو گیا اور مجھپر طلاق پڑ گئی پس حنث ثابت ہونا بدون پوری حجت کے ممکن نہوگا **ف** خلاصہ یہ کہ حنث کے واسطے پوری حجت چاہیئے ہے ہان ولادت مین ایک ہی عورت کی گواہی قبول ہو جاتی ہے - **وهذا لان شهادتهن ضرورية في حق الولادة فلا تظهر في حق الطلاق**

لانہ ینفک عنہا - اور یہ اسوجہ سے ہو کہ ولادت کے بارہ مین عورتون کی گواہی جائز ہونا بضرورت ہو تو طلاق کے بارہ مین اسکا اثر ظاہر نہوگا کیونکہ طلاق تو ولادت سے الگ بھی ہوتی ہو **ف** پس اگر ولادت مین یہ گواہی قبول ہوئی تو لازم نہین کہ طلاق مین بھی قبول ہو - ہان اگر ایسی چیز ہو جو ولادت سے کبھی الگ نہین ہوتی تو جب ولادت ثابت ہوگی وہ چیز بھی ثبوت ہو جائیگی - جیسے اگر ولادت ثبوت ہو تو نفاس بھی لازم ہوگا کیونکہ ولادت سے نفاس الگ نہین ہوتا ہو - بخلاف طلاق کے کہ وہ ولادت کو لازم نہین ہو پس ولادت سے طلاق ثابت نہوگی - عینی رح نے اعتراض کیا کہ بیان کلام اُسی طلاق مین ہو جو ولادت پر معلق ہو تو جب ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہوا کہ ولادت پائی گئی تو اسکے ساتھ طلاق لازم ہو وہ بھی پائی جائیگی -

وان کانت الزوج قد اقر بالحبل طلقت من غیر شہادۃ عند ابی حنیفۃ وعندہما تشترط شہادۃ القابلۃ - اور اگر شوہر نے اس عورت کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بغیر گواہی کے مطلقہ ہو جائیگی اور صاحبین کے نزدیک جنائی کی گواہی شرط ہو - **لانہ لابد من حجۃ لدعواہا الحنث وشہادتہا حجۃ فیہ علی ما مرّ** - کیونکہ زوجہ نے جو شوہر کی قسم مین حانث ہونے یعنی اپنی مطلقہ ہونے کا دعوی کیا اسکے لیے کوئی حجت ہونا ضرور ہو اور ایک عورت جنائی کی گواہی اس باب مین پوری حجت ہو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے **ف** یعنی مسئلہ اول مین - **ولہ ان الاقرار بالحبل اقرار بما یفضی الیہ وہو الولادۃ** - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ حاملہ ہونے کا اقرار تو ایسی چیز کا بھی اقرار ہو جسکی طرف یہ پہونچے اور وہ ولادت ہو **ف** یعنی حاملہ ہونے کا انجام یہی کہ بچہ جنے پس جب حمل کا اقرار کیا تو ولادت کا بھی اقرار ہوا کیونکہ حمل کا یہی انجام ہو پس گواہی کی کچھ ضرورت نہین ہو - لیکن اسمین تردد یہ ہو کہ ہر حمل کا پیدا ہونا ضرور نہین شاید کہ خون اسقاط ہو گیا ہو اور وہ بچہ نہین ہو حالانکہ صورت مسئلہ یہ ہو کہ شوہر نے زوجہ کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا پھر کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تجھے طلاق ہو پھر عورت نے دعوی کیا کہ وہ بچہ جنی اور شوہر نے انکار کیا تو امام رح کے نزدیک بغیر گواہون کے مطلقہ ہو جائیگی پس حمل کے اقرار سے ولادت کا اقرار لازم نہین ہو اور شاید اسی واسطے مصنف رح نے دوسری دلیل پیش کی - **ولانہ اقر بکونہا مؤتمنۃ فیقبل قولہا فی رد الامانۃ** - یعنی دوسری دلیل امام رح کے واسطے یہ ہو کہ شوہر نے زوجہ کے امانت دار ہونے کا اقرار کیا یعنے حمل اسکے امانت مین ہو پس امانت واپس کرنے مین زوجہ کا قول قبول ہوگا **ف** یعنی قاعدہ ہو امین جب امانت واپس کرنے کا دعوے کرے تو اسی کا قول قبول ہوتا ہو - اقول اسمین بھی تامل ظاہر ہو اور شاید کہ قبول بقسم مراد ہو -

قال واکثر مدۃ الحمل سنتان - قدوری نے فرمایا کہ حمل کی انتہائے مدت درازی کی دو برس مین - **لقول عائشۃ الولد لا یبقی فی البطن اکثر من سنتین ولو بظل مغزل** - بدلیل قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے کہ بچہ پیٹ مین دو برس سے زیادہ نہین رہتا اگرچہ تکلے کے سایہ بھر ہو **ف** یعنی تکلے کا سایہ پھرنے کے برابر بھی زائد نہین ہوتا ہو اس حدیث کو دارقطنی و بیہقی نے بسند جید روایت کیا - **واقلہ ستۃ اشہر** - اور حمل کی کمتر مدت چھ مہینے مین **ف** یعنی چھ مہینہ سے کم کوئی بچہ نہین پیدا ہوتا - **لقولہ تعالے وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا ثم قال وفصالہ فی عامین فبقی للحمل ستۃ اشہر والشافعی رح یقدر الاکثر باربع سنین والحجۃ علیہ ما رویناہ والظاہر انہا قالتہ سماعا اذ العقل لا یہتدی الیہ** - کیونکہ اللہ عز وجل نے فرمایا وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا یعنے بچہ کا حمل مین رہنا اور اسکا دودھ چھوڑنا تیس ماہ یعنی دو برس چھ مہینہ مین ہوتا ہو پھر فرمایا وفصالہ فی عامین اور بچہ کا دودھ چھوڑنا دو برس مین ہوتا ہو تو حمل کے واسطے صرف چھ مہینہ باقی رہے اور شافعی نے حمل کے سب سے زیادہ مدت کا اندازہ چار برس رکھا ہو ولیکن جو ہمنے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی وہ شافعی پر حجت ہو کیونکہ ظاہر یہ ہو کہ حضرت عائشہ نے اسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر بیان کیا ہو اسلیے کہ عقل کو ایسا اندازہ لگانے کی کوئی راہ نہین ہو **ف** اور شافعی کے قول کی وجہ وہ ہی

جو بیہقی نے ولید ابن مسلم سے روایت کی کہ مین نے امام مالک سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ذکر کی تو امام مالک نے
کہا کہ ہمارے پڑوس مین محمد ابن عجلان کی زوجہ رہتی ہی وہ اور اُسکا شوہر دونون سچے آدمی ہین اُسکے تین پیٹ بارہ برس مین
پیدا ہوے یعنی ہر حمل چار برس رہا شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ اول تو ہمکو امام مالک سے یہ روایت ماننے مین تامل ہی
اور اگر ہم مان لین تو یہ روایت کیسے اس حدیث کا معارضہ کریگی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہی کیونکہ یہ حدیث صحیح
ہی اور شارع کے کلام مین خطا کا احتمال نہین ہی اور اس عورت مین احتمال موجود ہی غایۃ الامر یہ ہی کہ اُسکو چار برس حیض نہین
ہوا حالانکہ عورتون کو دو دو برس حیض نہین آتا ہی تو شاید بعد دو برس کے حاملہ ہوئی ہو اور رہا پیٹ مین حرکت معلوم ہونا تو یہ کبھی
بغیر بچہ کے ہوتا ہی پھر شیخ نے اپنے وقت کے ایک عورت کی نقل بیان کی کہ اُسنے نو مہینے تک اپنے پیٹ مین آثار حمل پائے اور پیٹ
بڑا ہو گیا حتی کہ درد زہ شروع ہو گیا اور جنائی آئی مگر جب درد ہوا تو کچھ تھوڑا خون گرا اسیطرح بار بار تھوڑا تھوڑا خون گرتا
تھا یہانتک کہ پیٹ خالی ہو گیا اور کوئی بچہ نہین پیدا ہوا تو روایت کے مقابلہ مین ایسی حکایتون کا کوئی اعتبار نہین ہی
م ت - ومن تزوج امۃ اشتراہا فان جاءت بولد لاقل من ستۃ اشہر منذ یوم اشتراہا لزمہ لانہ فی الوجہ
الاول ولد المعتدۃ فان العلوق سابق علی الشراء وفی الوجہ الثانی ولد المملوکۃ لانہ یضاف الحادث
الی اقرب وقتہ فلا بد من دعوۃ وہذا اذا کان الطلاق واحدا بائنا او خلعا او رجعیا اما اذا کان اثنتین
یثبت النسب الی سنتین من وقت الطلاق لانہا حرمت علیہ حرمۃ غلیظۃ فلا یضاف العلوق الا الی
ما قبلہ لانہا لا تحل بالشراء - اور جس شخص نے دوسرے کی باندی کے ساتھ نکاح کیا پھر بعد وطی کے اُسکو طلاق دیدی پھر اُسکو
اُسکے مالک سے خرید کیا پس اگر خرید کے وقت سے چھ مہینہ سے کم پر بچہ جنی تو نسب اسکو لازم ہوگا ورنہ لازم نہین ہوگا اسوجہ سے
کہ پہلی صورت مین وہ عدت والی کا بچہ ہی کیونکہ خرید سے پہلے بچہ کا نطفہ ٹھہر چکا ہی یعنے اُسکی طلاق کی عدت بوضع حمل ہی اور
دوسری صورت مین وہ اُسکی مملوکہ باندی کا بچہ ہی اسواسطے کہ اُسکا حدوث سب سے نزدیک وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی
وقت طلاق کی طرف منسوب نہوگا بلکہ وقت خرید کی طرف منسوب ہوگا تو یہان نسب کا دعوی کرنا ضرور ہی یعنی بدون دعوے
کے نسب لازم نہوگا اور یہ حکم اُسوقت ہی کہ جب ایک طلاق بائنہ یا خلع یا ایک رجعی ہو اور اگر اُسنے دو طلاقین دی ہین تو طلاق
کے وقت سے دو برس تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ باندی اپنے شوہر پر بحرمت غلیظہ حرام ہو گئی یعنی بدون حلالہ کے جائز نہین
رہی تو نطفہ کا قائم ہونا سوائے طلاق سے پہلے وقت کے کسی دوسرے وقت کی طرف منسوب نہین ہو سکتا کیونکہ خرید کی وجہ
سے یہ باندی حلال نہین ہو سکتی ہی ف اسواسطے کہ باندی کے حق مین دو طلاقین حرمت غلیظ ہین کہ بغیر دوسرے
شوہر سے نکاح کیے ہوئے پہلے شوہر پر بطور نکاح جدید یا خرید وغیرہ کے وہ حلال نہین ہو سکتی ہی اور مسلمان کا فعل کسی بدکاری
پر محمول نکرنا چاہیئے تو یہی رہا کہ بچہ کا نطفہ قبل طلاق کے ٹھہرا تھا بشرطیکہ پیدائش دو برس تک ہوئی ہو اور جبکہ اُسنے باندی کو
ایک ہی طلاق دی تو حلالہ کی ضرورت نہین ہی پس شاید بعد خرید کے اُسنے وطی کی ہو کیونکہ مدت چھ مہینہ سے زیادہ ہی اور قاعدہ
یہ ہی کہ باندی سے جو بچہ پیدا ہو اُسکا نسب جبھی ثابت ہوتا ہی کہ مولے اُسکے نسب کا دعوی کرے لیکن اگر چھ مہینہ سے کم مدت
ہو تو بعد خرید کے اس وطی کا احتمال نہین ہی بلکہ قبل طلاق کے نطفہ ٹھہرا ہی تو وہ نکاحی نطفہ ہوا پس نسب لازم ہوگا - ع -
ومن قال لامتہ ان کان فی بطنک ولد فہو منی فشہدت علی الولادۃ امرأۃ فہی ام ولدہ لان الحاجۃ
الی تعیین الولد ویثبت ذلک بشہادۃ القابلۃ بالاجماع - جسنے اپنی باندی سے کہا کہ اگر تیرے پیٹ مین بچہ ہو تو وہ
میرے نطفہ سے ہی پھر اُسکے بچہ جننے پر ایک عورت نے گواہی دی تو یہ باندی اسکی ام ولد ہو جائیگی اسواسطے کہ یہان صرف ولادت
متعین ہونے کی حاجت ہی اور یہ بات اکیلی جنائی کی گواہی سے بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہی ف رہا مولی کا دعوی کرنا تو

وہ پہلے پایا گیا لیکن یہ حکم اُسوقت ہی کہ جب اقرار کے وقت سے چھ مہینہ سے کم مین جنی ہو اور اگر چھ مہینہ یا زیادہ پر جنی تو نسب لازم نہوگا کیونکہ احتمال ہی کہ شاید مولی کی گفتگو کے بعد حمل رہا ہو تو مولی اُسکا دعوی کرنے والا نہوگا ع۔ **ومن قال لغلام ہو ابنی ثم مات فجاءت ام الغلام وقالت انا امرأتہ فہی امرأتہ وہو ابنہ یرثانہ**۔ اور جسنے ایک لڑکے کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہی پھر مرگیا پھر اس لڑکے کی ماں آئی اور بولی کہ مین اُس میت کی زوجہ ہون تو یہ عورت اُسکی زوجہ ہوگی اور وہ لڑکا اُسکا بیٹا ہوگا اور دونون میت کے وارث ہونگے۔ **وفی النوادر جعل ہذا جواب الاستحسان والقیاس ان لایکون لہا المیراث لان النسب کما یثبت بالنکاح الصحیح یثبت بالنکاح الفاسد وبالوطی عن شبہۃ وبملک الیمین فلم یکن قولہ اقرارا بالنکاح وجہ الاستحسان ان المسئلۃ فیما اذا کانت معروفۃ بالحریۃ وبکونہا ام الغلام والنکاح الصحیح ہو المتعین لذلک وضعا وعادۃ**۔ اور نوادر مین اسکو حکم استحسانی قرار دیا ہی اور قیاس یہ تھا کہ عورت کے واسطے میراث نہو کیونکہ نسب جیسے بنکاح صحیح ثابت ہوتا ہی ویسے بنکاح فاسد ثابت ہوتا ہی اور ویسے ہی شبہہ کے وطی سے ثابت ہوتا ہی اور ایسے ہی عورت کے مالک ہوجانے سے ثابت ہوتا ہی تو میت نے جو اُسکے فرزند ہونے کا اقرار کیا تو یہ لازم نہ آیا کہ فرزند کی ماں اُسکی منکوحہ زوجہ ہی تاکہ وارث ہو یعنے شاید مملوکہ ہو یا اُس سے شبہہ مین وطی کی ہو یا نکاح فاسد ہو تو زوجہ ہونا متعین نہوا اور استحسان کی وجہ یہ ہی کہ مسئلہ ایسی صورت مین ہی کہ یہ عورت آزاد مشہور ہو اور یہ بھی معروف ہو کہ اس طفل کی ماں ہی اور ایسے نسب ثابت ہونے مین شرع وعادت کی راہ سے صحیح نکاح ہونا متعین ہی **ف**۔ تو نکاح فاسد یا وطی شبہہ کا احتمال نہین رہا اور جب نکاح صحیح متعین رہا تو عورت وارث ہوگی اور واضح ہو کہ مصنف نے فرمایا کہ یہ عورت آزاد مشہور ہو یعنی کبھی مملوکہ نہین معلوم ہوئی کیونکہ اگر ایسی نہو تو وارثان میت کہہ سکتے ہین کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی کہ اُسکی موت سے آزاد ہوگئی۔ اسیطرح یہ اُس طفل کی ماں مشہور ہو اسواسطے اگر ایسا ثبوت نہو تو بھی وارث نہوگی۔ **ولو لم یعلم بانہا حرۃ فقالت الورثۃ انت ام ولد فلا میراث لہا لان ظہور الحریۃ باعتبار الدار حجۃ فی دفع الرق لا فی استحقاق المیراث**۔ اور اگر یہ ثبوت نہوا کہ یہ عورت آزاد ہی پس وارثون نے کہا کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی تو اس عورت کے واسطے میراث نہوگی کیونکہ دار الاسلام کی راہ سے آزادی ظاہر ہونا مملوکیت دور ہونے کے لیے حجت ہوتا ہی اور استحقاق میراث کے لیے نہین ہوتا **ف**۔ یعنی اگر کہا جاوے کہ یہ عورت جب دار الاسلام مین موجود ہی اور ظاہر مین کسی کی مملوک نہین معلوم ہوتی تو یہی دلیل ظاہر ہی کہ وہ اصلی آزاد ہی پس وارثون کا قول قبول نہوگا تو اسکا جواب دیا کہ دار الاسلام کی راہ سے ظاہری آزادی صرف اسواسطے حجت ہوتی ہی کہ اگر کوئی کہے کہ یہ میری مملوکہ ہی تو اُسکا قول قبول نہوگا بلکہ اُسکے ذمہ سے مملوکیت دور رکھی جائیگی اور استحقاق میراث کے واسطے یہ حجت کافی نہین ہی۔

باب حضانۃ الولد ومن احق بہ

یہ باب بچہ کی پرورش کرنے اور جو شخص اُسکا اول حقدار ہی اُسکے بیان مین ہی۔ **واذا وقعت الفرقۃ بین الزوجین فالام احق بالولد**۔ اور جب شوہر وزوجہ میں جدائی واقع ہو تو بچہ کی زیادہ حقدار اُسکی ماں ہی **ف**۔ یعنی بچہ کا پرورش کرنا اس حد تک کہ وہ اپنے ہاتھ پیر والا ہوجائے اسکی زیادہ مستحق ماں ہی تو بچہ اُسی کے ساتھ رکھا جائیگا خواہ عورت کتابیہ ہو یعنی یہودیہ یا نصرانیہ ہو یا وہ مجوسیہ ہو کیونکہ دین کے بدلنے سے بچہ پر شفقت مین فرق نہین ہوتا۔ **لما روی ان امرأۃ قالت یا رسول اللہ ان ابنی ہذا کان بطنی لہ وعاء وحجری لہ حواء وثدیی لہ سقاء وزعم ابوہ انہ ینزعہ منی فقال علیہ السلام انت احق بہ ما لم تتزوجی ولان الام اشفق واقدر علی الحضانۃ فکان الدفع الیہا انظر**

الیہ اشار الصدیق رضہ ریقہا خیر لہ من شہد وعسل عندک یا عمر قال حین وقعت الفرقۃ بینہ وبین امرأتہ والصحابۃ حاضرون متوافرون - کیونکہ روایت ہے کہ ایک عورت نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور مین عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ میرا بیٹا ہے جسکے لیے میرا پیٹ ظرف رہا اور میری گود اسکا خیمہ رہی اور میری چھاتی اسکے پینے کا ڈول رہی اور اب اسکا باپ کہتا ہے کہ مجھسے اسکو چھین لیگا یعنے اُسنے مجھے طلاق دیدی ہے تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ہی اس بچے کی حقدار ہے جبتک تو اپنا نکاح نکرے رواہ ابوداؤد وعبد الرزاق والدارقطنی والحاکم اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک تو مان کی شفقت زیادہ ہوتی ہے اور دوسرے وہ پرورش اچھی طرح کرسکتی ہے تو مان کو دینا بچہ کے حق مین زیادہ بہتر ہے اور اسی طرف حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے اشارہ کیا کہ اے عمر اس بچہ کو تیرے شہد مصفا کھلانے سے اس عورت کا تھوک اُسکو زیادہ پسند ہے یہ آپ نے اُسوقت فرمایا کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور اُنکی ایک زوجہ کے درمیان جدائی واقع ہوئی تھی اور حال یہ تھا کہ اُسوقت صحابہ بہت کثرت سے موجود تھے **ف** یعنی کسی نے اسکا انکار نہین کیا پس اسپر صحابہ کا اجماع ہوگیا اور اس قصہ کو ابوبکر ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق اور مالک اور بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انصار مین سے ایک عورت سے نکاح کیا اور اُس سے عاصم ابن عمر ایک لڑکا پیدا ہوا پھر اُسکو طلاق دی پھر ایک روز عمر رضی اللہ عنہ سوار ہوکر مسجد قبا کو گئے تھے وہان اپنے لڑکے عاصم کو مسجد کے پاس کھیلتے دیکھا اُسکو گود مین اُٹھا لیا یعنے چاہا کہ مین جدا کر لیجاؤن پس اُنکی ساس نے اس بچہ کو پکڑلیا اور لیجانے سے روکا پس دونون جھگڑتے ہوے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا کہ بچہ کی مان اُسکے حق مین بہت مہربان پیار کرنے والی شفقت کرنے والی ہوتی ہے تو وہی اپنے بچہ کی زیادہ حقدار ہے جبتک دوسرے شوہر سے نکاح نکرے یہانتک کہ بچہ بڑا ہو تب وہ اپنے واسطے جسکو چاہے پسند کرے اور حکم دیا کہ اے عمر اسکو چھوڑ دے تاکہ وہ عورت لیجائے پس عمر رضی اللہ عنہ نے کچھ دم نہین مارا یہانتک کہ وہ عورت لیگئی م ح - **والنفقۃ علی الاب علی ما نذکر ولا تجبر الام علیہ لانہا عست تعجز عن الحضانۃ** - اور بچہ کا خرچہ اسکے باپ پر لازم ہوگا چنانچہ باب نفقات مین بیان کرینگے اور واضح رہے کہ بچہ کی پرورش کرنے پر اسکی مان مجبور نہین کیجائیگی کیونکہ کچھ بعید نہین کہ وہ بچہ کی پرورش کرنے سے عاجز ہو جاے **ف** یعنی مان اگرچہ حقدار ہے لیکن جب بچہ کو نہ مانگے یا انکار کرے تو اُسپر پرورش کے واسطے جبر نہوگا لیکن اگر بچہ کا کوئی ذی رحم محرم سوائے اسکی مان کے نہو تو ایسی صورت مین پرورش کے واسطے مان مجبور کیجائیگی - کیونکہ باپ کے پاس اجنبیہ عورت ہوگی اُسکو اس بچہ کے ساتھ کوئی شفقت نہوگی ع ق - **فان لم تکن لہ ام فام الام اولی من ام الاب وان علت لان ہذہ الولایۃ تستفاد من قبل الامہات** - پھر اگر اُسکی مان نہو یعنی مان نے دوسرا شوہر کرلیا یا مرگئی ہو تو مان کی مان یعنی نانی یا پرنانی وغیرہ بہ نسبت باپ کی مان یا دادی کے زیادہ حقدار ہے اگرچہ اونچے درجہ کی ہو کیونکہ یہ ولایت ماؤن کیطرف سے آتی ہے - **فان لم تکن ام الام فام الاب اولی من الاخوات لانہا من الامہات ولہذا تحرز میراثہن السدس ولانہا اوفر شفقۃ للولاد** - پس اگر مان کی مان یعنی نانی پرنانی وغیرہ موجود نہو (یا انکار کرے) تو باپ کی مان یعنی دادی پردادی وغیرہ بہ نسبت بہنون کے زیادہ حقدار ہے کیونکہ وہ بھی ماؤن مین سے ہے اور اسی واسطے دادی کو بھی ماؤن کی میراث یعنی چھٹا حصہ ملتا ہے اور اس دلیل سے اُسکی شفقت بوجہ پیدائشی قرابت کے بہت بڑھی ہوئی ہے - **فان لم تکن لہ جدۃ فالاخوات اولی من العمات والخالات لانہن بنات الابوین ولہذا قدمن فی المیراث وفی روایۃ الخالۃ اولی من الاخت لاب لقولہ علیہ السلام الخالۃ والدۃ وقیل فی قولہ تعالے ورفع ابویہ علی العرش انہا کانت خالتہ** - پھر اگر اُسکی دادی بھی نہو تو پھوپھیون اور خالاؤن سے بہنین زیادہ مستحق ہین کیونکہ وہ اسکے مان باپ کی لڑکیان ہین اور اسی وجہ سے میراث مین مقدم کی گئی ہین اور کتاب الطلاق

کی روایت مین ہو کہ باپ کی طرف سے جو بہن ہو اُس سے خالہ زیادہ حقدار ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خالہ مان ہوتی ہو اور قولہ تعالے ورفع ابویہ علی العرش کی تفسیر مین کہا گیا کہ ابویہ سے مراد حضرت یوسف کے والد اور خالہ ہین **ف**۔ ابوداؤد نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ خالہ مان ہو اور بخاری نے براء ابن عازب سے طویل حدیث روایت کی جسمین آیا کہ خالہ بمنزلہ مان کے ہو اور صحیحین مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عمرۃ القضا مین حدیث طویل مروی ہو اور اُسمین آیا کہ پھر جب ہم لوگ مکہ سے باہر نکلے تو حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی اے چچا اے چچا کہتی ہوئی ہمارے پیچھے دوڑی پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ مین اسکا زیادہ حقدار ہون کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہو اور زید بن حارثہ نے کہا کہ یہ تو میرے بھائی کی بیٹی ہو یعنی زید کی والدہ نے حضرت حمزہ ابن عبدالمطلب کو دودھ پلایا تھا لہذا کہا کہ میرے بھائی کی بیٹی ہو اور حضرت جعفر ابن ابی طالب نے کہا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہو اور اسکی خالہ میرے تحت مین ہو پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جعفر کے یہان اپنی خالہ کے پاس رہے اور فرمایا کہ خالہ بمنزلہ مان کے ہو اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو فرمایا کہ انت منی وانا منک یعنی تو مجھسے ہو اور مین تجھسے ہون اور حضرت جعفر کو کہا کہ تو میری صورت و سیرت سے مشابہ ہو اور زید ابن حارثہ کو فرمایا کہ تو ہمارا بھائی و ولی ہو اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ خالہ مقدم ہو پھر واضح ہو کہ جس عورت کے ساتھ دو طرح کی قرابت ہو وہ ایک قرابت والی سے زیادہ حقدار ہو چنانچہ فرمایا۔ **وتقدم الاخت لاب وام لانہا اشفق**۔ اور جو بہن باپ اور مان دونون کیطرف سے ہو وہ دوسری بہنون پر مقدم ہوگی کیونکہ اُسکی شفقت زیادہ ہوگی۔ **ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب لان الحق لہن من قبل الام**۔ پھر جو بہن صرف مان کی طرف سے ہو پھر جو بہن فقط باپ کی طرف سے ہو کیونکہ ان عورتون کا حق مان کی جانب سے ہو **ف**۔ تو مان کی طرف والی بہن کو باپ کی طرف والی بہن پر ترجیح ہوگی اور علماے شافعیہ مین سے مزنی اور ابن شریح کا یہی مذہب ہو حالانکہ شافعی کا اصح قول یہ ہو کہ باپ والی بہن بہ نسبت مان والی بہن کے مقدم ہو اور یہی امام احمد کا قول ہو ع۔ **ثم الخالات اولے من العمات ترجیحا لقرابۃ الام**۔ پھر خالائین بہ نسبت پھوپھیون کے مقدم ہین کیونکہ یہان مادری قرابت کو ترجیح ہو۔ **وینزلن کما نزلنا الاخوات معناہ ترجیح ذات قرابتین ثم قرابۃ الام**۔ پھر خالائین درجہ بدرجہ اُسی طرح رکھی جائین جیسے ہمنے بہنون کو بیان کیا اسکے یہ معنی ہین کہ ترجیح دو قرابت والی کو پھر مان والی کو **ف**۔ یعنی بچہ کی جو خالہ اُسکی مان کی سگی بہن ایکسان باپ سے ہو وہ اولی ہو پھر جو اُسکے مان کی بہن صرف مان کی جانب سے پھر جو نقط باپ کی جانب سے ہو۔ **ثم العمات ینزلن کذلک وکل من تزوجت من ہولاء یسقط حقہا لما روینا ولان زوج الام اذا کان اجنبیا یعطیہ نزرا وینظر الیہ شزرا فلا نظر**۔ پھر خالاؤن کی پھوپھیان ہین وہ بھی اسیطرح درجہ بدرجہ یعنی باپ کی سگی ایک مان باپ کی بہن مقدم ہو پھر صرف مان کی طرف سے پھر فقط باپ کی طرف سے۔ اور واضح ہو کہ ان عورتون مین سے جس عورت نے اپنا نکاح کر لیا ہو اُسکا حق ساقط ہو جائیگا بدلیل اُس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے یعنی جسمین گذرا کہ بچہ کی مان کو فرمایا کہ تو ہی حقدار ہو جبتک کہ تو اپنا نکاح نکرے اور دوسری دلیل یہ ہو کہ مان کا شوہر جب مرد اجنبی ٹھہرا تو وہ اس بچہ کو حقیر چیز دیگا اور اسکو تیز نگاہ سے دیکھیگا تو بچہ کے حق مین کوئی نگاہداشت نہین ہو **ف**۔ یعنی بچہ تو اپنی مان کی پرورش مین اسواسطے دیا جاتا تھا کہ اُسکی مان بہت شفقت و محبت کریگی اور جب اُسکی مان نے ایسے شخص سے نکاح کر لیا جسکو اس بچہ سے کچھ قرابت نہین ہو تو بچہ گھڑکی جھڑکی مین بے غور پڑا رہیگا پس مان کو دینا اُسکے حق مین کچھ نظر شفقت نہین ہو۔ **قال الا الجدۃ اذا کان زوجہا الجد لانہ قائم مقام ابیہ فینظر لہ**۔ سوائے جدہ کے جبکہ اُسنے اپنا نکاح جد سے کر لیا تو اُسکا حق نہین ساقط ہوگا کیونکہ جد تو اُسکے باپ کے قائم مقام ہو پس اسپر نظر شفقت رکھیگا

ف۔ یعنی جس عورت کو پرورش کا حق حاصل تھا جب وہ کسی مرد سے نکاح کرلے تو اسکا حق ساقط ہوجاتا ہی سوائے جدہ
کے جبکہ اپنا نکاح جد سے کرلے یعنی بچہ کی نانی نے اپنا نکاح اس بچہ کے دادا سے کرلیا یا نانی نہین ہی بلکہ دادی نے اپنا نکاح
اس بچہ کے نانا سے کرلیا تو ایسا نکاح کرلینا مضر نہین ہی کیونکہ دادا یا نانا کوئی مرد اجنبی نہین بلکہ اس بچہ کے باپ کی جگہ ہی تو
اُسکی شفقت باقی رہیگی۔ وکذلک کل زوج ہو ذو رحم محرم منہ لقیام الشفقۃ نظرا الی القرابۃ القریبۃ۔ اور یہی
حال ہر ایسے شوہر کا ہی جو اس بچہ کا ذو رحم محرم ہو کیونکہ شفقت باقی رہیگی بنظر اسکے کہ قرابت قریبہ ہی ف۔ یعنی جب پرورش
کی حقدار عورت نے کسی اجنبی مرد سے نکاح نہین کیا بلکہ ایسے مرد سے نکاح کیا جسکا ناتا اس بچہ سے ایسا قریب ہی کہ اگر یہ بچہ
لڑکی ہو تو اُسپر دائمی حرام ہی تو اس عورت کا حق پرورش باقی رہیگا۔ ومن سقط حقہا بالتزوج یعود اذا ارتفعت
الزوجیۃ لان المانع قد زال۔ اور جس عورت کا حق پرورش بوجہ اجنبی مرد سے نکاح کرنے کے زائل ہوگیا تو جب کبھی
ان دونون مین زوجیت دور ہوجائے تو اُسکا حق پرورش لوٹ آویگا کیونکہ جو چیز روکنے والی تھی وہ جاتی رہی ف۔
مثلاً بچہ کی مان سب سے زیادہ حقدار ہی لیکن اُسنے کسی اجنبی سے نکاح کرلیا حتی کہ اُسکا حق زائل ہوگیا اور اُسکی نانی زیادہ
حقدار ہوگئی پس نانی نے اُسکو اپنی پرورش مین لے لیا پھر چند روز کے بعد اُسکی مان کو اُسکے شوہر نے طلاق دیدی یا چھوڑ
مرا یا اُسنے خلع لے لیا غرضکہ نکاح جاتا رہا تو پھر مان کا استحقاق بہ نسبت نانی کے مقدم ہوگیا۔ فان لم تکن للصبی امرأۃ
من اہلہ فاختصم فیہ الرجال فاولاہم اقربہم تعصیبا لان الولایۃ للاقرب وقد عرف الترتیب فی موضعہ
غیر ان الصغیرۃ لا تدفع الی عصبۃ غیر محرم کمولی العتاقۃ وابن العم تحرزا عن الفتنۃ۔ اور اگر بچہ کی پرورش
کرنے والی اُسکے کنبہ سے کوئی عورت نہو پس اُسکی پرورش مین مردون نے جھگڑا کیا تو ان مردون مین سب سے زیادہ مستحق
وہ مرد ہی جو عصبہ ہونے مین سب سے قریب ہو کیونکہ ولی ہونا باعتبار زیادہ قرابت کے ہی اور عصبات کی ترتیب اپنی جگہ پر
معلوم ہوچکی صرف اتنا فرق ہی کہ صغیرہ کو ایسے عصبہ کو نہ دینگے جو اُسکا محرم نہو جیسے مولی عتاقہ اور چچا کا بیٹا تاکہ فتنہ سے بچاؤ ہوجاوے
والام والجدۃ احق بالغلام حتی یاکل وحدہ ویشرب وحدہ ویلبس وحدہ ویستنجی وحدہ وفی الجامع الصغیر
حتی یستغنی فیاکل وحدہ ویشرب وحدہ ویلبس وحدہ والمعنی واحد لان تمام الاستغناء بالقدرۃ علی
الاستنجاء ووجہہ انہ اذا استغنی یحتاج الی التادب والتخلق باداب الرجال واخلاقہم والاب اقدر
علی التادیب والتثقیف والخصاف رح قدر الاستغناء بسبع سنین اعتبارا للغالب۔ اور مان اور نانی لڑکے
کی پرورش کے واسطے زیادہ حقدار ہین یہانتک کہ وہ اکیلا کھائے اکیلا پیئے اور اکیلا پہن لے اور جامع الصغیر مین فرمایا یہانتک
کہ لڑکا بے پروا ہوجائے کہ اکیلا کھائے اور اکیلا پیئے اور اکیلا پہنے اور معنی دونون کے ایک ہی ہین کیونکہ پورا استغنا تو استنجا پر
قادر ہونے سے ہوتا ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ جبکہ وہ مستغنی ہوگیا تو اُسکو ادب سیکھنے اور اخلاق سیکھنے کی حاجت ہی تاکہ مردون کے
آداب واخلاق سیکھے اور ادب سکھلانے اور راست کرنے کی باپ کو زیادہ قدرت ہی اور شیخ خصاف رحمہ اللہ نے مستغنی
ہوجانے کا اندازہ سات برس سے کیا ہی کیونکہ غالب حالت یہی ہی ف۔ اور اسی پر فتوی ہی الکافی۔ والام والجدۃ
احق بالجاریۃ حتی تحیض لان بعد الاستغناء تحتاج الی معرفۃ آداب النساء والمرأۃ علی ذلک اقدر و
بعد البلوغ تحتاج الی التحصین والحفظ والاب فیہ اقوی واہدی وعن محمد رح انہا تدفع الی الاب
اذا بلغت حد الشہوۃ لتحقق الحاجۃ الی الصیانۃ۔ اور مان اور نانی لڑکی کی پرورش مین زیادہ مستحق ہین یہانتک
کہ اُسکو حیض آوے کیونکہ پرورش سے مستغنی ہونے کے بعد اُسکو عورتون کے آداب سیکھنے کی حاجت ہی اور عورت اس کام پر زیادہ
قادر ہوتی ہی اور بالغ ہونے کے بعد اُسکو نکاح سے محصنہ کرنے اور حفاظت کرنے کی ضرورت ہی اور اس کام پر باپ کو زیادہ قوت

اور رہنمائی ہی اور ہشام نے امام محمد سے روایت کی کہ جب لڑکی حد شہوت کو پہونچ جائے تو باپ کو حوالہ کردی جائے کیونکہ اسکی حفاظت کی ضرورت ہی **ف** اور غیاث المفتی مین ہی کہ امام محمد کی روایت پر اعتماد ہی کیونکہ زمانہ مین فساد بہت پھیلا ہوا ہی یعنی عورتون پر اعتماد نہین ہی اور جب وہ گیارہ برس کی ہوجائے تو بالاتفاق حد شہوت کو پہونچ جائیگی اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ جبتک نو برس کی نہو جبتک حد شہوت کو نہین پہونچتی ہی اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہین ع۔ **ومن سوی الام والجدة احق بالجاریة حتی تبلغ حدا تشتہی وفی الجامع الصغیر حتی تستغنی لانہا لا تقدر علی استخدامہا ولہذا لا تواجرہا للخدمة فلا یحصل المقصود بخلاف الام والجدة لقدرتہا علیہ شرعا۔** اور سوائے مان ونانی کے باقی عورتین صغیرہ لڑکی کی پرورش مین اس حد تک مستحق رہتی ہین کہ لڑکی مردون کی خواہش کے قابل ہوجائے اور جامع صغیر مین فرمایا کہ یہانتک کہ وہ دوسرے کی مددگاری سے مستغنی ہوجائے اسکی وجہ یہ ہی کہ سوائے مان ونانی کے کوئی عورت اس لڑکی سے خدمت لینے کی قادر نہین ہی اور اسیوجہ سے وہ اس لڑکی کو خدمت کے لیے اجارہ ونوکری پر نہین دے سکتی تو مقصود حاصل نہوگا یعنے وہ کام خدمت نہین سیکھ سکتی برخلاف مان ونانی کے کہ ان دونون کو شرعًا اس سے خدمت لینے کا اختیار ہی۔ **قال والامة اذا اعتقہا مولاہا وام الولد اذا اعتقت کالحرة فی حق الولد لانہا حرتان اوان ثبوت الحق۔** باندی کو اگر اُسکے مولیٰ نے آزاد کردیا اور ام الولد جب آزاد کردیگئی تو بچہ کی پرورش مین انکا حق بھی مثل آزاد عورت کے ہی اسواسطے کہ حق ثابت ہونے کے وقت یہ دونون بھی آزاد ہین **ف** اسکی صورت یہ ہی کہ مولیٰ نے اپنی باندی کو کسی مرد سے بیاہا اور اُس سے اولاد ہوئی یا مولیٰ کی اُس سے خود اولاد ہوئی پھر مولیٰ نے دونون کو آزاد کردیا تو مولیٰ کو یہ اختیار نہین ہی کہ بچون کو اپنی پرورش مین رکھے بلکہ یہ دونون آزادہ اپنے بچون کی پرورش کے مستحق ہین۔ **ولیس لہما قبل العتق حق فی الولد لعجزہما عن الحضانة بالاشتغال بخدمة المولیٰ۔** اور آزاد ہونے سے پہلے ان دونون کا حق بچہ کی پرورش مین کچھ نہین ہی کیونکہ مولیٰ کی خدمت مین مشغول ہونے کی وجہ سے یہ دونون پرورش سے عاجز ہین۔ **والذمیة احق بولدہا المسلم ما لم یعقل الادیان او یخاف ان یالف الکفر للنظر قبل ذلک واحتمال الضرر بعدہ۔** مسلمان کے فراش کی ذمیہ عورت سے جو مسلمان بچہ پیدا ہوا اسکی پرورش کی مستحق یہی ذمیہ عورت ہی تا وقتیکہ بچہ دینون کو نہ پہچانے یا یہ خوف نہو کہ وہ کفر سے الفت پکڑ جائیگا کیونکہ اس سے پہلے بچہ کے حق مین نظر شفقت ہی اور اسکے بعد ضرر کا احتمال ہی **ف** جب وہ دینون کو سمجھنے لگے تو ذمیہ سے لیکر مسلمان باپ کو دیدیا جائے اور یہی امام مالک کا مشہور قول ہی اور ذمیہ کو منع کردیا جائیگا کہ اسکو شراب یا سور نہ کھلادے اور امام شافعی واحمد کے نزدیک کافرہ عورت کو پرورش کا کچھ حق نہین ع۔ **ولا خیار للغلام والجاریة وقال الشافعی لہما الخیار لان النبی علیہ السلام خیر ولنا انہ لقصور عقلہ یختار من عندہ الدعة لتخلیتہ بینہ وبین اللعب فلا یتحقق النظر وقد صح ان الصحابة رضی اللہ عنہم لم یخیروا واما الحدیث فقلنا قد قال علیہ السلام اللہم اہدہ فوفق لاختیار الانظر بدعائہ علیہ السلام او یحمل علی ما اذا کان بالغا۔** اور لڑکا اور لڑکی کو خود کچھ اختیار نہین ہی اور امام شافعی نے کہا کہ اُنھین دونون کو اختیار ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اگر اختیار دیا جائے تو بچہ اپنی کم عقلی سے والدین مین سے اُسیکو اختیار کریگا جسکے پاس اُسکو آرام ملے یعنی وہ اُسکو کھیل کیواسطے فارغ چھوڑدے تو ایسا کرنے مین شفقت کی نظر نہوگی اور یہ بات صحت کو پہونچ گئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بچون کو مختار نہین کیا ہی اور رہی وہ حدیث جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا تو ہم کہتے ہین کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہم اہدہ یعنی اے اللہ تعالیٰ اسکی ہدایت فرمادے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا سے بچہ کو اپنے پسند مین ٹھیک توفیق مل گئی یا یہ حدیث

ایسی صورت مین محمول ہو کہ جب بچہ بالغ ہو **ف** واضح ہو کہ امام شافعی نے جس حدیث سے استدلال کیا اُسکو ابوداؤد
ونسائی وحاکم نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ
میرا شوہر چاہتا ہو کہ میرے بیٹے کو لیجاوے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے لڑکے یہ تیرا باپ ہو اور یہ تیری ماں ہو تو
انمین سے جسکا چاہے ہاتھ پکڑلے پس اُسنے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑ لیا تو وہ اُسکو لیگئی۔ ورواہ الترمذی وابن حبان وابن
ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے ابن جریر سے روایت کی کہ مین نے عبداللہ ابن عبید سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ایک لڑکے
کے بارے مین اُسکے والدین نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور مین جھگڑا کیا تو آپ نے اس لڑکے کو اختیار دیا کہ چاہے
جسکے ساتھ رہے بالجملہ یہ حدیث اور یہ اثر دونون صحیح ہین ہان یہ احتمال باقی ہو کہ شاید یہ لڑکا بالغ تھا جیسا کہ مصنف نے
محمول کیا ہو اور رہی وہ حدیث کہ جسمین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی ہو وہ دوسری حدیث ہو جسکو ابوداؤد ونسائی
وغیرہ نے روایت کیا کہ عبدالحمید ابن جعفر نے اپنے باپ سے اور باپ نے اپنے نانا یا دادا سے روایت کی کہ جب مین اسلام لایا
تو میری عورت نے اسلام سے انکار کیا اور ہم دونون مین ایک لڑکا صغیر تھا پس ہم دونون اُسکو لیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے حضور مین حاضر ہوئے پس آنحضرت نے اُسکی ماں کو ایک کنارے اور اُسکے باپ کو دوسرے کنارے بٹھلایا اور دونون سے
کہا اس بچہ کو بلاؤ پس وہ بچہ اپنی ماں کی طرف جھکا تب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ الٰہی اسکو نیک راہ دیدے
پس ماں کی طرف سے مڑکے باپ کی طرف چلا آیا اور اُسنے لے لیا ورواہ ابن ماجہ واحمد واسحاق اور ابن قطان نے
کہا کہ یہ حدیث صحیح ہو اور دوسری روایت مین ہو کہ یہ بچہ لڑکی تھی جسکا نام عمیرہ تھا اور اُسکے باپ کا نام رافع ابن سنان
اور ابن القطان نے کہا کہ شاید یہ دو واقعہ ہین ایک مین لڑکا تھا اور دوسرے مین لڑکی اور عبدالحمید ابن جعفر اور اُسکا
باپ دونون ثقہ ہین عینی نے کہا کہ اس مسئلہ مین امام شافعی کا استدلال صحیح احادیث سے ہو اور ہمارے علما نے صرف عقلی
دلائل پر اختصار کیا اور احادیث سے جو جوابات دیے ہین وہ سب ضعیف ہین اور واضح ہو کہ جب لڑکا بالغ ہو تو اُسکو
اختیار ہو کہ والدین مین سے جسکے پاس چاہے رہے اور چاہے تنہا رہے لیکن اگر فاسق ہو تو باپ اُسکو اپنی طرف
ملا دے کیونکہ وہ اچھی طرح حفاظت کر سکتا ہو اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو ہر حال مین باپ اپنے پاس رکھے جبکہ باکرہ ہو اور
اگر ثیبہ ہو تو اُسمین تفصیل ہو۔ کافی مین ہو کہ زوجہ کو اس شرط پر خلع دیا کہ اسکا بچہ اپنے پاس رہے تو خلع واقع ہو جائیگا
مگر یہ شرط باطل ہو۔ ع م۔ **واذا ارادت المطلقة ان تخرج بولدها من المصر فليس لها ذلك لما فيه**
من الاضرار بالاب۔ اگر مطلقہ عورت نے چاہا کہ اپنے بچہ کو اس شہر سے باہر لیجائے تو اُسکو یہ اختیار نہین ہو کیونکہ ایسا
کرنے مین باپ کے حق مین ضرر ہو **ف** یعنی اگر شوہر وزوجہ کے درمیان کوئی بچہ ہو اور شوہر نے اسکو طلاق دیدی
پس مطلقہ نے بعد انقضاء عدت کے چاہا کہ اس بچہ کو اس شہر سے باہر لیجائے یعنی دوسرے شہر مین سکونت کرے
جہان اُسکا نکاح نہین ہوا تھا تو اسمین باپ کو اپنے بچہ کی جدائی سے صدمہ ہوگا لہذا عورت کو یہ اختیار نہین ہو۔
الا ان تخرجه الى وطنها وقد كان الزوج تزوجها فيه۔ مگر یہ جائز ہو کہ عورت اس بچہ کو اپنے وطن لیجاوے
اور حال یہ ہو کہ شوہر نے اس عورت سے اُسی مقام مین نکاح کیا ہو **ف** یعنی عورت کو اپنے وطن مین لیجانا جب ہی جائز
ہو کہ نکاح وہین ہوا ہو۔ **لانه التزم المقام فيه عرفا وشرعا قال عليه السلام من تاهل ببلدة فهو منهم**۔ کیونکہ وہان
نکاح کرنے سے رواج وشرع کے موافق وہین قیام کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا تھا (رواج تو ظاہر ہو اور رہی شرع) تو آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد نے کسی شہر مین بیاہ کیا تو یہ بھی اُنھین مین سے ہو۔ **ف** ابن ابی شیبہ نے حضرت عثمان
رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ اُنھون نے منیٰ مین پوری چار رکعت پڑھی پھر فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہو کہ جس

مرد نے کسی شہر مین نکاح کر لیا تو وہ اُسی شہر والون مین سے ہوجاتا ہو کہ مقیم کی نماز پڑھے اور مین جسوقت مکہ مین داخل ہوا
تو مین نے ایک عورت سے نکاح کر لیا - وروا ہ ابویعلی واحمد - ع - ولہذا یصیر الحربی بہ ذمیا - اور اسی وجہ سے حربی کافر
بوجہ نکاح کرنے کے ذمی ہوجاتا ہو ف - یعنی اگر حربی کافر نے دار الاسلام مین آکر ذمیہ کافرہ سے نکاح کر لیا تو وہ ذمی قرار
دیا جائیگا صاحب نہایہ نے کہا کہ یہ کاتب کی غلطی ہو چنانچہ میرے اُستاد نے خود تحریر فرمایا کہ شیخ مصنف کے نسخہ مین یہ عبارت
نہین ہو اور غایۃ البیان مین ہو کہ شیخ حافظ الدین کبیر سے نقل کیا گیا کہ شیخ مصنف کے نسخہ سے مقابلہ کرنے مین یہ عبارت
نہین پائی گئی پس یہ سہو کاتب ہو اور بعضون نے حربی کی جگہ حربیہ لکھا یعنی اگر حربیہ عورت نے دار الاسلام مین آکر کسی
ذمی سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہوجائیگی کیونکہ شوہر اُسکو دار الحرب جانے سے روکیگا - وان ارادت الخروج الی
مصر غیر وطنہا وقد کان التزوج فیہ اشار فی الکتاب الی انہ لیس لہا ذلک وہذہ روایۃ کتاب الطلاق
وذکر فی جامع الصغیر ان لہا ذلک لان العقد متی وجد فی مکان یوجب احکامہ فیہ کما یوجب البیع التسلیم
فی مکانہ ومن جملۃ ذلک حق امساک الاولاد وجہ الاول ان تزوج فی دار الغربۃ لیس التزاما للمکث فیہ
عرفا وہذا اصح والحاصل انہ لابد من الامرین جمیعا الوطن ووجود النکاح وہذا کلہ اذا کان بین المصرین
تفاوت اما اذا تقاربا بحیث یمکن للوالد ان یطالع ولدہ ویبیت فی بیتہ فلا باس بہ وکذا الجواب فی
القریتین ولو انتقلت من قریۃ المصر الی المصر لا باس بہ لان فیہ نظر الصغیر حیث یتخلق باخلاق اہل
المصر ولیس فیہ ضرر بالاب وفی عکسہ ضرر بالصغیر لتخلقہ باخلاق اہل السواد فلیس لہا ذلک - اور اگر
عورت نے سوائے اپنے وطن کے کسی دوسرے شہر مین بچہ کو لیجانا چاہا حالانکہ وہین نکاح واقع ہوا ہو تو کتاب مین یہ اشارہ
کیا کہ عورت کو یہ اختیار نہین ہو اور یہ مبسوط کی کتاب الطلاق کی روایت ہو اور جامع صغیر مین مذکور ہو کہ عورت کو یہ اختیار
ہو کیونکہ جس مقام مین عقد واقع ہو تو عقد کے احکام وہین واجب ہوتے ہین جیسے بیع جس جگہ واقع ہو وہین مبیع سپرد
کرنا واجب ہوتا ہو اور عقد کا ایک حکم یہ بھی ہو کہ اولاد کو اپنے ساتھ رکھکر پرورش کرے اور کتاب الطلاق کی روایت
کی وجہ یہ ہو کہ نکاح کرنا جب پردیس مین واقع ہوا تو یہ رواج نہین ہو کہ وہین ٹھہرنا اپنے اوپر لازم کیا گیا اور یہی روایت
اصح ہو اور حاصل یہ نکلا کہ عورت کو بچہ باہر لیجانے کے واسطے جب ہی اجازت ہوگی کہ دونون باتین پائی جائین ایک
یہ کہ وہ عورت کا وطن ہو اور دوم یہ کہ وہین نکاح پایا گیا ہو پھر یہ سب اُسوقت ہو جب دونون شہرون کے درمیان
دور فاصلہ ہو اور اگر ایسے قریب ہون کہ باپ جب چاہے جا کر اپنے بچہ کو دیکھکر واپس ہوکر اپنے گھر مین رات بسر کرے
تو کچھ مضائقہ نہین کہ عورت وہان لیجاوے اور یہی حکم دو گانون کے درمیان ہو اور اگر عورت نے شہر کے گانون سے نکل کر
شہر مین لیجانا چاہا تو کچھ مضائقہ نہین کیونکہ اسمین بچہ کے حق مین بہتری ہو کہ وہ شہر والون کے اخلاق سیکھ جائیگا اور
اور باپ کے حق مین بھی کچھ ضرر نہین اور اگر اسکے برعکس اُسنے شہر سے نکل کر گانون مین لیجانا چاہا تو بچہ کے حق مین
ضرر ہو کیونکہ گنوارون کے اخلاق سیکھیگا تو عورت کو ایسا اختیار نہین ہو ف - اگر شوہر و زوجہ مین جدائی ہوئی
اور زوجہ نے بچہ کی پرورش کے لیے اجرت مانگی اور بچہ کی پھوپھی نے کہا کہ مین بغیر اجرت کے اسکی پرورش کرونگی
تو پھوپھی کا حق مقدم ہوجائیگا جبکہ شوہر تنگدست ہو اور یہی صحیح ہو - ع -

باب النفقۃ

یہ باب نفقہ کے بیان مین ہو - نفقہ وہ روزینہ جو زندگی باقی رکھنے کے واسطے برابر جاری رہے اور نفقہ کا واجب ہونا

چند اسباب سے ہوتا ہی ازانجملہ زوجیت ہی و قرابت ہی اور انھین اسباب مین سے ملک ہی چنانچہ ہر ایک کا بیان بترتیب مذکور ہوگا۔ قال النفقة واجبة للزوجة علی زوجہا مسلمة کانت او کافرة اذا سلمت نفسہا الی منزلہ فعلیہ نفقتہا وکسوتہا وسکناہا۔ قدوری نے فرمایا کہ زوجہ کے واسطے اپنے شوہر پر نفقہ واجب ہی خواہ زوجہ مسلمہ ہو یا ذمیہ کتابیہ ہو جبکہ وہ اپنی ذات کو شوہر کے گھر مین سپرد کر دے تو شوہر پر اُسکا نفقہ ولباس وسکونت واجب ہی ف۔ اقطع نے شرح قدوری مین کہا کہ نفقہ واجب ہونے کے لیے بالاتفاق یہ شرط ہی کہ عورت اپنے آپکو شوہر کے گھر مین سپرد کر دے اور یہی بعض متاخرین مشائخ بلخ کا قول ہی لیکن یہ قول مختار نہین ہی اور مبسوط کی ظاہر الروایۃ مین مذکور ہی کہ صحیح عقد ہو جانے کے بعد نفقہ واجب ہو جاتا ہی اگرچہ شوہر اُسکو اپنے گھر نہ لیجاوے کیونکہ نفقہ عورت کا حق ہی اور اپنے گھر لیجانا شوہر کا حق ہی پس اگر وہ نہ لیگیا تو اُسنے اپنا حق چھوڑا اس سے عورت کا حق ساقط نہوگا اور اگر اُسنے زوجہ کو لیجانا چاہا اور اُسنے جانے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر انکار کسی حق کی وجہ سے ہی مثلاً مہر بالفعل ادا کرنا ٹھہرا تھا اُسکے وصول کرنے تک انکار کرتی ہی تو بھی اُسکا نفقہ لازم ہی اور اگر اُسنے ناحق انکار کیا تو اُسکے واسطے نفقہ نہین ہی اور اگر زوجہ نے نفقہ چاہا اور شوہر نے اسکو اپنے گھر لیجانا نہین چاہا تو بھی اُسکا نفقہ واجب ہی اور اسی پر فتوی ہی۔ والاصل فی ذلک قولہ تعالی لینفق ذو سعة من سعتہ وقولہ تعالی وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن بالمعروف وقولہ علیہ السلام فی حدیث حجة الوداع ولہن علیکم رزقہن وکسوتہن بالمعروف۔ اور نفقہ واجب ہونے مین اصل یہ ہی کہ قرآن مجید مین اللہ تعالی نے ایک جگہ یہ حکم دیا کہ وسعت والا بقدر اپنی وسعت کے نفقہ دے اور دوسری جگہ یہ حکم دیا کہ بچہ کے والد پر بچون کی ماؤن کا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجة الوداع کے خطبہ مین فرمایا کہ تمھارے اوپر تمھاری عورتون کے لیے اُنکا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہی ف۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ ولان النفقة جزاء الاحتباس وکل من کان محبوسا بحق مقصود لغیرہ کانت نفقتہ علیہ اصلہ القاضی والعامل فی الصدقات۔ اور اس دلیل سے بھی نفقہ واجب ہی کہ نفقہ روکنے کا عوض ہی تو جو کوئی دوسرے کے حق مقصود کی وجہ محبوس ہو تو نفقہ اُسی پر ہوگا یعنی عورت بھی اپنے خاوند کیواسطے محبوس ہی تو خاوند پر نفقہ واجب ہوا اور اسکی اصل قاضی ہی اور جو شخص زکوۃ کے واسطے عامل ہو ف۔ کیونکہ یہ عامل یا قاضی کچھ اپنی ذات کا کام نہین کرتے بلکہ مسلمانون کے مصالح پورے کرتے ہین تو مسلمانون کے عام حق یعنی بیت المال مین سے بقدر کفایت انکو دینا واجب ہی اور یہی حکم مفتی کا اور وقف کے متولی کا اور میت کے وصی کا اور کافرون سے لڑنے والے مسلمانون کا ہی اسی وجہ سے کہ یہ لوگ دوسرے کا حق مقصود پورا کرتے ہین تو جب انکی طرح زوجہ بھی اپنے خاوند کے واسطے محبوس ہوئی تو شوہر پر اُسکا نفقہ واجب ہی۔ وہذہ الدلائل لا تفصل فیہا فیستوی فیہا المسلمة والکافرة۔ اور ان دلیلون مین کوئی تفصیل نہین ہی پس مسلمان زوجہ وکافرہ زوجہ حق نفقہ مین برابر ٹھہرین ف۔ یعنی دلائل مطلقاً زوجہ کے واسطے نفقہ واجب کرتی ہین مسلمہ وکافرہ کی تفصیل نہین کرتی ہین تو زوجہ خواہ مسلمان ہو یا کافرہ ہو اور خواہ مالدار ہو یا فقیرہ ہو اور خواہ مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ ہو اور خواہ شوہر کے یہان گئی ہو یا نہ گئی ہو سب کے لیے واجب ہوگا رہا یہ کہ شوہر کے وسعت کے موافق یا عورت کی شان کے لائق کس حساب سے نفقہ واجب ہوگا تو اسکو بیان فرمایا۔ ویعتبر فی ذلک حالہما جمیعا اور نفقہ کی مقدار مین شوہر و زوجہ دونون کے حال کا اعتبار ہی ف۔ حتی کہ اگر شوہر فقیر ہو اور زوجہ رئیسہ ہو تو درمیانی درجہ کا نفقہ لازم ہوگا پھر مرد فقیر جو کچھ ادا نکر سکے وہ اُسپر قرضہ رہیگا۔ قال العبد الضعیف وہذا اختیار الخصاف وعلیہ الفتوی وتفسیرہ انہما اذا کانا موسرین تجب نفقة الیسار وان کانا معسرین فنفقة الاعسار وان کانت معسرة والزوج موسرا فنفقتہا دون نفقة الموسرات وفوق نفقة المعسرات۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ جو قدوری نے اختیار کیا یہ شیخ زاہد خصاف کا قول مختار ہی اور اسی پر فتوی ہی اور اس قول کی تفسیر یہ ہی کہ جب دونون خوشحال ہون تو آسودگی کا

نفقہ واجب ہوگا اور اگر دونون تنگدست ہون تو تنگی کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر زوجہ فقیرہ ہو اور شوہر مالدار ہو تو فقیر عورتون سے بڑھکر اور مالدار عورتون سے گھٹکر نفقہ واجب ہوگا - وقال الکرخی رح یعتبر حال الزوج وہو قول الشافعی رح لقولہ تعالے لینفق ذو سعۃ من سعتہ - اور شیخ کرخی نے فرمایا کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار ہی اور یہی امام شافعی کا قول ہی کیونکہ اللہ تعالی نے حکم دیا کہ وسعت والا اپنی وسعت سے نفقہ دے ف اور یہی ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایۃ ہی اور امام محمد رح نے مبسوط مین اور حاکم نے کافی مین اور شیخ اسبیجابی نے شرح الطحاوی مین اسی کی تصریح کر دی کہ صرف شوہر کا حال معتبر ہی اور یہی مذہب کرخی اور بہت سے مشائخ متاخرین مثل صاحب تحفہ و نافع وغیرہم کا ہی - م ف ع - وجہ الاول قولہ علیہ السلام لہند امرأۃ ابی سفیان خذی من مال زوجک ما یکفیک وولدک بالمعروف - اور قول اول یعنی قول خصاف کی وجہ یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ابو سفیان کی بی بی ہندہ کو فرمایا کہ تو اپنے شوہر کے مال سے اسقدر لے لے جو تجھکو اور تیرے بچون کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو ف سوائے ترمذی کے باقی ائمہ صحاح نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ ہند بنت عتبہ جو ابو سفیان کی بی بی تھی اسنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ ابو سفیان مرد بخیل ہی اور مجھے اسقدر نہین دیتا جو مجھے اور میرے بچون کو کافی ہو سوائے اسکے جو مین اسکے مال سے اسکی نادانستگی مین لیلون تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسقدر لے لے جو تجھے اور تیری اولاد کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو - اعتبر حالہا - اس حدیث مین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عورت کے حال کا اعتبار کیا - وہو الفقہ فان النفقۃ تجب بطریق الکفایۃ والفقیرۃ لا تفتقر الے کفایۃ الموسرات فلا معنی للزیادۃ - اور فقہ یہی ہی کیونکہ نفقہ تو بطور کفایت واجب ہوتا ہی اور جو عورت فقیرہ ہو اسکو مالدار عورتون کی کفایت درکار نہین ہی تو زیادتی کے کچھ معنی نہین ہین ف یعنی مرد ہر چند بہت مالدار ہو اسکے مال سے عورت کو بقدر کفایت ملنا چاہیے جبکہ عورت فقیرہ ہو کیونکہ فقیرہ عورت کو مالدارون کی کفایت درکار نہین ہوتی ہی اور ابو سفیان مالدار آدمی تھے پس اگر مرد ہی کا اعتبار ہوتا تو فراغت کی مقدار لینے کا حکم دیا جاتا - مترجم کہتا ہی اسمین دغدغہ یہ ہی کہ قدر کفایت ایسی صورت مین فرمایا کہ ابو سفیان نے خود نہین دیا بلکہ ابو سفیان سے چھپا کر ہندہ نے لیا تو اسطرح خفیہ لینا شاید کہ بقدر کفایت ہی جائز ہو - ہان یہ بات ہی کہ نفقہ کی راہ سے جواز اسوجہ سے کہ عورت نے اپنا حق لے لیا پس اگر حق اس سے زائد ہوتا تو وہ بھی جائز ہوتا فافہم واللہ تعالے اعلم - واما النص فنحن نقول بموجبہ انہ یخاطب بقدر وسعہ والباقی دین فی ذمتہ - رہا حکم نص یعنے آیت قرآنی مین جو مرد کو بقدر وسعت دینے کا حکم ہی تو ہم اسکے حکم کے موافق قائل ہین کہ اسکو اپنی وسعت کے لائق دینے کا حکم ہی اور جسقدر باقی رہا وہ اسکے ذمہ قرضہ رہیگا ف یعنی مثلا مرد فقیر پر زوجہ مالدار کا نفقہ بقدر اوسط لازم آیا اگر مرد فقیر نے تنگی کا نفقہ دیا مثلا پانچ روپیہ دیے اور اوسط آٹھ روپیہ ہی تو تین روپیہ اسپر قرضہ رہے حتی کہ جب کبھی اسکو وسعت ہو تو اسکو ادا کر دے - ومعنی قولہ بالمعروف الوسط وہو الواجب - اور اللہ تعالی نے جو بطور معروف حکم دیا تو معروف کے معنی درمیانی درجہ کا اور یہی واجب ہی - وبہ تبین انہ لا معنی للتقدیر کما ذہب الیہ الشافعی رح انہ علی الموسر مدان وعلی المعسر مد وعلی المتوسط مد ونصف مد - اور اس کلام سے ظاہر ہو گیا کہ کوئی اندازہ مقدر کرنے کے کچھ معنی نہین جیسے شافعی رح نے مقدر کر دیا کہ خوشحال کے ذمہ نصف صاع اور تنگدست کے ذمہ چہارم صاع اور متوسط کے ذمہ ڈیڑھ مد واجب ہی ف تو یہ اندازہ کوئی مقرری نہین ہو سکتا - لان ما وجب کفایۃ لا یتقدر شرعا فی نفسہ - کیونکہ جو چیز بطور کفایت واجب ہوتی ہی وہ شرعا اپنی ذات سے کسی اندازہ سے متعین نہین ہوتی ہی ف کیونکہ لوگون کے حالات مختلف ہوتے ہین بڑھاپے اور جوانی کی غذا مین فرق ہی - وان امتنعت من تسلیم نفسہا حتی یعطیہا مہرہا فلہا النفقۃ - اور اگر عورت نے اپنی ذات کو شوہر کے سپرد کرنے سے اس حد تک انکار کیا کہ اسکو اسکا مہر دیدے

تو عورت کے واسطے نفقہ واجب ہی ف یعنی عورت کا مہر یا کوئی حصہ فی الحال ادا کرنا ٹھہرا تھا پس عورت نے شوہر کو اپنے اوپر
قابو دینے سے انکار کیا اور کہا کہ پہلے مجھے میرا مہر معجل ادا کرے تو اُسکا نفقہ ساقط نہوگا۔ لانہ منع بحق فکان فوت الاحتباس
لمعنی من قبلہ فیجعل کلا فائت۔ کیونکہ یہ روکنا ایک حق کے ساتھ ہی تو عورت کا محبوس نہونا ایک ایسی وجہ سے ہوا جو شوہر
کی طرف سے پیدا ہوئی ہی تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ عورت نے نہیں روکا بلکہ محبوس رہی ف لیکن واضح ہو کہ مہر کے واسطے
جب عورت نے اپنے آپ کو روکا پس اگر وطی واقع ہونے سے پہلے ہو یا زبردستی وطی کے بعد ہو تو بالاتفاق یہی حکم ہی کہ نفقہ
ساقط نہوگا اور اگر اُسکی رضامندی سے وطی واقع ہوچکی پھر اُسنے مہر کے واسطے روکا تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم
ہی اور صاحبین کے نزدیک نفقہ ساقط ہوگا۔ ع۔ وان نشزت فلا نفقۃ لہا حتی تعود الی منزلہ لان فوات الاحتباس
منہا واذا عادت جاء الاحتباس فتجب النفقۃ بخلاف ما اذا امتنعت من التمکین فی بیت الزوج لان
الاحتباس قائم والزوج یقدر علی الوطی کرہا۔ اور اگر عورت نے نافرمانی و سرکشی کی تو اسکے واسطے نفقہ نہیں ہوگا
یہانتک کہ وہ سرکشی چھوڑکر شوہر کے گھر واپس آوے کیونکہ اُسنے اپنا محتبس ہونا اپنی طرف سے دور کیا یعنی نفقہ اُسکے
احتباس پر واجب تھا اور جب اُسنے احتباس خود کھویا تو نفقہ بھی گیا اور جب اُسنے سرکشی چھوڑی تو پھر محتبس ہوگئی
پس پھر نفقہ واجب ہوگا بخلاف اسکے جب عورت اپنے شوہر کے گھر مین موجود ہی مگر وطی کا قابو دینے سے انکار کرتی ہی تو نفقہ
ساقط نہوگا کیونکہ احتباس موجود ہی اور شوہر اُس سے زبردستی وطی کرسکتا ہی ف اور احتباس سے یہی مراد ہی کہ عورت
اپنے شوہر کی اسطرح پابند ہو کہ اُس سے وطی کرنا ممکن ہو۔ وان کانت صغیرۃ لا یستمتع بہا فلا نفقۃ۔ اور اگر زوجہ
صغیرہ ہو جس سے تمتع یعنی جماع نہیں ہوسکتا تو اُسکے واسطے نفقہ نہیں ہی ف اور یہی جمہور علما کا قول ہی۔ لان امتناع
الاستمتاع لمعنی فیہا والاحتباس الموجب ما یکون وسیلۃ الی مقصود مستحق بالنکاح ولم یوجد بخلاف
المریضۃ علی ما نبین وقال الشافعی رح لہا النفقۃ لانہا عوض عن الملک عندہ کما فی المملوکۃ بملک الیمین
ولنا ان المہر عوض عن الملک ولا یجتمع العوضات عن معوض واحد فلہا المہر دون النفقۃ۔ کیونکہ وطی
ممتنع ہونا ایک ایسی وجہ سے ہی جو عورت مین موجود ہی اور جس احتباس سے نفقہ واجب ہوتا ہی وہ احتباس ہی جو نکاح کا
مقصود حاصل ہونے کا وسیلہ ہو اور ایسا احتباس نہیں پایا گیا برخلاف مریضہ عورت کے کہ اُسکا نفقہ ساقط نہیں ہوتا چنانچہ
ہم عنقریب بیان کرینگے اور شافعی نے کہا کہ صغیرہ کے واسطے نفقہ واجب ہی کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ شوہر کے ملک کا عوض
ہی جیسے اُس عورت کا نفقہ جسکی ذات کا مالک ہوتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ ملک کا عوض تو مہر ہی اور ایک ہی شی کے کئی
عوض جمع نہیں ہوتے ہین تو صغیرہ عورت مین ملک نکاح کا عوض صرف مہر ہی نفقہ نہیں ہی ف اور یہ ایسی صغیرہ کا
حکم ہی جسکی جانب کچھ خواہش نہو اور اگر سات آٹھ برس کی لڑکی ہو جسکے ساتھ اگرچہ وطی نہیں ہوسکتی مگر دوسرے طور پر استمتاع
ممکن ہی تو اُسکا نفقہ واجب ہوگا جیسے اُس عورت کا نفقہ واجب ہوتا ہی جسکو رتق یا قرن ہو۔ ع وان کان الزوج
صغیرا لا یقدر علی الوطی وہی کبیرۃ فلہا النفقۃ من مالہ۔ اور اگر شوہر صغیر ہو جو جماع نہیں کرسکتا حالانکہ زوجہ بالغہ ہو تو
شوہر کے مال سے اُسکے لیے نفقہ واجب ہوگا ف اور یہی جمہور علما کا قول ہی۔ لان التسلیم تحقق منہا وانما العجز من
قبلہ فصار کالمجبوب والعنین۔ کیونکہ عورت کی طرف سے اپنے آپ کو سپرد کرنا پایا گیا اور عاجزی فقط شوہر کی طرف سے ہی
تو مانند مجبوب و عنین کے ہوگیا ف پس جیسے مجبوب و عنین کی زوجہ کا نفقہ واجب ہوتا ہی اسیطرح اس صغیر کی زوجہ کا نفقہ بھی
واجب ہوگا اور اگر دونون صغیر ہوں کہ قابل جماع نہیں ہین تو بالاجماع زوجہ کا نفقہ واجب نہوگا۔ الذخیرہ۔ واذا حبست
المرأۃ فی دین فلا نفقۃ لہا لان فوت الاحتباس منہا بالمماطلۃ وان لم یکن منہا بان کانت عاجزۃ فلیس منہ

کیونکہ احتباس زائل کرنا خود عورت کی طرف سے متحقق ہوا کہ اُسنے اداے قرض مین ڈھیل ڈالی اور اگر احتباس مٹانا عورت کی
طرف سے نہو اسطرح کہ وہ عورت اداے قرض سے عاجز ہو تو بھی شوہر کیطرف سے نہین ہی یعنی شوہر سے نفقہ کا مطالبہ نہین
ہو سکتا- وکذا اذا غصبہا رجل کرہا فذہب بہا وعن ابی یوسف رح ان لہا النفقۃ والفتوی علی الاول لان
فوت الاحتباس لیس منہ لیجعل باقیا تقدیرا وکذا اذا حجت مع محرم لان فوت الاحتباس منہا وعن ابی یوسف رح
ان لہا النفقۃ لان اقامۃ الفرض عذر ولکن تجب علیہ نفقۃ الحضر دون السفر لانہا ہی المستحقۃ علیہ ولو سافر
معہا الزوج تجب النفقۃ بالاتفاق لان الاحتباس قائم لقیامہ علیہا وتجب نفقۃ الحضر دون السفر ولا تجب
الکراء لما قلنا- اور اگر عورت کو کوئی مرد زبردستی غصب کرکے لیگیا تو بھی یہی حکم ہی اور یہی ظاہر الروایۃ ہی اور ابو یوسف سے
نوادر مین روایت ہی کہ مغصوبہ عورت کے واسطے نفقہ ہوگا ولیکن فتوے قول اول یعنی ظاہر الروایۃ پر ہی کیونکہ احتباس زائل
کرنا کچھ شوہر کی طرف سے نہین ہی تاکہ حکما باقی ٹھہرایا جائے اور اسیطرح اگر عورت نے اپنے محرم کے ساتھ حج کیا تو بھی اُسکا
نفقہ ساقط ہی کیونکہ احتباس زائل کرنا عورت کی طرف سے ہی اور ابو یوسف سے روایت ہی کہ اس عورت کے واسطے نفقہ واجب
ہوگا کیونکہ فرض ادا کرنا ایک عذر ہی یعنے پھر نفقہ ساقط نہوگا ولیکن شوہر پر حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہوگا یعنی سفر مین
جو زیادہ خرچ پڑتا ہی وہ واجب نہوگا کیونکہ حضر ہی کا نفقہ شوہر پر واجب ہوا ہی اور اگر عورت کے ساتھ شوہر نے بھی سفر کیا
تو بالاتفاق نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس ابھی موجود ہی کیونکہ شوہر اسکے ساتھ قائم ہی لیکن حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا
نہین ہوگا اور کرایہ بھی واجب نہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ف- یعنی نفقہ حضری اُسکے شوہر کے ذمہ واجب ہی- وان
مرضت فی منزل الزوج فلہا النفقۃ- اور اگر اپنے شوہر کے گھر مین عورت مریضہ ہوئی تو اُسکے واسطے نفقہ واجب ہوگا-
ف- ظاہر الروایۃ یہی ہی مطلقًا مریضہ کے واسطے نفقہ واجب ہی خواہ مرض مانع جماع ہو یا نہو جیسے حیض مین ہوتا ہی- والقیاس
ان لا نفقۃ لہا اذا کان مرضا یمنع من الجماع لفوات الاحتباس للاستمتاع وجہ الاستحسان ان الاحتباس قائم
فانہ یستانس بہا ویمسہا وتحفظ البیت والمانع بعارض فاشبہ الحیض وعن ابی یوسف رح انہا اذا سلمت
نفسہا ثم مرضت تجب النفقۃ لتحقق التسلیم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب لان التسلیم لم یصح قالوا ہذا حسن
وفی لفظ الکتاب ما یشیر الیہ- اور قیاس اسکو مقتضی تھا کہ عورت کے واسطے نفقہ واجب نہو جبکہ ایسا مرض ہو جو جماع سے
مانع ہی کیونکہ استمتاع کا احتباس جاتا رہا لیکن استحسانًا ساقط نہوگا اور استحسان کی وجہ یہ ہی کہ عورت ہنوز محتبس ہی کیونکہ شوہر
اُس سے انس پاتا ہی اور اُسکو مساس کرتا اور وہ اُسکے گھر کی حفاظت کرتی ہی اور وطی کی روک بوجہ ایک عارضہ کے ہی تو حیض
کے مشابہ ہوگئی اور ابو یوسف سے روایت ہی کہ عورت نے جب اپنے آپ کو سپرد کردیا پھر بیمار ہوئی تو نفقہ واجب رہیگا اور اگر پہلے
بیمار ہوئی پھر اپنے آپ کو سپرد کیا تو نفقہ واجب نہوگا کیونکہ پہلی صورت مین سپرد کرنا پایا گیا اور دوسری صورت مین سپرد کرنا صحیح نہوا اور
ہمارے مشائخ نے کہا کہ یہ قول اچھا ہی اور متن کی عبارت مین بھی ایسا لفظ موجود ہی جو اس جانب اشارہ کرتا ہی ف- کیونکہ کتاب مین
یہ کہا کہ وہ شوہر کے گھر مین بیمار پڑی تو اس سے سمجھا گیا کہ اُسنے اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کردیا تب بیمار ہوئی- قال وتفرض
علی الزوج النفقۃ اذا کان موسرا ونفقۃ خادمہا- اور جب شوہر تونگر ہو تو اُسپر زوجہ کا اور زوجہ کے خادمہ کا نفقہ فرض
کیا جائیگا ف- اور خادم عربی عبارت مین خدمت کرنے والے آدمی کو کہتے ہین خواہ لونڈی ہو یا غلام ہو پس اگر عورت
کے پاس ان دونون مین سے کوئی ہو تو ایک کا نفقہ واجب ہوگا اور اسپر چارون فقہا کا اتفاق ہی بشرطیکہ شوہر تونگر ہو ورنہ
نہین ہی- والمراد بہذا بیان نفقۃ الخادم ولہذا ذکر فی النسخ وتفرض علی الزوج اذا کان موسر النفقۃ
خادمہا ووجہہ ان کفایتہا واجبۃ علیہ وہذا من تمامہا اذ لا بد لہا منہ- اور یہان پھر اس مسئلہ کو بیان کرنے سے

مراد یہ ہو کہ خادم کا نفقہ واجب ہونا ظاہر ہوا اور اسی واسطے بعض نسخون مین یون مذکور ہو وتفرض علی الزوج اذا کان موسرا نفقة
خادمہا یعنی جب شوہر تونگر ہو تو اُسپر زوجہ کے خادم کا نفقہ فرض کیا جائیگا اور اسکی وجہ یہ ہو کہ شوہر پر زوجہ کی کفایت واجب ہو
اور کفایت کے پورے کرنے مین سے یہ بھی کہ اُسکے خادم کو نفقہ دے کیونکہ عورت کے واسطے ایک خادمہ ضرور ہو ف کہ
خادمہ اُسکی مملوک ہو یا نوکر ہو تو بعض مشائخ نے صرف مملوک کا نفقہ واجب رکھا اور بعضون نے عام رکھا ع۔ ولا تفرض لاکثر
من نفقة خادم واحد وہذا عند ابی حنیفة ومحمد رح۔ اور ایک خادم سے زیادہ کا نفقہ نہین فرض کیا جائیگا اور یہ امام
ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہو ف اور یہی جمہور علما اور ائمہ ثلثہ کا قول ہو اور حاکم شہید وکرخی وقدوری نے کچھ اختلاف نہین ذکر کیا
بلکہ بیہقی واسبیجابی وصاحب مختلف نے اختلاف ذکر کیا جیسے شیخ مصنف نے بیان کیا ہو ع۔ وقال ابو یوسف رح تفرض
لخادمین لانہا تحتاج الی احدہما لمصالح الداخل والی الآخر لمصالح الخارج۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اُسکے
دو خادمون کا نفقہ فرض کیا جائیگا کیونکہ اُسکو ضرورت ہو کہ ایک خادم گھر کے اندر کام کرے اور دوسرا باہر کے کام بجالاوے
ف اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ ہو کہ اگر عورت بہت تونگر ہو جسکے ساتھ جہیز مین بہت سی خدمت والیان آئی ہون
تو سب خادمون کا نفقہ واجب ہوگا اور یہی ہشام نے امام محمد سے روایت کی اور اسی کو شیخ طحاوی نے اختیار کیا ولیکن تحفہ مین
ہو کہ امام ابو یوسف سے جو روایت ذکر کرتے ہین وہ مشہور نہین ہو بلکہ ابو یوسف سے مشہور روایت مثل قول امام ابوحنیفہ
ومحمد ہو ع۔ ولہما ان الواحد یقوم بالامرین فلا ضرورة الی اثنین ولانہ لو تولی کفایتہا بنفسہ کان کافیا
فکذا اذا اقام الواحد مقام نفسہ وقالوا ان الزوج الموسر یلزمہ من نفقة الخادم ما یلزم المعسر من نفقة
امرأتہ وہو ادنی الکفایة وقولہ فی الکتاب اذا کان موسرا اشارة انہ لا تجب نفقة الخادم عند اعسارہ
وہو روایة الحسن عن ابی حنیفة رح وہو الاصح خلافا لما قالہ محمد رح لان الواجب علی المعسر ادنی الکفایة
وہی قد تکتفی بخدمة نفسہا۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہو کہ ایک خادم دونون کامون کو پورا کر سکتا ہو تو دو آدمیون
کی کوئی ضرورت نہین اور یہ دلیل ہو کہ اگر شوہر خود اپنی زوجہ کے کامون کی پرداخت کرلے تو کافی ہوجائے تو یونہین جب اوسنے
اپنی جگہ ایک شخص کو مقرر کر دیا تو بھی کافی ہو۔ پھر مشائخ نے فرمایا کہ مالدار شوہر کو زوجہ کے خادم کے نفقہ مین اُسیقدر دینا لازم
ہوگا جسقدر مفلس شوہر کو اپنی زوجہ کے نفقہ مین لازم ہوتا ہو یعنی ادنے درجہ کفایت دینا پڑیگا اور قدوری نے کتاب مین فرمایا
کہ نفقہ خادم اُسوقت لازم ہوگا کہ جب شوہر مالدار ہو تو یہ اشارہ ہو کہ اگر شوہر تنگدست ہو تو اُسپر خادم کا نفقہ واجب نہین ہو
اور یہی حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا اور یہی اصح ہو برخلاف قول امام محمد کے جو کہتے ہین کہ تنگدست پر بھی نفقہ خادم
لازم ہوگا کہ یہ صحیح نہین ہو کیونکہ تنگدست پر تو یہی واجب ہو کہ ادنے درجہ کفایت دیوے اور زوجہ کبھی بذات خود اپنے کامون
کی کفایت کر لیتی ہو ف واضح ہو کہ مالدار شوہر سے یہ مراد ہو کہ اُسکو اتنا مقدور ہو جس سے اُسپر صدقہ حرام ہو اور اتنا
مقدور ضرور نہین کہ جس سے اُسپر زکوٰۃ واجب ہو اور واضح ہو کہ زوجہ وخادم کے نفقہ مین اگرچہ فرق ہو لیکن روٹی مین
فرق نہوگا بلکہ جس چیز سے روٹی کھائی جاتی ہو اُسمین فرق ہوگا اور اُسمین اعلی درجہ گوشت کا ہو اور اوسط درجہ روغن
زیتون کا اور ادنی درجہ نمک ہو ع ن۔ ومن اعسر بنفقة امرأتہ لم یفرق بینہما ویقال لہا استدینی علیہ
اور جو شخص اپنی زوجہ کو نفقہ دینے سے تنگدست ہوگیا یعنے عاجز ہوگیا تو اُن دونون مین جدائی نہ کیجائیگی بلکہ قاضی
اس عورت سے کہیگا کہ اپنے شوہر کے ذمہ پر قرضہ لے لے ف یعنی اناج کو اُدھار خریدے اس شرط پر کہ شوہر کے
مال سے دام ادا ہونگے ع۔ وقال الشافعی رح یفرق لانہ عجز عن الامساک بالمعروف فینوب القاضی منابہ
فی التفریق کما فی الجب والعنة بل اولی لان الحاجة الی النفقة اقوی ولنا ان حقہ یبطل وحقہا یتاخر

والاول اقوى في الضرر وهذا لان النفقة تصير دينا بفرض القاضي فتستوفى في الزمان الثاني وفوت المال وهو تابع في النكاح لا يلحق بما هو المقصود وهو التناسل وفائدة الامر بالاستدانة مع الفرض ان يمكنها احالة الغريم على الزوج فاما اذا كانت الاستدانة بغير امر القاضي كانت المطالبة عليها دون الزوج

اور امام شافعی نے فرمایا کہ دونوں میں تفریق کردیجائے کیونکہ شوہر اُسکو رواج کے موافق اپنے پاس رکھنے سے عاجز ہوگیا تو خوبصورتی کے ساتھ چھوڑنا لازم آیا تو قاضی جدا کرنے میں اُسکا قائم مقام ہو جائیگا جیسے مجبوب وعنین کی صورت میں ہے بلکہ نفقہ سے عاجز کی صورت میں بدرجہ اولے ہوگا کیونکہ نفقہ کی حاجت بہت قوی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر تفریق کیجائے تو مرد کا حق مٹا جاتا ہے اور عورت کا حق ایسا ہے کہ اُسمیں تاخیر ہو سکتی ہے یعنے شوہر کے ذمہ قرضہ رہے اور مرد کا حق مٹانا ضرر میں بڑھا ہوا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی نے نفقہ مقرر کردیا تو وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہو جاتا ہے پس عورت اُس سے آیندہ زمانہ میں وصول کریگی اور نکاح میں مال تابع ہوتا ہے تو اسکو اصلی مقصود کے ساتھ نہیں ملایا جائیگا اور اصلی مقصود نکاح کا نسل جاری ہونا ہے اور نفقہ فرض کرنے کے ساتھ قرضہ لینے کا حکم دینا اس فائدہ سے ہے کہ عورت اپنے قرضخواہ کو اپنے شوہر پر حوالہ کر سکتی ہے اور اگر اُسنے بغیر حکم قاضی کے قرضہ لیا تو قرضخواہ کا مطالبہ اسی عورت پر ہوگا شوہر پر نہیں ہوگا **ف** خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی نے نفقہ سے عاجز کو عنین پر قیاس کیا ہے اور اسکا جواب یہ دیا کہ قیاس ٹھیک نہیں ہے اسواسطے کہ نکاح کا اصلی مقصود بچے پیدا ہو کر نسل جاری ہونا ہے اور عنین جب اس سے عاجز ہے تو نکاح سے کوئی فائدہ نہیں پس تفریق کردی گئی اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہے وہ صرف مال سے عاجز ہے اور یہ اصلی مقصود نکاح نہیں ہے بلکہ تابع ہے تو وہ مثل عنین کے نہیں ہوا پس تفریق نہ کیجائیگی بلکہ قاضی عورت کا نفقہ مقرر کرکے اُسکو اجازت دیگا کہ شوہر پر قرضہ لے لے اور اس حکم کا فائدہ یہ ہے کہ عورت کو یہ اختیار ہوگا کہ قرضخواہ کو شوہر پر اُترا دے اور اگر بغیر حکم قاضی ہو تو اُترائی کرنا نہیں جائز ہے۔ **واذا قضى القاضي لها بنفقة الاعسار ثم ايسر فخاصمته تمم لها نفقة الموسر لان النفقة تختلف بحسب اليسار والاعسار وما قضى به تقدير لنفقة لم تجب فاذا تبدل حاله لها المطالبة بتمام حقها۔** اور اگر قاضی نے عورت کے واسطے تنگی کا نفقہ فرض کردیا پھر اُسکا شوہر مالدار ہوگیا پس عورت نے اُس سے مخاصمت کی تو قاضی اُسکے لیے فراخی کا نفقہ پورا کردیگا کیونکہ فراخی اور تنگی کے موافق نفقہ بھی مختلف ہوتا ہے اور قاضی نے جو حکم دیا وہ ایسے نفقہ کے واسطے اندازہ نہیں ہے جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا پس جب شوہر کا حال بدل گیا تو زوجہ کو اپنا پورا حق مطالبہ کرنے کا اختیار ہے **ف** یعنی نفقہ تو آیندہ ایام کے واسطے ابھی سے واجب نہیں ہوتا بلکہ جو دن آتا جاوے اُسدن کا واجب ہوتا جائیگا پس قاضی نے اسوقت جو اندازہ مقرر کردیا وہ اسی دن کے واجب نفقہ کا اندازہ ہے لیکن جبتک وہ تنگدست رہے ہر روز یہی اندازہ رہیگا لہذا جو اول روز حکم دیا ہے برابر باقی رہے یہانتک کہ شوہر کو تنگدستی سے فراخی حاصل ہو وہ حالت بدلیگی پس پہلا اندازہ کافی نہوگا لہذا اندازہ بدل دیا جائیگا جبکہ عورت مطالبہ کرے۔ **واذا مضت مدة لم ينفق الزوج عليها وطالبته بذلك فلا شئ لها الا ان يكون القاضي فرض لها النفقة او صالحت الزوج على مقدار نفقتها فيقضى لها بنفقة ما مضى۔** اور اگر ایک مدت گذر گئی کہ شوہر نے زوجہ کو نفقہ نہیں دیا پھر زوجہ نے اُس سے نفقہ گذشتہ کا مطالبہ کیا تو عورت کو کچھ نہیں ملیگا مگر دو صورتوں میں ایک یہ کہ قاضی نے اُسکے واسطے کوئی مقدار نفقہ مفروض کی ہو یا یہ ہو کہ اُسنے اپنے شوہر سے کسی مقدار نفقہ پر صلح کرلی ہو تو اسی حساب سے قاضی اُسکے لیے نفقہ گذشتہ کا حکم دیدیگا۔ **لان النفقة صلة وليست بعوض عندنا على ما مر من قبل فلا يستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء كالهبة لا توجب الملك الا بمؤكد وهو القبض والصلح بمنزلة القضاء لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القاضي بخلاف المهر لانه عوض۔** کیونکہ نفقہ تو گذارے کا صلہ ہے اور ہمارے نزدیک عوض ملک نہیں ہے چنانچہ سابق بیان ہو چکا تو اُسکا واجب ہونا مستحکم نہیں ہوتا مگر جبکہ قاضی کا حکم ہو جائے

جیسے ہبہ کی صورت مین ملک واجب نہین ہوجاتی مگر جبکہ سپرد کرنے والی چیز یعنے قبضہ پایا جاوے اور صلح کرنا بمنزلہ حکم قاضی کے کیونکہ شوہر کی ولایت اپنی ذات پر قاضی کی ولایت سے بڑھکر ہی برخلاف مہر کے کہ وہ عوض ہوتا ہی ف تو وہ بغیر حکم قاضی کے لازم ہوجائیگا۔ وان مات الزوج بعد ما قضی علیہ بالنفقۃ ومضی شہور سقطت النفقۃ۔ اور اگر شوہر پر نفقہ کا حکم دیدیا گیا پھر وہ مرگیا اور کچھ مہینے گذر گئے تو انکا نفقہ ساقط ہوگیا ف اسمین ائمہ ثلثہ کا خلاف ہی۔ اور اگر قاضی نے بعد نفقہ فرض کرنے کے عورت کو حکم دیا کہ اپنے شوہر پر قرضہ لے اور اُسنے اُدھار لیا پھر دونون مین سے کوئی مرا تو صحیح یہ کہ نفقہ ساقط نہوگا اور یون ہی اگر شوہر نے اُسکو طلاق دیدی ہو تو بھی صحیح روایت یہ کہ ساقط نہوگا اور اگر قاضی نے قرضہ لینے کا حکم نہین دیا تو ساقط ہوجائیگا جیسا متن مین ہی۔ وکذا اذا ماتت الزوجۃ لان النفقۃ صلۃ والصلات تسقط بالموت کالہبۃ یبطل بالموت قبل القبض وقال الشافعی رح تصیر دینا قبل القضاء ولا تسقط بالموت لانہ عوض عندہ فصار کسائر الدیون وجوابہ قد بیناہ۔ اور یون ہی اگر زوجہ مرگئی تو بھی ساقط ہوجائیگا کیونکہ نفقہ تو ایک عطیہ ہی اور ایسی عطایا بوجہ موت کے ساقط ہوجاتی ہین جیسے کوئی چیز ہبہ کی اور موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے پہلے ہبہ کرنے والا مرگیا تو ہبہ باطل ہوجاتا ہی اور شافعی نے کہا کہ حکم قاضی سے پہلے بھی شوہر کے ذمہ قرضہ ہوجائیگا اور اُسکے مرنے سے ساقط نہوگا کیونکہ اُنکے نزدیک نفقہ ایک عوض ہی تو دیگر قرضون کے مانند ہوگیا اور اسکا جواب ہم بیان کرچکے ہین۔ وان اسلفہا نفقۃ السنۃ ای عجلہا ثم مات لم یسترجع منہا بشیئ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد یحتسب لہا نفقۃ مامضی وما بقی للزوج وہو قول الشافعی۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو ایکسال کا نفقہ دیدیا یعنی پیشگی دیدیا پھر شوہر مرگیا تو عورت سے کچھ واپس نہین لیا جائیگا اور یہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کا قول ہی اور امام محمد نے کہا کہ جتنا دن گذرا اُسکا نفقہ حساب کرکے عورت کو دیا جائے اور باقی شوہر کا ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہی ف اور یہی امام احمد کا قول ہی اور اگر یہ نفقہ عورت کے پاس تلف ہوگیا ہو تو بالاتفاق واپس نہ لیا جائیگا۔ وعلی ہذا الخلاف الکسوۃ لانہا استعجلت عوضا عما تستحقہ علیہ بالاحتباس وقد بطل الاستحقاق بالموت فیبطل العوض بقدرہ کرزق القاضی وعطاء المقاتلۃ ولہما انہ صلۃ وقد اتصل بہ القبض ولا رجوع فی الصلات بعد الموت لانتہاء حکمہا کما فی الہبۃ ولہذا لو ہلکت من غیر استہلاک لا یسترد شیئ منہا بالاجماع وعن محمد رح انہا اذا قبضت نفقۃ الشہر او ما دونہ لا یسترجع منہا بشیئ لانہ یسیر فصار فی حکم الحال اور یہی اختلاف لباس مین ہی کیونکہ شوہر کے روکنے سے جس چیز کا استحقاق اُسکو شوہر پر حاصل ہوا تھا وہ اُسنے پیشگی بطور عوض لے لیا اور شوہر کے مرنے سے وہ استحقاق باطل ہوگیا تو اسی کے حساب سے عوض بھی باطل ہوگیا جیسے قاضی کا روزینہ اور مجاہد کا عطیہ اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کی دلیل یہ ہی کہ نفقہ ایک عطیہ ہی حالانکہ وہ عورت کے قبضہ مین آچکا اور عطیات بعد موت کے واپس نہین دیے جاتے کیونکہ اُنکا حکم پورا ہوجاتا ہی جیسے ہبہ مین حکم ہی اور اسیوجہ سے اگر یہ نفقہ بغیر عورت کے تلف کرنے کے ضائع ہوگیا تو بالاجماع اُس سے کچھ واپس نہ لیا جائیگا اور امام محمد سے دوسری روایت یہ ہی کہ اگر عورت نے ایک مہینہ یا کم کا نفقہ وصول کیا ہو تو شوہر کے مرنے پر اُس سے کچھ واپس نہیں لیا جائیگا کیونکہ یہ ایک تھوڑی سی چیز ہی تو گویا فی الحال کا نفقہ ہوگا۔ واذا تزوج العبد حرۃ فنفقتہا دین علیہ یباع فیہا ومعناہ اذا تزوج باذن المولے لانہ دین وجب فی ذمتہ لوجود سببہ وقد ظہر وجوبہ فی حق المولے فیتعلق برقبتہ کدین التجارۃ فی العبد التاجر ولہ ان یفدی لان حقہا فی النفقۃ لا فی عین الرقبۃ ولو مات العبد سقطت وکذا اذا قتل فی الصحیح لانہ صلۃ۔ اور اگر غلام نے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا تو اُسکا نفقہ غلام پر قرض ہوگا کہ وہ نفقہ مین فروخت کیا جائیگا اور اُسکے معنی یہ ہین کہ غلام نے مولی کی اجازت سے نکاح کیا اور اسکی وجہ یہ ہی کہ نفقہ ایک قرضہ ہی جو غلام کے ذمہ واجب ہوا کیونکہ اُسکے واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور اسکا واجب ہونا

اُسکے مولی کے حق مین بھی ظاہر ہوگا کیونکہ اُسنے راضی ہوکر اجازت دی تھی تو یہ قرضہ غلام کی گردن سے متعلق ہوگا جیسے تاجر غلام
کی گردن سے تجارت کا قرضہ متعلق ہوتا ہو ولیکن مولی کو یہ اختیار ہو کہ غلام کا فدیہ دیدے کیونکہ عورت کا حق صرف نفقہ مین ہو
نہ کہ غلام کی گردن مین - اور اگر وہ غلام مرگیا تو نفقہ ساقط ہوگیا اور اسیطرح اگر قتل کیا گیا تو بھی صحیح قول پر ساقط ہوگیا کیونکہ
نفقہ تو زندگی کا عطیہ ہو - **ف** - غلام تاجر وہ غلام ہو جسکو مولی نے تجارت کی اجازت دی پھر اُسنے اُدھار قرض معاملہ
کرکے اپنی گردن پر قرضہ کرلیا تو وہ قرضہ مین فروخت کیا جائیگا لیکن مولی کو اختیار ہو کہ اُسکا فدیہ دیدے یعنی قرضہ ادا کردے
اسیطرح یہ غلام جسنے مولی کی اجازت سے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا اور ولوالجی نے فرمایا کہ مہر کے واسطے بھی فروخت
کیا جائیگا لیکن جب ایکبار فروخت کیا گیا اور پورا مہر ادا نہوا تو باقی کے لیے مشتری کے پاس سے فروخت نہوگا بلکہ جب کبھی
آزاد کیا جائے تب عورت مطالبہ کرسکتی ہو برخلاف نفقہ کے کہ اگر بہت نفقہ چڑھ گیا اور فروخت کرکے ادا کیا گیا پھر مشتری
کے پاس ایک مدت کا نفقہ چڑھ گیا تو دوبارہ فروخت کیا جائیگا کیونکہ نفقہ جدید قرضہ پیدا ہوتا جاتا ہو حتی کہ بار بار اُسکے لیے
فروخت ہوگا - م ع - **وان تزوج الحرامة فبوأها مولاها معه منزلا فعليه النفقة لانه تحقق الاحتباس وان لم يبوأها
فلا نفقة لها لعدم الاحتباس والتبوية ان يخلى بينها وبينه في منزله ولا يستخدمها ولو استخدمها بعد التبوية
سقطت النفقة لانه فات الاحتباس والتبوية غير لازمة على ما مر في النكاح ولو خدمته الجارية احيانا من
غير ان يستخدمها لا يسقط النفقة لانه لم يستخدمها ليكون استردادا والمدبرة وام الولد في هذا كالامة** - اور اگر
مرد آزاد نے کسی شخص کی باندی سے نکاح کیا اور مولی نے اپنی باندی کو اُسکے ساتھ رات کو الگ رہنے دیا تو اُسپر نفقہ واجب
ہوگا کیونکہ احتباس پایا گیا اگر رات مین الگ نہین بسایا تو باندی کے واسطے نفقہ نہوگا کیونکہ احتباس نہین ہو اور
رات کو الگ بسانے سے یہ مراد ہو کہ باندی کو شوہر کے ساتھ اُسکے گھر مین رہنے دے اور باندی سے اپنی خدمت نہ لے
اور اگر پہلے بسایا پھر باندی کو اپنی خدمت مین لے لیا تو نفقہ ساقط ہوجائیگا کیونکہ احتباس جاتا رہا اور بسانا مولی پر لازم
نہین ہو جیسا کہ کتاب النکاح مین گذرا اور اگر باندی نے خود کبھی کبھی مولی کی خدمت کی بغیر اسکے کہ مولی اُس سے اپنی خدمت
کو کہے تو نفقہ نہین ساقط ہوگا کیونکہ مولی نے اُسکو واپس لینے کے طور پر خدمت نہین لی اور اگر باندی مدبرہ یا ام ولد ہو
تو اُسکا حکم مثل محض باندی کے ہو -

**فصل - وعلى الزوج ان يسكنها في دار مفردة ليس فيها احد من اهله الا ان تختار ذلك لان السكنى من
كفايتها فيجب لها كالنفقة وقد اوجبه الله تعالى مقرونا بالنفقة واذا وجب حقا لها ليس له ان يشرك غيرها
فيه لانه تتضرر به فانها لا تأمن على متاعها ويمنعها عن المعاشرة مع زوجها ومن الاستمتاع الا ان تختار لانها
رضيت بانتقاص حقها** - اور شوہر پر واجب ہو کہ عورت کو علحدہ گھر مین جسمین شوہر والون مین سے کوئی نہو بسا دے الا
آنکہ عورت خود شوہر والون کے ساتھ رہنا پسند کرے کیونکہ عورت کے کفایات مین سے سکونت بھی ہو تو نفقہ کیطرح وہ بھی
شوہر پر واجب ہو اور اللہ تعالی نے نفقہ کے ساتھ ملا کر اسکو بھی واجب کیا ہو اور جب سکونت عورت کے واسطے حق ثابت
ہوئی تو مرد کو روا نہین ہو کہ اُسکے حق مین غیر کو شریک کرے کیونکہ عورت کو اس سے ضرر ہوتا ہو کیونکہ ایک تو وہ اپنے اسباب
سے بیخوف نہوگی اور دوسرے غیر کی شرم سے شوہر کے ساتھ ہل مل کر نہین رہ سکتی اور تیسرے جماع و اُسکے متعلقات سے رُوک
ہوگی لیکن اگر عورت خود ہی اس بات پر راضی ہو کہ سسرال والون کے ساتھ رہے تو جائز ہو کیونکہ وہ اپنے حق کی کمی پر خود
راضی ہوئی - **وان كانت له ولد من غيرها فليس له ان يسكنه معها لما بينا ولو اسكنها في بيت من الدار مفرد
وله غلق كفاها لان المقصود قد حصل** - اور شوہر کا کوئی لڑکا پہلی زوجہ سے ہو تو اُسکو اختیار نہین کہ لڑکے کو اُسکے ساتھ

بساوے بدلیل مذکورۂ بالا یعنی عورت کا ضرر وغیرہ اور اگر شوہر نے زوجہ کو گھر کے ایک تنہا بیت مین جسکا بند کرنے کا دروازہ جدا ہو بسایا تو اس عورت کے واسطے کافی ہی کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا۔ وله ان يمنع والديها وولدها من غيره واهلها من الدخول عليها لان المنزل ملكه فله حق المنع من دخول ملكه۔ اور شوہر کو اختیار ہی کہ زوجہ کے والدین کو یا اُسکے لڑکے کو جو پہلے خاوند سے ہی اور دوسرے لوگون کو جو عورت کے رشتہ دار ہین عورت کے پاس آنے سے روکے کیونکہ یہ گھر تو شوہر کی ذاتی ملک ہی تو اُسکو اپنی ملک مین آنے سے منع کرنے کا اختیار حاصل ہی۔ ولا يمنعهم من النظر اليها وكلامها في اي وقت اختاروا لما فيه من قطيعة الرحم وليس له في ذلك ضرر وقيل لا يمنع من الدخول والكلام وانما يمنعهم من القرار لان الفتنة في اللباث وتطويل الكلام وقيل لا يمنعها من الخروج الى الوالدين ولا يمنعهما من الدخول عليها في كل جمعة وفي غيرهما من المحارم التقدير بسنة وهو الصحيح۔ اور شوہر کو یہ اختیار نہین ہی کہ زوجہ کے والدین وغیرہ کو جب کبھی وہ چاہین اس عورت کی طرف دیکھنے اور اسکے ساتھ باتین کرنے سے منع کرے کیونکہ اسمین ناتا توڑنا لازم آتا ہی اور یہ حرام ہی اور مرد کے حق مین کچھ ضرر نہین ہی اور بعض مشائخ نے کہا کہ باتین کرنے کی طرح اُنکو آنے سے بھی منع نہین کرسکتا بلکہ یہان ٹھہرنے سے منع کرسکتا ہی کیونکہ فساد اگر پیدا ہو تو یہان دیر تک ٹھہرنے اور بہت باتین کرنے سے ہوگا اور اکثر علما نے کہا کہ عورت کو اپنے والدین کے یہان جانے اور اُسکے والدین کو یہان آنے سے ہر جمعہ مین ایک بار منع نہین کرسکتا ہی اور اسی پر فتوی ہی اور سوائے والدین کے دیگر محارم یعنی ایسے ناتے دار جنپر یہ عورت دائمی حرام ہی اُنکی زیارت کا اندازہ ایک سال ہی یعنی سال مین ایک دفعہ خواہ یہ جاوے یا وے آوین اور یہی صحیح ہی۔ واذا غاب الرجل وله مال في يد رجل يعترف به وبالزوجية فرض القاضي في ذلك المال نفقة زوجة الغائب وولده الصغار ووالديه وكذا اذا علم القاضي ذلك ولم يعترف به لانه لما اقر بالزوجية والوديعة فقد اقر ان حق الاخذ لها لان لها ان تاخذ من مال الزوج حقها من غير رضاه واقرار صاحب اليد مقبول في حق نفسه لا سيما ههنا فانه لو انكر احد الامرين لا تقبل بينة المرأة فيه لان المودع ليس بخصم في اثبات الزوجية عليه ولا المرأة خصم في اثبات حقوق الغائب فاذا ثبت في حقه تعدى الى الغائب وكذا اذا كان المال في يده مضاربة وكذا الجواب في الدين وهذا كله اذا كان المال من جنس حقها دراهم او دنانير او طعاما او كسوة من جنس حقها اما اذا كان من خلاف جنسه لا تفرض النفقة فيه لانه يحتاج الى البيع ولا يباع مال الغائب بالاتفاق اما عند ابي حنيفة رح فلانه لا يباع على الحاضر وكذا على الغائب واما عندهما فلانه ان كان يقضي على الحاضر لانه يعرف امتناعه لا يقضى على الغائب لانه لا يعرف امتناعه۔ اور اگر شوہر غائب ہوگیا یعنی سفر کو گیا اور اُسکا کچھ مال کسی شخص مثلاً زید کے قبضہ مین ہی جو اس ودیعت کا اقرار کرتا ہی اور یہ بھی اقرار کرتا ہی کہ یہ عورت اُس شخص غائب کی زوجہ ہی تو قاضی اس مال مین سے اس غائب کی زوجہ اور اُسکے نابالغ اولاد اور اُسکے والدین کا نفقہ مفروض کردیگا اور اسیطرح اگر قاضی کو خود یہ بات معلوم ہو کہ یہ عورت اُسکی زوجہ ہی اور اُسی کا مال زید کے پاس ہی حالانکہ زید نے اسکا اقرار نہین کیا تو بھی قاضی اس مال سے غائب زوجہ اور صغیر بچون اور والدین کا نفقہ مفروض کریگا کیونکہ جب اس شخص زید نے زوجیت اور ودیعت دونون کا اقرار کیا تو اُسنے یہ بھی اقرار کیا کہ زوجہ کو اس مال سے لینے کا حق ہی کیونکہ زوجہ کو اختیار رہتا ہی کہ شوہر کے مال سے بغیر رضامندی شوہر کے بقدر کفایت لے لے (بدلیل ابوسفیان کے زوجہ جسکا نام ہند بنت عتبہ ہی) اور قابض مال کا اقرار اپنے حق مین مقبول ہی خصوصاً اس مقام پر کیونکہ اگر وہ زوجیت یا ودیعت مین سے کسی امر کا انکار کرتا تو اسپر عورت کے گواہ قبول نہوتے

کیونکہ زوجیت ثابت کرنے کے واسطے ودیعت رکھنے والا مدعا علیہ نہین ہوسکتا اور نہ مرد غائب کے حقوق ثابت کرنے مین اُسکی زوجہ مدعی ہوسکتی ہے تو ودیعت رکھنے والے کا اقرار ضرور قبول ہے تو جب اُسکے حق مین یہ امر ثبوت ہوگیا تو غائب کے حق مین بھی متعدی ہوگا اور اسیطرح اگر اس شخص کے پاس یہ مال بطور مضاربت ہو تو بھی یہی حکم ہے یعنے اگر قابض اس مال مضاربت کا اور زوجیت کا اقرار کرے یا قاضی کو علم ہو تو قاضی اُسمین سے ان لوگون کا نفقہ مقرر کردیگا اور اسیطرح اگر اس شخص پر غائب کا قرضہ ہو تو بھی ایسی صورت مین یہی حکم ہے اور یہ سب حکم اُس صورت مین ہے کہ یہ مال حق عورت کی جنس سے ہو یعنی اُسکے نفقہ کی قسم سے ہو جیسے روپیہ یا اشرفی یا اناج ہو یا حق عورت کی جنس کا کپڑا ہو یعنے جیسا لباس اس عورت کے لیے واجب ہوتا ہے اگر اسی جنس کا کپڑا زید کے پاس ودیعت ہو تو قاضی اُسمین سے کپڑا دلوادیگا اور اگر یہ مال خلاف جنس ہو تو قاضی اسمین نفقہ مفروض نکریگا کیونکہ نفقہ دینے کے واسطے اُسکے بیچنے کی ضرورت ہے یعنی مثلاً گھر یا غلام یا اسباب ودیعت رکھ گیا ہو تو اُسمین سے نفقہ نہین دلاسکتا کیونکہ اُسکے بیچنے کی ضرورت ہے اور غائب کا مال بالاتفاق نہین بیچا جاتا ہے سوا ابوحنیفہ کے نزدیک تو اسلیئے کہ جب حاضر ہی کا مال نہین بیچا جاتا تو غائب کا بدرجہ اولی نہین بیچا جائیگا اور رہا صاحبین کے نزدیک اسواسطے کہ قاضی اگرچہ حاضر پر اُسکا مال فروخت کرنے کا حکم دیتا ہے اسوجہ سے کہ حاضر کا انکار کرنا ادائے حق سے قاضی کو معلوم ہوجاتا ہے اور غائب پر یہ حکم نہین کریگا کیونکہ اُسکا انکار کرنا معلوم نہین ہوا **ف** تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر شوہر اپنا مال یا کپڑا جو نفقہ و لباس کی جنس سے ہے کسی کے پاس ودیعت رکھکر سفر کو چلا گیا اور ودیعت رکھنے والا یا مضارب یا قرضدار اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ یہ مال فلان غائب کی ودیعت یا مضاربت یا قرضہ ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اُسکی زوجہ اور یہ بچے اُسکی اولاد صغیر اور یہ لوگ اُسکے والدین ہین یعنی اُس سے مستحق نفقہ ہین یا قاضی کو خود ان امور کا علم ہے تو قاضی ان لوگون کا نفقہ یا لباس اس مال سے مقرر کردیگا۔ **قال** ویاخذ منها کفیلا نظرا للغائب لانها ربما استوفت النفقة او طلقها الزوج وانقضت عدتها فرق بين هذا وبين الميراث اذا قسم بين ورثة حضور بالبينة ولم يقولوا لا نعلم له وارثا آخر حيث لا يؤخذ منهم الكفيل عند ابي حنيفة رح لان هناك المكفول له مجهول وههنا معلوم وهو الزوج وتحلفها بالله ما اعطاها النفقة نظرا للغائب۔ اور قاضی اس عورت سے کفیل لے لیگا یعنی ایک شخص ذمہ دار ہو کہ اگر یہ عورت مستحق نفقہ نہوگی تو غائب کا مال واپس ملیگا تاکہ مرد غائب کی نگہداشت رہے کیونکہ شاید اس عورت نے اپنا نفقہ اُس سے پیشگی وصول کرلیا ہو یا شوہر اسکو طلاق دیچکا اور عدت گذر چکی ہو اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے اس صورت مین کفیل لیا اور میراث کی صورت مین نہین تو فرق کیا یعنی جبکہ ایک شخص مرا اور اُسکے وارثان حاضرین نے گواہ پیش کیے جنھون نے گواہی دی کہ یہ لوگ اُسکے وارث ہین اور یہ نہین کہا کہ ہم اُسکے سوائے دوسرا وارث نہین جانتے ہین تو قاضی انمین میراث تقسیم کردیگا اور ابوحنیفہ کے نزدیک ان لوگون سے کفیل نہین لیگا اسواسطے کہ وہ شخص معلوم نہین جسکے واسطے کفیل لیا جائے اور نفقہ کی صورت مین معلوم ہے کہ وہ عورت کا شوہر ہے اور اسیطرح مرد غائب کے لحاظ سے اس عورت کو قسم دیگا کہ واللہ اُسنے عورت کو نفقہ نہین دیا ہے۔ **قال** ولا يقضى بنفقة في مال غائب الا لهؤلاء۔ اور قدوری نے فرمایا قاضی کسی غائب کے مال مین کسی کے نفقہ کا حکم نہ دیگا سوائے ان لوگون کے **ف** یعنی سوائے زوجہ اور اُسکی اولاد صغیر اور اُسکے والدین کے یا جو لوگ انکے حکم مین ہون جیسے اولاد بالغین جو نکمے اپاہج ہون یا عورتین ہون۔ ووجه الفرق هو ان نفقة هؤلاء واجبة قبل قضاء القاضي ولهذا كان لهم ان ياخذوا قبل القضاء فكان قضاء القاضي اعانة لهم اما غيرهم من المحارم فنفقتهم انما تجب بالقضاء لانه مجتهد فيه والقضاء على الغائب لا يجوز ولو لم يعلم القاضي بذلك ولم يكن مقرا به فاقامت البينة على الزوجية او لم يخلف مالا فاقامت البينة ليفرض القاضي نفقتها على الغائب

ویامرہا بالاستدانۃ لایقضی القاضی بذلک لان فی ذلک قضاء علی الغائب۔ اور فرق کی وجہ یہ ہی یعنی ان لوگون کا نفقہ واجب کیا جائے اور دوسرونکا واجب نہوگا ان دونون مین فرق کی وجہ یہ ہی کہ ان لوگون کا نفقہ تو قاضی کے حکم سے پہلے واجب تھا اور اسی واسطے ان لوگون کو جائز تھا کہ قاضی کے حکم سے پہلے لے لیوین لیکن قابض مال انکو نہ دیتا پس قاضی کا حکم ان لوگون کے واسطے اعانت ہوگیا رہے دوسرے محارم جنکا نفقہ بوجہ محتاجی کے اس شخص کے ذمہ آوے تو اُنکا نفقہ واجب جب ہی ہوگا کہ قاضی حکم دیدے کیونکہ اس مسئلہ مین اختلاف ہی اور غائب پر قاضی کا حکم دینا جائز نہین پس قاضی دوسرون کے نفقہ کا حکم نہ دیگا اور رہی یہ صورت کہ اگر قاضی کو اس عورت کا زوجہ ہونا معلوم نہو اور جس شخص کے پاس مال ہی وہ بھی اسکا اقرار نہیں کرتا پس عورت نے اپنی زوجہ ہونے کے گواہ قائم کیے یا یہ صورت ہو کہ غائب نے کچھ مال نہین چھوڑا ہی پس عورت نے اس غرض سے گواہ قائم کیے کہ غائب پر قاضی اُسکا نفقہ مفروض کرے اور شوہر پر قرضہ لینے کا حکم دے تو قاضی ایسا حکم نہین دے سکتا کیونکہ ایسا کرنے مین غائب پر حکم دینا لازم آتا ہی۔ وقال زفر یقضی فیہ لان فی ذلک نظرا لہا ولاضرر فیہ علی الغائب فانہ لوحضر وصدقہا فقد اخذت حقہا وان جحد یحلف فان نکل فقد صدق وان اقامت بینۃ فقد ثبت حقہا وان عجزت یضمن الکفیل او المرأۃ وعمل القضاۃ الیوم علی ہذا انہ یقضی بالنفقۃ علی الغائب لحاجۃ الناس وہو مجتہد فیہ وفی ہذہ المسائل اقاویل مرجوع عنہا فلم نذکرہا۔ اور زفر نے کہا کہ قاضی کفیل لیکر اس معاملہ مین حکم دیدیگا کیونکہ اسمین عورت کے واسطے بہتری ہی اور مرد غائب کے حق مین کچھ ضرر نہین ہی چنانچہ جب وہ حاضر ہوا اور اُسنے عورت کے قول کی تصدیق کی تو ظاہر ہوا کہ عورت نے اپنا حق لیا ہی اور اگر شوہر نے انکار کیا تو اُس سے قسم لیجائیگی پس اگر وہ قسم سے انکار کرے تو بھی عورت کی تصدیق لازم آئی اور اگر اُسکی قسم کھانے پر عورت نے گواہ قائم کیے تو بھی عورت کا حق ثابت ہوگیا اور اگر وہ گواہ دینے سے عاجز ہوئی تو کفیل یا عورت اس مال کی ضمان دیگی مصنف نے فرمایا کہ آجکل قاضیون کا اسی قول پر عمل ہی کہ قاضی مرد غائب پر نفقہ کا حکم دیتا ہی کیونکہ لوگون مین اسکی ضرورت ہی اور یہ مسئلہ بھی اجتہادی ہی اور اس مسئلہ مین دیگر اقوال بھی ہین جنسے مجتہدون نے رجوع کیا ہی تو ہمنے اُنکو ذکر نہین کیا **ف** واضح ہو کہ امام مصنف نے لباس کا ذکر نہین کیا اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہو اُسکی بھی تحقیق پوری نہین ہی لہذا مین اس ذیل مین بیان کرتا ہون پس اول یہ کہ جو شخص اپنی زوجہ کے نفقہ سے عاجز ہی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک تفریق نہوگی اور امام شافعی کے نزدیک تفریق کیجائیگی اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہی اور اسیطرح اگر کپڑے سے یا مسکن سے عاجز ہو تو بھی یہی اختلاف ہی شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام شافعی کی دلیل سنن نسائی کی حدیث ابوہریرہ مرفوع ہی جسمین یہ آیا کہ پہلے اُس شخص کا لحاظ کر جو تیری پرورش مین ہی تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم کسکی پرورش کرین فرمایا کہ تیری جورو ہی جو کہیگی کہ مجھے نفقہ دے ورنہ مجھے جدا کردے اور تیرے خادم مین ہر ایک کہیگا کہ مجھے کھانا دے اور مجھسے کام لے اور تیرا فرزند ہی جو کہیگا کہ مجھے کسپر چھوڑتا ہی۔ والاسناد صحیح۔ اور دارقطنی کی روایت مین ہی کہ عورت اپنے شوہر سے کہیگی کہ مجھے نفقہ دے یا مجھے طلاق دے اور دارقطنی نے سعید ابن مسیب سے روایت کی کہ اگر کوئی شخص اپنی جورو کو نفقہ نہ دے سکے تو دونون مین تفریق کردیجائیگی اور سعید ابن منصور نے کہا کہ ہمسے سفیان ثوری نے ابو الزناد سے روایت کی کہ مین نے سعید ابن مسیب سے پوچھا کہ اگر ایک مرد اپنی زوجہ کو نفقہ نہین دیسکتا ہی تو کیا دونون مین جدائی کردیجائے فرمایا کہ ہان تو مین نے پوچھا کہ کیا یہ سنت ہی فرمایا کہ ہان سنت ہی ورواہ الدارقطنی اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس سے سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہوگی اور مرسل صحیح بھی بالاتفاق حجت ہی اور جو دلیل قیاسی امام شافعی نے بیان کی یعنی جو شخص نفقہ نہین دے سکتا اُسکو عنین پر قیاس کیا تو دونون

بدرجہ اولےٰ اس لائق ہی کیونکہ بغیر وطی کے بدن باقی رہتا ہی اور بغیر روزی کے نہین باقی رہتا اور عنین مین بالاتفاق فسخ جائز ہی حالانکہ وطی کی منفعت دونون مین مشترک ہی تو جب مشترک مین یہ جائز ہی تو نفقہ مین جو عورت کے ساتھ خاص ہی بدرجہ اولےٰ جائز ہوگا اور علی ہذا القیاس اگر آدمی اپنے غلام کو نفقہ نہ دے سکے تو اُسکو حکم دیا جائیگا کہ فروخت کرے تو جب زوجہ کو نفقہ نہ دے سکے تو بدرجہ اولےٰ جدائی لازم ہوگی (فروع) اگر زوجہ نے شوہر کے ساتھ کھانا کھایا تو اصح قول مین اُسکا نفقہ ساقط ہوگیا شوہر پر اُسکو اناج دینا واجب ہی اور اصح یہ کہ وہ پیسکر پکوا دے اور مون سے نفقہ مقرر نہوگا کیونکہ بھاؤ گھٹتا بڑھتا رہتا ہی اور روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز بھی واجب ہوگی اور عورت کے نہانے کا پانی اور سر و بدن دھونے کا صابون وغیرہ بھی شوہر کے ذمہ ہی الخلاصہ اور عورت کے واسطے جاڑے و گرمی کا کپڑا بھی فرض ہی تو جاڑے مین قمیص اور چادر و اوڑھنی و ازار کے ساتھ گرم اوڑھنا بھی لازم ہوگا جو گرمیون مین نہین ہی مگر مفلس کے واسطے بہت ارزان اور خوشحال کے واسطے اپنی حیثیت کے لائق ہی اور امام محمدؒ نے مبسوط مین کہین ازار و موزے کا ذکر نہین کیا حالانکہ خادم کے واسطے ازار کا ذکر کیا ہی اور زیادہ تفصیل فتاوے ہندیہ مین ہی - م -

فصل - واذا طلق الرجل امرأتہ فلہا النفقۃ والسکنی فی عدتہا رجعیا کان او بائنا - اور جب مرد نے اپنی جورو کو طلاق دی تو عورت کی عدت مین اُسکے واسطے نفقہ اور سکونت واجب ہوگی خواہ طلاق رجعی ہو یا بائن ہو وقال الشافعی رح لا نفقۃ للمبتوتۃ الا اذا کانت حاملا اما الرجعی فلان النکاح بعدہ قائم لاسیما عندنا فانہ یحل لہ الوطی واما البائن فوجہ قولہ ما روی عن فاطمۃ بنت قیس قالت طلقنی زوجی ثلثا فلم یفرض لے رسول اللہ علیہ السلام سکنی ولا نفقۃ ولانہ لا ملک لہ وہی مرتبۃ علی الملک ولہذا لا تجب للمتوفی عنہا زوجہا لعدامہ بخلاف ما اذا کانت حاملا لانا عرفناہ بالنص وہو قولہ تعالے وان کن اولات حمل فانفقوا علیہن الآیۃ - اور امام شافعی نے کہا جس عورت سے قطعی جدائی ہو یعنی مثلاً ایک طلاق بائن یا تین طلاقین دی ہون تو اسکے واسطے کچھ نفقہ نہین ہی مگر جبکہ وہ حاملہ ہو اور رجعی مین البتہ واجب ہی اسوجہ سے کہ بعد طلاق رجعی کے عدت تک نکاح قائم رہتا ہی خصوص ائمہ حنفیہ کے نزدیک کیونکہ رجعی طلاق مین وطی حلال ہی اور رہی بائن تو اُسمین اختلاف ہی پس قول شافعی کی وجہ وہ حدیث ہی جو سوائے بخاری کے باقی جماعت نے فاطمہ بنت قیس سے روایت کی کہ فاطمہؓ نے کہا کہ مجھے میرے شوہر نے تین طلاقین دین پس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے میرے واسطے کوئی نفقہ یا سکنی فرض نہین کیا اور دوسری دلیل یہ ہی کہ ایسی عورت پر شوہر کی کوئی ملک نہین رہتی کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ واجب ہونا ملک نکاح پر ہی اور اسیوجہ سے اُس عورت کے لیے نہین واجب ہوتا جسکو اُسکا شوہر چھوڑ مرا ہو کیونکہ ملک زائل ہوگئی بخلاف اسکے اگر وہ عورت حاملہ ہو کیونکہ حاملہ کا نفقہ واجب ہونا ہمکو نص قرآنی سے معلوم ہوا یعنی قولہ تعالی وان کن اولات حمل الی آخرہ یعنی اگر یہ مطلقہ عورتین حمل والیان ہون تو اُنکو نفقہ دو - ولنا ان النفقۃ جزاء احتباس علی ما ذکرنا والاحتباس قائم فی حق حکم مقصود بالنکاح وہو الولد اذ العدۃ واجبۃ لصیانۃ الولد فتجب النفقۃ ولہذا کان لہا السکنی بالاجماع وصار کما اذا کانت حاملا وحدیث فاطمۃ بنت قیس ردہ عمر رض فانہ قال لا ندع کتاب ربنا وسنۃ نبینا بقول امرأۃ لا ندری صدقت ام کذبت حفظت ام نسیت سمعت رسول اللہ علیہ السلام یقول للمطلقۃ الثلث النفقۃ والسکنی ما دامت فی العدۃ وردہ ایضا زید بن ثابت رض واسامۃ بن زید وجابر وعائشۃ رضی اللہ عنہا - اور ہماری دلیل یہ ہی کہ روزینہ تو عورت کو اپنے پاس روک رکھنے کا عوض ہی جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور یہ روک ابھی نکاح کے مقصود یعنی فرزند کے حق سے قائم ہی کیونکہ عدت اسی واسطے واجب ہوتی ہی کہ فرزند کی حفاظت کیجاے

د عدت کا نفقہ واجب ہوگا اور اسی وجہ سے بالاتفاق عورت کے لیے سکنی واجب ہوتا ہی تو ایسی صورت ہوگئی جیسے حمل ظاہر ہو۔ اور
حدیث فاطمہ بنت قیس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رد کر دیا چنانچہ کہا کہ ہم اپنے پروردگار کا قرآن اور اپنے پیغمبر صلے اللہ علیہ
وسلم کی سنت ایک عورت کے کہنے سے نہین چھوڑینگے کہ ہم نہین جانتے کہ وہ سچی ہی یا جھوٹی ہی اور اسکو یاد رہا یا بھول گئی
اور مین نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سُنا آپ فرماتے تھے کہ جس عورت کو تین طلاق دیجائین اُسکے لیے نفقہ و سکنی
واجب ہی جبتک وہ عدت مین رہے اور حدیث فاطمہ بنت قیس کو زید بن ثابت و اسامہ بن زید و جابر بن عبداللہ و ام المومنین
عائشہ رضی اللہ عنہم نے بھی رد کر دیا **ف** حضرت عائشہ کا رد کرنا بخاری نے روایت کیا کہ آپ فرماتی تھین کہ فاطمہ
بنت قیس کو کیا ہوا ہی کہ وہ اللہ تعالے سے نہین ڈرتی ہی جو کہتی ہی کہ مطلقہ ثلثہ کے واسطے نفقہ و سکنی نہین ہی اور حدیث
اسامہ کو طحاوی نے اور حدیث جابر کو دارقطنی نے روایت کیا اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو امام مسلم و ترمذی اور نسائی
و ابو داؤد و طحاوی و دارقطنی نے روایت کیا لیکن اُسکے آخر مین یہ نہین ہی کہ مین نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا
الے آخرہ بلکہ اسکو ابو داؤد و ترمذی و نسائی و طحاوی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہی اور مترجم کہتا ہی
تحقیق یہ ہی کہ فاطمہ بنت قیس کو سمجھنے مین چوک واقع ہوئی کیونکہ ترمذی نے باسناد صحیح خود فاطمہ بنت قیس سے روایت
کیا کہ میرے شوہر نے میرے پاس کچھ نفقہ نہین رکھا بلکہ اپنے چچازاد بھائی کے پاس میرے واسطے اناج رکھ دیا تھا
تو ظاہر ہی کہ یہی نفقہ ہوگیا اور رہا سکنی تو وہ مکان بے پردہ تھا اس لحاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے
گھر مین عدت کا حکم دیا اور عذر کی وجہ سے دوسرے مکان مین منتقل ہونا بالاتفاق جائز ہی ۔ع م۔ **ولا نفقة للمتوفى
عنها زوجها لان احتباسها ليس لحق الزوج بل لحق الشرع فان التربص عبادة منها الا ترى
ان معنى التعرف عن براءة الرحم ليس بمراعى فيه حتى لا يشترط فيه الحيض فلا تجب نفقتها عليه ولان النفقة
تجب شيئا فشيئا ولا ملك له بعد الموت فلا يمكن ايجابها في ملك الورثة** ۔ اور جس عورت کو اُسکا شوہر چھوڑ مرا ہو اُسکے واسطے
نفقہ عدت نہین ہی اسواسطے کہ اُسکا رُکنا کچھ شوہر کے حق سے نہین ہی بلکہ شرعی حق ہی کیونکہ یہ رُکنا اُسکی طرف سے عبادت
ہی کیا یہ نہین دیکھتے کہ رحم کی پاکی دریافت کرنا اس عدت مین ملحوظ نہین ہی حتی کہ اس عدت مین حیض شرط ہی نہین ہی حتی
اگر چار مہینہ دس دن تک کوئی حیض نہ آوے تو بھی عدت گذر جائیگی پس اس عدت مین شوہر متوفی پر نفقہ واجب نہوگا
اور اس دلیل سے کہ نفقہ واجب ہونا تھوڑا تھوڑا کرکے ہوتا ہی اور شوہر کی ملک بعد موت کے باقی نہین رہی تو وارثون کی
میراث مین نفقہ واجب کرنا ممکن نہین ہی ۔ **وكل فرقة جاءت من قبل المرأة بمعصية مثل الردة وتقبيل ابن
الزوج فلا نفقة لها ۔ لانها صارت حابسة نفسها بغير حق فصارت كما اذا كانت ناشزة بخلاف المهر
بعد الدخول لانه وجد التسليم في حق المهر بالوطى وبخلاف ما اذا جاءت الفرقة من قبلها بغير معصية
كخيار العتق وخيار البلوغ والتفريق لعدم الكفاءة لانها حبست نفسها بحق وذلك لا يسقط النفقة كما اذا
حبست لاستيفاء المهر** ۔ اور ہر جدائی جو عورت کی جانب سے بوجہ معصیت کے پیدا ہو مثلاً وہ مرتدہ ہوگئی یعنی دین اسلام
سے پھر گئی یا اُسنے شہوت سے شوہر کے پسر کا بوسہ لیا تو اسکے واسطے نفقہ نہوگا کیونکہ اُسکا اپنے نفس کو روکنا ناحق ہوگیا ہی تو
ایسی ہوگئی جیسے وہ نافرمانی کرکے شوہر کے گھر سے نکل گئی (اگر وہم ہو کہ پھر اُسکو مہر بھی نہ ملیگا تو جواب دیا) بخلاف مہر کے
بعد وطی ہوجانے کے کیونکہ جس چیز پر مہر ٹھہرا تھا وہ اُسنے وطی کے ساتھ سپرد کر دی اور بخلاف ایسی صورت کے کہ جب جدائی عورت
کی جانب سے بغیر معصیت واقع ہوئی ہو جیسے اُسکو آزادی کا اختیار ملا یا بالغ ہونے کا اختیار ملا یا شوہر کفو نہ ہونے کی وجہ سے جدائی
ہوئی تو اُسکو نفقہ عدت ملیگا کیونکہ اُسنے اپنے نفس کو حق کے ساتھ روکا ہی اور ایسا روکنا نفقہ نہین ساقط کرتا ہی جیسے اگر اُسنے

اپنے آپ کو شوہر کے پاس جانے سے اسواسطے روکا کہ اپنا مہر معجل وصول کرے تو نفقہ قائم رہتا ہے۔ **وان طلقھا ثلثا ثم ارتدت والعیاذ باللہ سقطت نفقتھا وان مکنت ابن زوجھا من نفسھا فلھا النفقۃ معناہ مکنت بعد الطلاق لان الفرقۃ تثبت بالطلاق الثلث ولا عمل فیھا للردۃ والتمکین الا ان المرتدۃ تحبس حتی تتوب ولا نفقۃ للمحبوسۃ والممکنۃ لا تحبس فلھذا یقع الفرق**۔ اور اگر اُسنے عورت کو تین طلاقین دیدین اسکے بعد وہ نعوذ باللہ مرتدہ ہوگئی تو اُسکا نفقہ ساقط ہوگیا اور اگر اُسنے شوہر کے پسر سے وطی کرائی تو اُسکا نفقہ ساقط نہوگا اور اسکے معنی یہ ہین کہ تین طلاق کے بعد اُسنے وطی کرائی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر سے بالکل جدائی بوجہ تین طلاق کے ہوگئی اور اب جدائی مین مرتد ہونے کو یا پسر شوہر سے وطی کرانے کو کچھ دخل نہین ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جو عورت مرتدہ ہوگئی وہ قید کیجاتی ہے یہانتک کہ توبہ کرے اور ایسی قیدی عورت کے واسطے نفقہ نہین ہوتا ہے اور جس عورت نے شوہر کے پسر سے وطی کرائی تو وہ قید نہوگی پس اسوجہ سے دونون مین فرق ہوگیا

فصل۔ ونفقۃ الاولاد الصغار علی الاب لا یشارکہ فیھا احد کما لا یشارکہ فی نفقۃ الزوجۃ لقولہ تعالے وعلی المولود لہ رزقھن والمولود لہ ھو الاب۔ فصل اور نابالغ اولاد کا نفقہ صرف اُنکے باپ پر واجب ہے اسمین باپ کے ساتھ کوئی شریک نہوگا جیسے اُسکی زوجہ کے نفقہ مین کوئی شریک نہین ہوتا ہے یعنی کسی پر شرکت واجب نہین ہے کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا وعلی المولود لہ رزقھن یعنی ان عورتون کا رزق فقط مولود لہ پر واجب ہے اور مولود لہ باپ ہے۔ **وان کان الصغیر رضیعا فلیس علی امہ ان ترضعہ لما بینا ان الکفایۃ علی الاب واجرۃ الرضاع کالنفقۃ ولانھا عساھا لا تقدر علیہ لعذر بھا فلا معنی للجبر علیہ وقیل فی تاویل قولہ تعالی لا تضار والدۃ بولدھا بالزامھا الارضاع مع کراھتھا وھذا الذی ذکرنا بیان الحکم وذلک اذا کان یوجد من ترضعہ اما اذا کان لا توجد من ترضعہ تجبر الام علی الارضاع صیانۃ للصبی عن الضیاع**۔ اور اگر صغیر بچہ دودھ پیتا ہو تو حکم قضا مین اسکی ماں پر یہ واجب نہین کہ اُسکو دودھ پلا دے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ کفایت امور کا حق باپ پر ہے اور دودھ پلائی کی اجرت مثل نفقہ کے ہے یعنی جیسے باپ پر بچہ کا نفقہ ویسے دودھ پلائی کی اجرت ہے اور اس دلیل سے کہ اُسکی ماں کچھ دور نہین کہ بوجہ کسی عذر کے اُسکو دودھ پلانے پر قادر نہو تو اُسکو دودھ پلانے پر مجبور کرنے کے کچھ معنی نہین اور قولہ تعالے لا تضار والدۃ بولدھا یعنی والدہ بوجہ اپنے بچہ کے ضرر نہین اُٹھاویگی اسکی تفسیر مین کہا گیا کہ اُسپر دودھ پلانا لازم نہ کیا جائیگا جبکہ یہ امر اُسپر گران ہو اور یہ جو کچھ ہمنے ذکر کیا ظاہری حکم قضا کا بیان ہے اور یہ بھی اُسوقت تک ہے کہ بچہ کو دودھ پلانے والی میسر ہو اور اگر میسر نہو (یا بچہ کسی عورت کا دودھ نہ لیتا ہو) تو اُسکی ماں پر دودھ پلانے کیواسطے جبر کیا جائیگا تاکہ بچہ ضائع ہونے سے بچے **ف**۔ اور عمدہ مین مذکور ہے کہ باپ دودھ پلائی کی اجرت کے واسطے بعد دو برس کے ماخوذ نہوگا اور ماں پر دودھ پلائی واجب نہوتا حکم قضا اسواسطے بیان کیا کہ دین کی راہ سے عورت پر اپنے بچہ کا دودھ پلانا واجب ہے اسیواسطے مشائخ نے کہا کہ اگر قاضی اُسکو دودھ پلائی کی اجرت دلاوے تو اُسکو لینا حلال نہین ہے کیونکہ دین کی راہ سے جو بات اسپر واجب ہو اُسکی اُجرت لینا جائز نہین ہے اور یہ شرح کتاب النفقات مین صریح مذکور ہے ع۔ **قال ولیستاجر الاب من ترضعہ عندھا اما استیجار الاب فلان الاجر علیہ وقولہ عندھا معناہ اذا ارادت ذلک لان الحجر لھا**۔ قدوری نے فرمایا کہ بچہ کا باپ ایسی عورت کو نوکر رکھے جو اُسکی ماں کے پاس دودھ پلاوے سو باپ کا نوکر رکھنا اسواسطے ہے کہ اجرت اُسکے باپ ہی پر لازم ہوگی اور یہ جو کہا کہ اُسکی ماں کے پاس پلاوے تو اسکے یہ معنی ہین کہ جب ماں ایسا چاہے تو دودھ پلائی کو اسی کے پاس پلانا لازم ہوگا کیونکہ گود کا حق ماں ہی کے واسطے ہے۔ **وان استاجرھا وھی زوجتہ او معتدتہ لترضع ولدھا لم تجز لان الارضاع مستحق علیھا دیانۃ قال اللہ تعالی والوالدات یرضعن اولادھن الا انھا عذرت لاحتمال عجزھا فاذا اقدمت علیہ بالاجر ظھرت قدرتھا فکان الفعل واجبا علیھا فلا یجوز اخذ الاجر علیہ وھذا فی**

فی المعتدۃ عن طلاق رجعی روایۃ واحدۃ لان النکاح قائم وکذا فی المبتوتۃ فی روایۃ وفی روایۃ اخری جاز
استیجارہا لان النکاح قد زال وجہ الاولے انہ باقی فی حق بعض الاحکام - اور اگر اُسنے بچے کی ماں کو دودھ پلانے
کے واسطے اجرت پر مقرر کیا حالانکہ وہ اُسکی زوجہ یعنی نکاح مین موجود ہے یا اُسکی طلاق کی عدت مین ہے تو اجارہ نہین جائز ہے اسواسطے
کہ دین کی راہ سے اس عورت پر دودھ پلانا خود ہی واجب ہے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا والوالدات یرضعن اولادہن یعنی مائین
اپنی اولاد کو دودھ پلاوین تو واجب ہونا ظاہر ہوا لیکن یہ عورت اسواسطے معذور رکھی گئی تھی کہ شاید دودھ پلانے سے عاجز ہو پھر
جب اُسنے اجرت کے ساتھ دودھ پلانا چاہا تو ظاہر ہوگیا کہ وہ دودھ پلانے پر قادر ہے پس حکم الٰہی کے موافق دودھ پلانا اُسپر واجب ہوا
تو اب اس کام پر اجرت لینا اُسکو جائز نہین - پھر جو حکم مذکور ہوا یعنی اجارہ جائز نہونا تو یہ ایسی معتدہ مین جسکو رجعی طلاق دیگئی ہے
بروایت واحدہ نہین جائز ہے یعنے کوئی اختلاف نہین ہے کیونکہ نکاح قائم ہے اور اگر قطعی جدائی کی عدت مین ہو تو اسمین دو روایتین
ہین ایک روایت مین نہین جائز ہے اور دوسری روایت مین جائز ہے کہ اُسکو اجارہ پر مقرر کرے کیونکہ نکاح زائل ہوگیا اور پہلی
روایت کی وجہ یہ ہے کہ بعضے احکام کی راہ سے نکاح باقی ہے وقت حتی کہ اُسپر عدت واجب ہے اور شوہر پر اُسکا نفقہ اور سکنی واجب ہے اور اُسکو اپنی
زکوۃ نہین دے سکتا اور نہ اُسکے مفید گواہی قبول ہوگی م ع - ولو استاجرہا وہی منکوحتہ او معتدتہ لارضاع ابن لہ من غیرہا
جاز لانہ غیر مستحق علیہا وان انقضت عدتہا فاستاجرہا یعنی لارضاع ولدہا جاز لان النکاح قد زال بالکلیۃ وصارت
کالاجنبیۃ - اور اگر اُسنے اپنی منکوحہ یا معتدہ کو اسواسطے اجرت پر مقرر کیا کہ جو اُسکا بچہ دوسری زوجہ سے ہے اُسکو دودھ پلاوے تو جائز ہے
کیونکہ یہ دودھ پلانا اس عورت پر حق واجب نہین ہے اور اگر معتدہ کی عدت گذر گئی پھر اُسنے اپنے بچے کو دودھ پلانے کے واسطے جو
اسی عورت سے ہے اجارہ پر مقرر کیا تو جائز ہے کیونکہ نکاح بالکل زائل ہوگیا اور یہ عورت اجنبیہ کے مثل ہوگئی - فان قال الاب
لا استاجرہا وجاء بغیرہا فرضیت الام بمثل اجر الاجنبیۃ او رضیت بغیر اجر کانت ہی احق لانہا اشفق فکان انظر
للصبی فی الدفع الیہا - پھر اگر بچہ کے باپ نے کہا کہ مین بچہ کی ماں کو اجارہ پر نہین مقرر کرتا بلکہ دوسری دودھ پلائی لایا پھر جسقدر
اُجرت اجنبیہ مانگتی تھی اُسیقدر اُجرت پر یا بغیر اجرت کے خود بچے کی ماں راضی ہوگئی تو یہی مستحق ہوگی کیونکہ یہ اپنے بچہ پر زیادہ شفیق ہے
تو اُسی کو سپرد کرنے مین بچہ کے حق مین بہتری ہے - وان التمست زیادۃ لم یجبر الزوج علیہا دفعا للضرر عنہ والیہ الاشارۃ
بقولہ تعالی ولا تضار والدۃ بولدہا ولا مولود لہ بولدہ ای بالزامہ لہا اکثر من اجرۃ الاجنبیۃ - اور اگر بچہ کی ماں نے اجنبیہ
دودھ پلائی سے زیادہ مانگا تو بچے کا باپ زیادہ دینے پر مجبور نہ کیا جائیگا تاکہ اُس سے ضرر دور ہو اور اسی طرف اللہ عزوجل
نے اشارہ فرمایا ولا تضار والدۃ الخ یعنے ماں اپنے بچے کی وجہ سے مضرت مین نہ ڈالی جائیگی اور نہ بچے کا باپ اپنے بچے کی
وجہ سے ضرر اُٹھاویگا یعنے اُسپر بچے کی ماں کے واسطے اجنبیہ دودھ پلائی سے زیادہ اُجرت واجب نہوگی - ونفقۃ الصغیر
واجبۃ علی ابیہ وان خالفہ فی دینہ کما تجب نفقۃ الزوجۃ علی الزوج وان خالفتہ فی دینہ اما الولد فلاطلاق
ماتلونا وعلی المولود لہ رزقہن الآیۃ ولانہ جزؤہ فیکون فی معنی نفسہ واما الزوجۃ فلان السبب ہو العقد الصحیح
فانہ بازاء الاحتباس الثابت بہ وقد صح العقد بین المسلم والکافرۃ ترتب علیہ الاحتباس فوجبت النفقۃ
وفی جمیع ماذکرنا انما تجب النفقۃ علی الاب اذا لم یکن للصغیر مال اما اذا کان فالاصل ان نفقۃ الانسان فی مال
نفسہ صغیرا کان او کبیرا - اور صغیر بچہ کا نفقہ اُسکے باپ پر واجب ہے اگرچہ باپ اُسکے ساتھ دین مین مخالف ہو جیسے شوہر پر
اپنی زوجہ کا نفقہ لازم ہوتا ہے اگرچہ شوہر سے دین مین مخالف ہو مثلا یہودیہ یا نصرانیہ ہو لیکن بچہ کا نفقہ واجب ہونا بدلیل
اطلاق اُس آیت کے جو ہم تلاوت کرچکے یعنی وعلی المولود لہ رزقہن الخ کیونکہ اسمین کوئی قید دین مین موافق یا مخالف کی نہین
ہے بلکہ مطلقًا اولاد کا نفقہ باپ پر رکھا گیا اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے تو اپنی ذات کے معنی مین ہوا یعنی

اپنی ذات کا نفقہ فرض ہی تو اپنے جزو یعنی اولاد کا بھی فرض ہوگا اور رہی زوجہ تو اس دلیل سے کہ سبب نفقہ کا نکاح صحیح ہی کیونکہ اس نکاح کی وجہ سے عورت اپنے آپ کو شوہر کے واسطے پابند کرتی ہی اسکے مقابلہ مین نفقہ واجب ہی اور ظاہر ہی کہ کتابیہ کافرہ اور مرد مسلمان کے درمیان عقد صحیح ہوتا ہی اور روکنا اسپر مترتب ہوتا ہی تو نفقہ بھی واجب ہوگا پھر واضح ہو کہ سب صورتین مین جو ہمنے ذکر کین باپ پر اولاد کا نفقہ جب ہی واجب ہوگا کہ صغیر بچہ کا ذاتی کچھ مال نہو اور اگر بچہ کا کچھ مال ہو تو اُسکا نفقہ اپنے مال سے ہی کیونکہ اصل یہ ہی کہ آدمی کا نفقہ اپنے مال سے ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو **ف** اور صغیر کا مال ہونے کی یہ صورت ہی کہ اُسنے کسی سے میراث پایا یا اُسکو کسی نے ہبہ کیا اور ذخیرہ مین مذکور ہی کہ اگر صغیر کے پاس زمین یا کپڑے ہون اور اُسکے نفقہ کے واسطے انکی ضرورت پڑے تو باپ متولی ہوگا اس سب کو بیچ کر اُسی کے نفقہ مین خرچ کرے - ع ن -

فصل - وعلی الرجل ان ینفق علے ابویہ واجدادہ وجداتہ اذا کانوا فقراء وان خالفوہ فی دینہ اما الابوان فلقولہ تعالے وصاحبہما فی الدنیا معروفا نزلت الآیۃ فی الابوین الکافرین ولیس من المعروف ان یعیش فی نعم اللہ تعالے ویترکہما یموتان جوعا واما الاجداد والجدات فلانہم من الآباء والامہات ولہذا یقوم الجد مقام الاب عند عدمہ ولانہم سببوا الاحیائہ فاستوجبوا علیہ الاحیاء بمنزلۃ الابوین وشرط الفقر لانہ لو کان ذا مال فایجاب نفقتہ فی مالہ اولے من ایجابہا فی مال غیرہ ولا یمنع ذلک باختلاف الدین لما تلونا - **فصل** اور آدمی پر واجب ہی کہ اپنے والدین اور اجداد اور جدات کو نفقہ دے جبکہ وے محتاج ہون اگرچہ دین مین اُسکے مخالف ہون پس دلیل والدین کے نفقہ مین قول اللہ عزوجل ہی وصاحبہما فی الدنیا معروفا یعنی دنیا مین والدین کے ساتھ اعتدال کے طور پر رہا کر اس آیت کا نزول ایسے والدین کے حق مین تھا جو دونون کافر تھے اور اعتدال کا رہنا یہ نہین ہی کہ خود نعمت الٰہی مین عیش کرے اور والدین کو چھوڑ دے کہ بھوکھے مرجائین اور اجداد و جدات کی دلیل یہ ہی کہ وہ بھی باپون اور ماؤن مین سے ہین اسی واسطے جب باپ نہو تو دادا اُسکے قائم مقام ہوتا ہی اور اسواسطے کہ وہ بھی آدمی کے زندہ ہونے کے سبب ہین تو وہ اس آدمی پر اپنی زندگی کا استحقاق رکھتے ہین جیسے والدین مین ہی - اور محتاجی کی شرط اسلیے لگائی کہ اگر باپ مالدار ہو تو اسکا نفقہ اپنے مال مین واجب ہونا بہ نسبت مال غیر کے اولیٰ ہی اور رہا دین کا اختلاف تو یہ نفقہ واجب ہونے سے مانع نہین ہوتا بدلیل اُس آیت کے جو ہم تلاوت کرچکے - **ف** یعنی قولہ تعالے وصاحبہما فی الدنیا معروفا کیونکہ یہ آیت دلالت کرتی ہی کہ والدین خواہ مومن ہون یا کافر ہون اُسنکے ساتھ اعتدال کا برتاو رکھے - ولا تجب النفقۃ مع اختلاف الدین الا للزوجۃ والابوین والاجداد والجدات والولد وولد الولد اما الزوجۃ فلما ذکرنا انہا واجبۃ لہا بالعقد لاحتباسہا لحق لہ مقصود وہذا لا یتعلق باتحاد الملۃ واما غیرہا فلان الجزئیۃ ثابتۃ وجزء المرء فی معنی نفسہ فکما لا یمتنع نفقۃ نفسہ بکفرہ لا تمتنع نفقۃ جزئہ الا انہم اذا کانوا حربیین لا تجب نفقتہم علی المسلم وان کانوا مستامنین لانا نہینا عن البر فی حق من یقاتلنا فی الدین - اور دینی اختلاف کے ساتھ کسی کا نفقہ واجب نہین ہوتا سوائے زوجہ اور والدین اور اجداد و جدات اور فرزند اور فرزند کے فرزند کے پس زوجہ کا نفقہ تو اسی دلیل سے واجب ہی کہ جو ہمنے ذکر کی کہ اُسکا نفقہ واجب ہونا بوجہ عقد صحیح کے جاتا ہی کیونکہ عورت اپنے شوہر کے حق مقصود کی وجہ سے محتبس ہوجاتی ہی اور اسمین دین کے متحد ہونے کو دخل نہین ہی اور زوجہ کے سوائے باقیون کا نفقہ اس سبب سے لازم ہوتا ہی کہ جزو ہونا ثابت ہی اور آدمی کو جسکے ساتھ جزو ہونے کا رشتہ ہی وہ اُسکی ذات کے مثل ہی پس جیسے آدمی اپنی ذات کا نفقہ بوجہ اپنے کفر کے نہین روکتا ایسے ہی جنکے ساتھ اسکو جزئیت ہی اُنکا نفقہ بھی نہین روک سکتا تو ان سبکا نفقہ واجب ہوگا جبکہ محتاج ہون لیکن اگر یہ لوگ ایسے کافر ہون جو مسلمانون سے لڑتے ہین تو مسلمان پر انکا نفقہ واجب نہوگا اگرچہ یہ لوگ امان لیکر دار الاسلام مین آئے ہون کیونکہ جو شخص ہمسے دین کے بارے مین لڑائی کرے خواہ کوئی ہو ہمکو اُسکے ساتھ

احسان کرنے سے ممانعت کر دیگئی ہو ف۔۔ پس حاصل یہ کہ ان لوگون کا نفقہ اگر کافر ہون تو مسلمان پر جبہی واجب ہوگا کہ
یہ دار الاسلام مین مطیع ہون ورنہ واجب نہین ہو۔ ولا تجب علی النصرانی نفقۃ اخیہ المسلم وکذا لا تجب علی المسلم نفقۃ
اخیہ النصرانی لان النفقۃ متعلقۃ بالارث بالنص بخلاف العتق عند الملک لانہ متعلق بالقرابۃ والمحرمیۃ
بالحدیث ولان القرابۃ موجبۃ للصلۃ ومع الاتفاق فی الدین آکد ودوام ملک الیمین اعلی فی القطیعۃ
من حرمان النفقۃ فاعتبرنا فی الاعلی اصل العلۃ وفی الادنی العلۃ المؤکدۃ فلھذا افترقا۔ اور نصرانی پر یہ واجب
نہین ہو کہ اپنے نسبی بھائی کو جو مسلمان ہو نفقہ دے اور یون ہی مسلمان پر واجب نہین ہو کہ اپنے نصرانی بھائی کو نفقہ دے
کیونکہ نص قرآنی سے نفقہ کا تعلق میراث کے ساتھ ہو یعنے جنمین باہم میراث ہو انھین مین نفقہ بھی ہوتا ہو بخلاف مالک ہونے
کے وقت آزاد ہونا یعنی مثلاً مسلمان نے اپنے نصرانی بھائی کو خریدا تو وہ اسپر سے آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزادی کا تعلق قرابت و
محرمیت کے ساتھ ہو بدلیل حدیث شریف اور وہ پائی گئی اور نفقہ مین یہ بھی دلیل ہو کہ قرابت سے صرف ناتے دار کے ساتھ
احسان کرنا لائق ہوتا ہو اور جب دین مین متفق ہو تو یہ مؤکد یعنی واجب ہو جاتا ہو اور کسی قرابتی کو ہمیشہ اپنے ملک مین رکھنا
بہ نسبت نفقہ سے محرومی کے بہت بڑھکر ناتا کاٹنا ہو تو ہمنے اعلیٰ مین اصل علت کو اعتبار کیا اور ادنی مین علت مؤکدہ کا اعتبار
کیا ف۔۔ اسکی توضیح یہ ہو کہ قرابت اصل مین احسان کا سبب ہو پھر اگر قرابت کے ساتھ کوئی شخص قریب کا مالک ہو کر
چاہے کہ یہ برابر میرے ملک مین رہے تو قرابت کا حق قطع کرنا لازم آئیگا اور یہ بالکل حرام ہو اور یہ اعلیٰ درجہ کی بدی ہو بلکہ
جب ہی کسی قریب کا مالک ہوا تب ہی وہ آزاد ہو جائیگا تو اسکی علت ہمنے صرف قرابت قرار دی کیونکہ ناتا کاٹنا اعلی درجہ کی
بدی ہو لہذا قرابت والا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو جب اسکے ملک مین آیا فوراً آزاد ہو جائیگا بشرطیکہ قرابت محرمیت ہو جیسے
بھائی کو بھائی سے ہوتی ہو لیکن اگر بھائی کافر ہو تو اسکو نفقہ نہ دینا جائز ہو کیونکہ نفقہ نہ دینا بہ نسبت ناتا قطع کرنے کے ادنی درجہ
ہو لہذا ہمنے کہا کہ نفقہ دینا بہتر ہو ولیکن اُسپر واجب نہین ہو اور واجب اُسوقت ہو جائیگا کہ نسبی قرابت کے ساتھ وہ دین
مین بھی متحد ہو تو قرابت محرمیت کے ساتھ دین مین متحد ہونے سے قوت ہو گئی بخلاف آزادی کے کہ اپنی ملک مین رکھنا شدید
ہی سے قوی حرام ہو اس راہ سے آزاد ہو جانے مین اور نفقہ واجب ہونے مین فرق ہو گیا۔ ولا یشارک الولد فی نفقۃ
ابویہ احد لان لھما تاویلا فی مال الولد بالنص ولا تاویل لھما فی مال غیرہ ولانہ اقرب الناس الیھما فکان اولی
باستحقاق نفقتھما علیہ وھی علی الذکور والاناث بالسویۃ فی ظاہر الروایۃ وھو الصحیح لان المعنی یشملھما۔
اور والدین کے نفقہ مین فرزند کے ساتھ کوئی شخص شریک نہو گا یعنی اگر والدین کا فرزند موجود ہو اور وہ نفقہ دے سکتا ہو تو قاضی
یہ حکم نہ دیگا کہ اور قرابتی بھی شریک ہو کر نفقہ دین بلکہ صرف انکا فرزند دیگا کیونکہ والدین کے واسطے اپنے فرزند کے مال مین بدلیل
حدیث ایک تاویل ہو یعنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرا مال دونون تیرے باپ کے واسطے ہین تو اس
تاویل پر وہ دونون گویا تونگر ہین اور غیر کے مال مین انکے واسطے کوئی تاویل نہین یعنی غیر کا مال انکو جائز نہین ہو سکتا اور
دوسری وجہ یہ ہو کہ والدین کی طرف انکا فرزند ہی سب سے زیادہ قریب ہو تو جبکہ ان دونون کے نفقہ کا استحقاق ہو وہ بھی
انکا فرزند بدرجہ اولے ہوگا پھر ظاہر الروایۃ مین محتاج والدین کے نفقہ کا استحقاق انکے لڑکون و لڑکیون پر برابر ہو اور
یہی صحیح ہو کیونکہ جو سبب ہو وہ لڑکون و لڑکیون کو یکسان شامل ہو ف۔۔ اور شیخ سرخسی نے شرح کافی مین امام سے
یہ روایت لکھی کہ میراث کی طرح دو حصہ لڑکا اور ایک حصہ لڑکی دیوے جیسے دور کے رشتہ دارون کا نفقہ دیا جاتا ہو
لیکن یہ روایت صحیح نہین ہو۔ والنفقۃ لکل ذی رحم محرم اذا کان صغیرا فقیرا او کانت امرأۃ بالغۃ فقیرۃ
او کان ذکرا بالغا فقیرا زمنا او اعمی لان الصلۃ فی القرابۃ القریبۃ واجبۃ دون البعیدۃ والفاصل ان

یکون ذارحم محرم وقد قال اللہ تعالیٰ وعلی الوارث مثل ذلک وفی قراءۃ عبداللہ بن مسعود رضہ وعلی الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلک ثم لابد من الحاجۃ والصغر والانوثۃ والزمانۃ والعمی امارۃ الحاجۃ لتحقق العجز فان القادر علی الکسب غنی بکسبہ بخلاف الابوین لانہ یلحقہما تعب الکسب والولد مامور بدفع الضرر عنہما فتجب نفقتہما مع قدرتہما علی الکسب - اور نفقہ ہر ذی رحم محرم کے لیے واجب ہوتا ہے جبکہ وہ صغیر محتاج ہو یا عورت بالغہ محتاج ہو یا مرد بالغ محتاج لنجا یا اندھا ہو کیونکہ احسان کرنا قرابت قریبہ میں واجب ہوتا ہے اور قرابت بعیدہ میں نہیں اور جو قرابتی کہ محرم ہو وہ قریب ہے یعنی جس سے نکاح کی دائمی حرمت ہو ورنہ بعید ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا: علی الوارث مثل ذلک یعنی وارث پر اسکے مثل واجب ہے اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں ہے وعلی الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلک یعنی ہر ایسے وارث پر جسکا ناتا دائمی حرام کیا گیا ہو اُسکے مثل واجب ہے یعنی صغیر کی دودھ پلائی دخرچہ اگر باپ نہو تو وارث ذی رحم محرم پر واجب ہے پھر واضح ہو کہ محتاج ہونا وجوب نفقہ کے لیے ضرور ہے یعنی صرف محتاجی شرط ہے تاکہ نفقہ واجب ہو اور نابالغی یا عورت ہونا یا لنجا اور اندھا ہونا اسکے محتاج ہونے کی دلیل ہے کیونکہ کمائی سے عاجزی ثابت ہوتی ہے کیونکہ جو شخص کمائی کر سکتا ہے وہ اپنی کمائی کی وجہ سے محتاج نہیں ہوتا مگر یہ دوسری قرابتوں میں ہے برخلاف والدین کے کیونکہ کمائی سے والدین کو مشقت لاحق ہوگی حالانکہ فرزند کو حکم دیا گیا ہے کہ والدین سے ضرر کو دفع کرے پس والدین کو اگر کمائی کی طاقت بھی ہو تو بھی اُنکا نفقہ اولاد پر واجب ہوگا - قال ویجب ذلک علی مقدار المیراث ویجبر علیہ لان التنصیص علی الوارث تنبیہ علی اعتبار المقدار ولان الغرم بالغنم والجبر لایفاء حق مستحق - شیخ قدوری نے فرمایا کہ نفقہ کا واجب ہونا میراث کی مقدار پر ہے اور وہ اس نفقہ دینے پر مجبور کیا جائیگا اسواسطے کہ آیت میں وارث کا لفظ کہنے میں تنبیہ ہے کہ مقدار میراث معتبر ہے اور اسواسطے کہ بقدر حاصلات کے آدمی تاوان اُٹھاتا ہے یعنی جتنا اُسکو میراث سے ملیگا اُسی حساب سے بالفعل مورث کو نفقہ دیتا رہا جبر ہونا تو وہ اسواسطے ہے کہ جو حق اُسپر واجب ہے اُسکو ادا کرے - قال وتجب نفقۃ الابنۃ البالغۃ والابن الزمن علی ابویہ اثلاثا علی الاب الثلثان وعلی الام الثلث لان المیراث لہما علی ہذا المقدار قال العبد الضعیف ہذا الذی ذکرہ روایۃ الخصاف والحسن رح وفی ظاہر الروایۃ کل النفقۃ علی الاب لقولہ تعالیٰ وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن وصار کالولد الصغیر ووجہ الفرق علی الروایۃ الاولیٰ انہ اجتمعت للاب فی الصغیر ولایۃ ومؤنۃ حتی وجبت علیہ صدقۃ فطرہ فاختص بنفقتہ ولا کذلک الکبیر لانعدام الولایۃ فیہ فتشارکہ الام وفی غیر الوالد یعتبر قدر المیراث حتی تکون نفقۃ الصغیر علی الام والجد اثلاثا ونفقۃ الاخ المعسر علی الاخوات المتفرقات الموسرات اخماسا علی قدر المیراث غیر ان المعتبر اہلیۃ الارث فی الجملۃ لا احرازہ فان المعسر اذا کان لہ خال وابن عم تکون نفقتہ علی خالہ ومیراثہ یحرزہ ابن عمہ - قدوری نے فرمایا کہ محتاج دختر بالغہ اور لنجے پسر بالغ کا نفقہ والدین پر تین حصہ کرکے دو حصہ باپ پر اور ایک حصہ ماں پر واجب ہے کیونکہ والدین کے واسطے میراث بھی اسی مقدار پر ہے اور مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جو قدوری نے ذکر کیا امام خصاف اور حسن کی روایت ہے اور ظاہر الروایۃ میں پورا نفقہ باپ پر واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن یعنی باپ پر اُنکا کھانا و کپڑا واجب ہے اور اسلیے فرزند بالغ مثل نابالغ بچہ کے ہے اور امام خصاف کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ صغیر بچہ کے حق میں باپ کی ولایت ومؤنت دونوں جمع ہیں حتی کہ اُسپر نابالغ کی طرف سے صدقہ فطر دینا بھی واجب ہے لہذا صغیر کا نفقہ فقط باپ پر لازم ہوا اور بالغ اولاد کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ اُنپر باپ کی ولایت نہیں ہے تو اُنکو نفقہ دینے میں اُنکی ماں بھی باپ کے ساتھ شریک ہوگی پھر سوائے باپ کے دادا وغیرہ میں یہی قول ہے کہ مقدار میراث کا اعتبار ہو حتی کہ صغیر کا نفقہ اُسکی ماں اور دادا پر تین حصہ کرکے واجب ہوگا یعنی ایک حصہ ماں پر اور دو حصہ دادا پر لازم ہے اور اگر ایک بھائی محتاج

اور اسکی تین بہنین خوشحال ہین ایک سگی ماں باپ کی طرف سے اور دوسری فقط باپ کی طرف سے اور تیسری فقط ماں کی طرف سے تو انپر بھائی کا نفقہ بحساب میراث کے پانچ حصہ کر کے واجب ہوگا یعنی تین حصہ سگی بہن پر اور ایک حصہ باپ والی پر اور ایک حصہ ماں والی پر ہان اتنی بات ضرور ہو کہ صرف میراث پانے کی وجہ سے لیاقت کافی ہو اور میراث کا حاصل کرلینا ضرور نہین ہو کیونکہ اگر ایک محتاج کا ماموں خوشحال اور چچا کا بیٹا خوشحال ہو تو اس محتاج کا نفقہ اسکے ماموں پر واجب ہو حالانکہ اسکی میراث اسکے چچا کا بیٹا لیجائیگا۔ ف۔ اسوجہ سے کہ ماموں کے ساتھ قرابت محرمیت ہو حتی کہ اگر یہ لڑکی ہو تو ماموں کو کسیطرح نکاح اس سے جائز نہین ہو بخلاف چچا کے بیٹے کے کہ اس سے قرابت موجود ہو مگر محرم نہین ہو کیونکہ نکاح جائز ہو اور نفقہ کا واجب ہونا قریب محرم پر ہوتا ہو حالانکہ میراث مین جب ماموں اور چچا کا بیٹا موجود ہو تو چچا کا بیٹا میراث پاویگا اور ماموں محروم ہو۔ ولا تجب نفقتہم مع اختلاف الدین لبطلان اہلیۃ الارث ولا بد من اعتبارہ۔ اور جن لوگون کے ساتھ ایسی قرابت موجود ہو جس سے دائمی نکاح حرام ہو باوجود اسکے اگر دین مین مخالفت ہو تو نفقہ واجب نہین ہوگا کیونکہ وارث ہونے کی لیاقت نہ رہی حالانکہ اسکا اعتبار ضروری ہو۔ ولا تجب علی الفقیر لانہا تجب صلۃ وہو یستحقہا علی غیرہ فکیف یستحق علیہ بخلاف نفقۃ الزوجۃ وولدہ الصغیر لانہ التزمہا بالاقدام علی العقد اذ المصالح لا تنتظم دونہا ولا یعمل فی مثلہا الاعسار ثم الیسار مقدر بالنصاب فیما روی عن ابی یوسف وعن محمد رح انہ قدرہ بما یفضل عن نفقۃ نفسہ وعیالہ شہرا او بما یفضل عن ذلک من کسبہ الدائم کل یوم لان المعتبر فی حقوق العباد انما ہو القدرۃ دون النصاب فانہ للتیسیر الفتوی علی الاول لکن النصاب نصاب حرمان الصدقۃ۔ اور یہ نفقہ محتاج پر واجب نہین ہوتا کیونکہ اسکا واجب ہونا بطور صلہ رحم کے ہو حالانکہ محتاج خود اس بات کا مستحق ہو کہ دوسرا اُسپر احسان کرے تو اُسپر کیونکر نفقہ واجب ہوگا بخلاف نفقہ زوجہ و اولاد صغیر کے کہ وہ شوہر و والد پر اگرچہ فقیر ہو واجب ہو کیونکہ جب اُسنے نکاح کرنے پر اقدام کیا تو نفقہ دینے کا اپنے اوپر التزام کیا کیونکہ بدون نفقہ کے مصلحتون کا انتظام نہین ہوسکتا اور تنگدستی کا بہانہ ایسی صورت مین کارآمد نہین ہو پھر خوشحالی کا اندازہ امام ابو یوسف سے مروی ہو کہ بقدر نصاب کے مالک ہو اور امام محمد سے مروی ہو کہ خوشحالی کا اندازہ یہ ہو کہ جو ایک ماہ تک اسکی ذاتی خرچ اور اسکے عیال کے خرچ سے بڑھے یا جو اسکی دائمی کمائی سے ہر روز اسطرح بڑھے یعنی اگر اسطرح بچتا ہو تو اُسپر ذی رحم محرم کا نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہین کیونکہ بندون کے حقوق مین صرف قادر ہونے کا اعتبار ہو اور نصاب معتبر نہین ہو کیونکہ نصاب تو تونگری کے واسطے ہو ولیکن فتوی قول اول پر ہو اور نصاب سے وہ نصاب مراد ہو جس سے زکوۃ حرام ہوتی ہو ف۔ یعنی آدمی کی حاجت اصلیہ سے کوئی مال اتنا زائد ہو کہ دو سو درم تک پہونچ جائے اور یہی صحیح ہو ع۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ جسکے پاس دو سو درم قیمت کا مال اسکی اصلی حاجتون سے زائد ہو تو اُسپر واجب ہوگا کہ اپنے ذی رحم محرم محتاجون کو اُنکا نفقہ دے۔ ع م۔ واذا کان للابن الغائب مال قضی فیہ بنفقۃ ابویہ وقد بینا الوجہ فیہ۔ اور اگر والدین محتاج ہون اور انکا فرزند پردیس مین غائب ہو جسکا مال یہان موجود ہو تو والدین کے واسطے اس مال مین نفقہ کا حکم دیا جائیگا اور ہم اسکی وجہ بیان کرچکے ہین ف۔ یعنی والدین کا حق اس مال مین پہلے سے قائم ہو تو قاضی کا حکم اُنکے واسطے اعانت ہو جائیگا کیونکہ وہ خود لے سکتے ہین۔ واذا باع ابوہ متاعہ فی نفقتہ جاز عند ابی حنیفۃ رح وہذا استحسان۔ اور اگر باپ نے فرزند غائب کا کوئی اسباب اپنے نفقہ مین بیچ لیا تو جائز ہو اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہو اور یہ بدلیل استحسان ہو۔ وان باع العقار لم یجز وفی قولہما لا یجوز فی ذلک کلہ وہو القیاس لانہ لا ولایۃ لہ لانقطاعہا بالبلوغ ولہذا لا یملک حال حضرتہ ولا یملک البیع فی دین لہ سوی النفقۃ وکذا لا تملک الام فی النفقۃ ولابی حنیفۃ رح ان للاب ولایۃ الحفظ فی مال الغائب الا تری ان للوصی ذلک فالاب اولی لوفور شفقتہ وبیع المنقول من باب الحفظ ولا کذلک العقار لانہا محصنۃ بنفسہا وبخلاف غیر الاب من الاقارب لانہ لا ولایۃ لہم اصلا فی التصرف حالۃ الصغر

ولا فی الحفظ بعد الکبر واذا جاز بیع الاب والثمن من جنس حقہ وہو النفقۃ فلہ الاستیفاء منہ کما لو باع العقار والمنقول علی الصغیر جاز لکمال الولایۃ ثم لہ ان یاخذ منہ بنفقتہ لانہ من جنس حقہ - اور اگر باپ نے اُسکی زمین یا گھر فروخت کیا تو نہیں جائز ہے اور صاحبین کے قول میں جائداد منقولہ و غیر منقولہ کوئی بیچنا نہیں جائز ہے اور قیاس یہی ہے کیونکہ باپ کو اُسپر ولایت نہیں ہے اسلیے کہ ولایت تو اُسکے بالغ ہونے کی وجہ سے منقطع ہو گئی اسی واسطے اگر بیٹا حاضر ہو تو باپ فروخت نہیں کر سکتا اور سوائے نفقہ کے کسی قرضہ کے واسطے فروخت نہیں کر سکتا اور یون ہی ماں بھی اُسکی جائداد کو نفقہ مین فروخت نہیں کر سکتی یعنی باپ بھی نہیں فروخت کریگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو فرزند غائب کے مال مین حفاظت کی ولایت حاصل ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وصی کو یہ بات حاصل ہوتی ہے تو باپ کو بدرجہ اولے حاصل ہوگی کیونکہ اسکی شفقت بہت ہے اور مال منقولہ بیچ ڈالنا از قسم حفاظت ہے اور مال غیر منقولہ مین یہ بات نہیں ہے کیونکہ وہ خود ہی محفوظ ہوتا ہے اور سوائے باپ کے دوسرے اقارب کو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ اُنکو کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں ہے اور نہ اُسکے بچپن مین تصرف کا اختیار تھا اور نہ بعد بالغ ہونے کے حفاظت کی ولایت ہے پھر جب باپ کو بیٹے کا مال منقولہ بیچنا جائز ٹھہرا اور اُسکے دام باپ کے حق کے جنس مین یعنی از قسم نفقہ ہین تو باپ کو اختیار ہے کہ دامون کو مشتری سے وصول کرے جیسے باپ نے اپنے بچہ صغیر کی جائداد منقولہ یا غیر منقولہ فروخت کی تو جائز ہے کیونکہ اُسپر پوری ولایت حاصل ہے پھر باپ کو یہ اختیار ہے کہ دامون مین سے اپنا نفقہ لے لے کیونکہ اُسکے حق کی جنس ہین - وان کان للابن الغائب مال فی ید ابویہ وانفقا منہ لم یضمنا لانہما استوفیا حقہما لان نفقتہما واجبۃ قبل القضاء علی ما مر وقد اخذا جنس الحق - اور اگر فرزند سفر کو گیا اور اُسکا مال اُسکے والدین کے قبضہ مین ہے اور محتاج والدین نے اُسمین سے اپنا نفقہ کیا تو ضامن نہونگے لینے وہ مال از جنس نفقہ ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ ان دونون نے اپنا حق حاصل کر لیا کیونکہ قاضی کے حکم سے پہلے اُنکا نفقہ واجب ہے چنانچہ بیان ہو چکا اور ان دونون نے اپنے حق کی جنس سے لیا ہے پس جائز ہے - وان کان لہ مال فی ید اجنبی فانفق علیہما بغیر اذن القاضی ضمن لانہ تصرف فی مال الغیر بغیر ولایۃ لانہ نائب فی الحفظ لا غیر بخلاف ما اذا امرہ ملزم لعموم ولایتہ واذا ضمن لا یرجع علی القابض لانہ ملکہ بالضمان فظہر انہ کان متبرعا بہ - اور اگر فرزند غائب کا مال کسی اجنبی کے قبضہ مین ہو اُسنے غائب کے والدین پر اس مال سے بغیر حکم قاضی کے صرف کیا تو وہ ضامن ہے کیونکہ اُسنے غیر کے مال مین بغیر ولایت کے تصرف کیا اسواسطے کہ وہ صرف حفاظت کا نائب ہے کوئی دوسرا اختیار اُسکو نہیں ہے بخلاف اسکے اگر قاضی نے اُسکو حکم دیا ہو تو ضامن نہوگا کیونکہ قاضی کا حکم اُسپر لازم ہے کیونکہ قاضی کی ولایت سب پر عام ہے پھر پہلی صورت مین اگر اجنبی نے تاوان دیدیا تو وہ اُسکے والدین سے وصول نہین کر سکتا کیونکہ اجنبی تاوان دیکر اُس مال کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ اُسنے اپنا ذاتی مال دونون محتاجون کو بطور خیرات دیا ہے -
ف - اور خیرات دینے کے بعد اپنا مال واپس لینے کا اختیار نہین ہوتا ہے - واذا قضی القاضی للولد والوالدین وذوی الارحام بالنفقۃ فمضت مدۃ سقطت لان نفقۃ ہؤلاء تجب کفایۃ للحاجۃ حتی لا تجب مع الیسار وقد حصلت بمضی المدۃ بخلاف نفقۃ الزوجۃ اذا قضی بہا القاضی لانہا تجب مع یسارہا فلا تسقط بحصول الاستغناء فیما مضی - اور جب قاضی نے آدمی پر اُسکے فرزند اور والدین اور محرم قرابتیون کا نفقہ فرض کر کے حکم دیدیا پھر بغیر نفقہ ایک مدت گذر گئی تو اس مدت کا نفقہ ساقط ہو گیا کیونکہ ان لوگون کا نفقہ تو حاجت پوری ہونے کے واسطے واجب ہوتا ہے حتی کہ اگر یہ لوگ خوشحال ہون تو نہین واجب ہوتا اور اتنی مدت گذرنے سے اس مدت کی کفایت ہو چکی پس ساقط ہو گیا بخلاف زوجہ کے نفقہ کے جبکہ قاضی اُسکے واسطے مفروض کر دے تو ساقط نہین ہوتا کیونکہ وہ تو زوجہ کی تونگری کے باوجود بھی واجب ہوتا ہے تو گذرے ایام مین استغنا حاصل ہونے سے ساقط نہوگا ف - پس حاصل یہ ہوا کہ عورت کا نفقہ دو حال سے خالی نہین اگر قاضی نے مفروض

نہین کیا اور کچھ مدت بغیر نفقہ گذری تو گذشتہ ایام کا ساقط ہوا اور سا گر قاضی نے مفروض کیا تو ساقط نہوگا اور باقیون کا نفقہ گذشتہ ایام کا مطلقاً ساقط ہو جاتا ہی اگرچہ قاضی نے مفروض کیا ہو سوے اسکے کہ جب مفروض کرکے اُسپر اودھار لینے کا حکم بھی دیا ہو تو ساقط نہوگا چنانچہ فرمایا الا ان یاذن القاضی بالاستدانۃ علیہ لان القاضی لہ ولایۃ عامۃ فصار اذنہ کامر الغائب فیصیر دینا فی ذمتہ فلا یسقط بمضی المدۃ - یعنی اس صورت مین ساقط نہوگا کہ جب قاضی اُسپر قرضہ لینے کا بھی حکم دیدے اسکی وجہ یہ ہی کہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہی تو اسکا حکم دینا ایسا ہوگیا گویا مرد غائب نے خود اجازت دی کہ مجھپر قرض لے لو تو یہ قرضہ خود اُسکے ذمہ ہوگیا پس مدت گذرنے سے ساقط نہوگا - م

فصل - وعلی المولے ان ینفق علی امتہ وعبدہ لقولہ علیہ السلام فی الممالیک انہم اخوانکم جعلہم اللہ تعالے تحت ایدیکم اطعموہم مما تاکلون والبسوہم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد اللہ - فصل مولی پر واجب ہی کہ اپنی باندی اور غلام کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مملوکون کے حق مین ارشاد فرمایا کہ یہ لوگ تمھارے بھائی ہین انکو اللہ نے تمھارے ہاتھون کے نیچے کردیا ہی سو جو خود کھاتے ہو اُسمین سے انکو کھلاؤ اور جو پہنتے ہو اُسمین سے انکو پہناؤ اور اللہ تعالی کے بندون کو تکلیف مت دو ف صحیحین وغیرہ مین یہ حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ سے اسطرح وارد ہی کہ میرے اور ایک مرد کے درمیان کچھ گفتگو ہوئی اور اُسکی ماں لونڈی تھی تو مین نے اُسکو اُسکی ماں کے ساتھ عار دلایا یعنی طعنہ دیا پس اُسنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھسے فرمایا کہ اے ابوذر تو ایسا شخص ہی کہ تجھ مین جاہلیت موجود ہی اے یہ لوگ تمھارے بھائی ہین پھر پوری حدیث ذکر کی سواے اس جملہ کے کہ اللہ کے بندون کو تکلیف مت دو اسکو ابوداؤد نے روایت کیا ہی - اور حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کا کھانا و لباس اور سواری مثل اپنے غلام کے ہوتی تھی بوجہ اسی حدیث کے جو اُنھون نے روایت کی - فان امتنع وکان لہما کسب اکتسبا وانفقا لان فیہ نظر اللجانبین حتی یبقی فیہ ملک المالک - پھر اگر مولی نے اُنکو نفقہ دینے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر لونڈی یا غلام کو کوئی ہنر آتا ہی تو اُس سے کماوین اور کھاوین کیونکہ اسمین دونون طرف کی رعایت ہی حتی کہ مملوک تو زندہ رہیگا اور مولی کی ملک بھی باقی رہیگی ف یعنی جب چاہے فروخت کردے - وان لم یکن لہما کسب بان کان عبدا زمنا وجاریۃ لا یواجر مثلہا اجبر المولی علی بیعہما - اور اگر ان دونون کو کوئی کمائی کا ذریعہ نہو تو مولی پر جبر کیا جائیگا کہ انکو فروخت کرے مثلاً غلام لنجا ہو یا باندی ایسی ہو جسکو اجرت پر نہین لیتے ہین - لانہما من اہل الاستحقاق وفی البیع ایفاء حقہما وابقاء حق المولے بالخلف بخلاف نفقۃ الزوجۃ لانہا تصیر دینا فکان تاخیرا علی ما ذکرنا ونفقۃ المملوک لا تصیر دینا فکان ابطالا وبخلاف سائر الحیوانات لانہا لیست من اہل الاستحقاق فلا یجبر علی نفقتہا الا انہ یومر بہ فیما بینہ وبین اللہ تعالے لانہ علیہ السلام نہی عن تعذیب الحیوان وفیہ ذلک ونہی عن اضاعۃ المال وفیہ اضاعتہ وعن ابی یوسف رح انہ یجبر والاصح ما قلنا واللہ اعلم - کیونکہ یہ دونون نفقہ کے مستحق ہین اور بیع کردینے مین ان دونون کا حق پہونچتا ہی اور مولے کے حق کا خلیفہ یعنی دام حاصل ہوتے ہین بخلاف نفقہ زوجہ کے کیونکہ وہ شوہر کے ذمہ قرض ہو جاتا ہی تو اُسمین تاخیر دیجائیگی جیسا کہ ہم بیان کرچکے اور مملوک کا نفقہ اپنے مولی کے ذمہ قرضہ نہین ہوتا تو اُسکا مٹنا لازم آتا ہی یعنی مٹنا جائز نہین تو فروخت کے واسطے مجبور کیا جائیگا اور بخلاف دیگر حیوانات کے کہ اُنکو نفقہ دینے یا بیچنے پر مجبور نہ کیا جائیگا کیونکہ ان حیوانات کو استحقاق کی لیاقت نہین ہی تو مالک انکے نفقہ دینے پر مجبور نہین کیا جاسکتا مگر از راہ دیانت اُسکو حکم دیا جائیگا کہ ان جانورون کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اول تو حیوان کا تکلیف دینا حرام و ممنوع کیا حالانکہ چارہ ندینے مین یہ بات موجود ہی اور دوم آپنے مال برباد کرنے سے منع کیا حالانکہ جانور کو بھوکا مارنے سے ملک برباد کرنا بھی لازم ہی اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت آئی ہی

کہ مالک کو مجبور کیا جائیگا کہ جانور دن کو نفقہ دے اور اصح وہی ہی جو ہم اول بیان کر چکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ منیر وبن شعیب سے روایت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمپر حرام کر دیا ماؤن کی نافرمانی کرنا الخ اسی حدیث مین مال برباد کرنے سے ممانعت ہی رواہ البخاری اور حدیث مین ہی کہ ایک عورت بوجہ ایک بلی کے دوزخ مین داخل ہوئی جسکو اُسنے قید کر دیا یہانتک کہ مر گئی نہ اُسنے اُسکو چھوڑا کہ زمین کے کیڑے مکوڑے کھاتی اور نہ اُسکو کھانے کو دیا۔ رواہ البخاری۔ وعلی ہذا جانور کو چارہ دینے پر بھی مجبور کیا جائیگا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہی اور یہی قول امام شافعی ومالک واحمد کا ہی اور ابن الہمام نے کہا کہ یہی حق ہی واللہ تعالے اعلم۔

كتاب العتاق

یہ کتاب آزادی کے بیان مین ہی۔ عتق آزادی۔ اعتاق آزاد کرنا۔ معتق بکسر تار آزاد کرنے والا۔ معتق بفتح تار آزاد کیا ہوا پھر عتق کا سبب دو قسم ہی اول یہ کہ آدمی کے ذمہ واجب ہو جیسے کفارہ و نذر وغیرہ مین بردہ آزاد کرنا واجب ہوتا ہی۔ دوم یہ کہ واجب نہو تو اُسمین ایک اختیاری ہی اور دوم غیر اختیاری ہی پس اختیاری یہ ہی کہ آدمی نے ثواب کی نیت سے کوئی بردہ آزاد کیا اور غیر اختیاری یہ کہ اپنا قرابتی خریدا تو وہ اسکے ملک سے آزاد ہو جائیگا اور آزاد کرنے والے مین شرط یہ ہی کہ خود آزاد عاقل بالغ اور مملوک کا مالک ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور آزاد کرنا کافر کی طرف سے بھی صحیح ہی آزاد کرنے کے چند اقسام ہین اول مرسل یعنے فی الحال بدون کسی شرط کے آزاد کر دیا۔ دوم معلق یعنی اگر تو ایسا کرے یا مین ایسا کرون تو آزاد ہی۔ سوم اپنی موت کے بعد آزادی کو مضاف کرنا یعنی مثلاً تو میری موت کے بعد آزاد ہی پھر ہر ایک انمین سے بعوض ہو یا بغیر عوض ہو۔ ع۔ الاعتاق تصرف مندوب الیہ قال علیہ السلام ایما مسلم اعتق مومنا اعتق اللہ بکل عضو منہ عضوا منہ من النار ولہذا استحبوا ان یعتق الرجل العبد والمرأۃ الامۃ لیتحقق مقابلۃ الاعضاء بالاعضاء۔ آزاد کرنا ایسا کام ہی جسکی جانب ترغیب دیگئی ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مسلمان نے کسی مسلمان کو آزاد کیا اللہ تعالیٰ اُسکے ہر عضو کے بدلے آزاد کرنے والے کا عضو آگ سے آزاد کرتا ہی رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح اور اسی واسطے علما نے مستحب رکھا ہی کہ مرد تو غلام کو آزاد کرے اور عورت ہو تو باندی آزاد کرے تاکہ سب اعضا کا مقابلہ باہم متحقق ہو جائے۔ وقال العتق یصح من الحر البالغ العاقل فی ملکہ شرط الحریۃ لان العتق لا یصح الا فی الملک ولا ملک للمملوک والبلوغ لان الصبی لیس من اہلہ لکونہ ضررا ظاہرا ولہذا لا یملکہ الولی علیہ والعقل لان المجنون لیس باہل للتصرف ولہذا لو قال البالغ اعتقت وانا صبی فالقول قولہ وکذا لو قال المعتق اعتقت وانا مجنون وجنونہ کان ظاہرا لوجود الاسناد الی حالۃ منافیۃ وکذا لو قال الصبی کل مملوک املکہ فہو حر اذا احتلمت لا یصح لانہ لیس باہل لاول ملزم ولا بد ان یکون العبد فی ملکہ حتی لو اعتق عبد غیرہ لا ینفذ عتقہ لقولہ علیہ السلام لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم۔ قدوری نے فرمایا کہ آزاد کرنا عاقل بالغ آزاد آدمی سے اپنے ملک مین صحیح ہی یعنی اپنے مملوک کو آزاد کرے تو جائز ہوگا پس قدوری نے آزاد کرنے والے کے خود آزاد ہونے کی شرط اسوجہ سے لگائی کہ آزاد کرنا صرف اپنے ملک مین صحیح ہوتا ہی اور جو خود مملوک ہو اُسکی کچھ ملک نہین ہوتی اور بالغ ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ غیر بالغ کو آزاد کرنے کی لیاقت نہین ہی کیونکہ آزاد کرنا ظاہر ضرر ہوتا ہی اسی واسطے طفل کے ولی کو طفل کی طرف سے آزاد کرنا جائز نہین اور عاقل ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ مجنون کو کسی تصرف کی لیاقت نہین ہی اور چونکہ عقل وبلوغ شرط ہی تو اگر بالغ آدمی نے کہا کہ مین نے اس غلام کو ایسی حالت مین آزاد کیا تھا کہ جب مین خود طفل تھا تو قول اسی کا قبول ہوگا (کیونکہ وہ صحیح آزاد کرنے سے منکر ہی) اور اسیطرح اگر آزاد کرنے والے نے کہا کہ مین نے اس غلام کو ایسی حالت مین آزاد کیا کہ مین مجنون تھا اور

حال یہ کہ اس شخص کا جنون لوگون پر ظاہر تھا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا اسکی وجہ یہ ہی کہ آزاد کرنے والے نے آزاد کرنا ایسے حال
مین بیان کیا کہ اُسوقت آزاد کرنا صحیح نہین ہوتا ہی اور اسی واسطے اگر طفل نے کہا کہ ہر مملوک جسکا مین مالک ہون وہ اُسوقت آزاد
ہی جب مین بالغ ہوجاؤن تو طفل سے یہ آزاد کرنا صحیح نہین ہی کیونکہ طفل کو یہ لیاقت نہین ہی کہ ایسی بات کہے جو اُس پر لازم کردے
پھر یہ ضرور ہی کہ جس غلام کو آزاد کرتا ہی وہ اُسکی ملک مین ہو حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام آزاد کر دیا تو یہ نافذ نہوگا کیونکہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی جسکا مالک نہو اُسمین آزاد کرنا کچھ نہین ہی ف اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی نے روایت کیا
اور کہا کہ حدیث صحیح ہی اور اسی حدیث کے موافق جمہور علما کا قول ہی کہ جس چیز کا آدمی مالک نہو اُسکو آزاد کرنا یا طلاق دینا یا اُسکی نذر کرنا
صحیح نہین ہی۔ واذا قال لعبدہ او امتہ انت حر او معتق او عتیق او محرر او قد حررتک او قد اعتقتک فقد عتق
نوی بہ العتق اولم ینو لان ہذہ الالفاظ صریح فیہ لانہا مستعملۃ فیہ شرعا وعرفا فاغنی ذلک عن النیۃ والوضع
وان کان فی الاخبار فقد جعل انشاء فی التصرفات الشرعیۃ للحاجۃ کما فی الطلاق والبیع وغیرہما۔ اگر آدمی نے
اپنے غلام یا باندی کو کہا کہ تو آزاد ہی یا معتق ہی یا عتیق ہی یا محرر ہی یا مین نے تجھے آزاد کیا یا مین نے تجھے محرر کیا تو وہ آزاد ہوا خواہ
اس لفظ سے آزادی کی نیت کی یا نہ کی ہو اسواسطے کہ یہ الفاظ آزاد کرنے کے معنی مین صریح ہین کیونکہ شرعًا وعرفًا اسی معنی مین مستعمل ہین
تو صریح ہونے سے کچھ نیت کی حاجت نہین ہی اور اصل وضع مین یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے معنی مین تھے مگر تصرفات شرعیہ مین ضرورت
کی وجہ سے انشاء کر دیے گئے ہین جیسا طلاق اور بیع وغیرہ مین ہی ف یعنی مثلاً تو آزاد ہی در اصل جملہ خبریہ ہی یعنی سابق مین آزادی
ثابت ہونے کی خبر دیتا ہی لیکن آزادی پیدا کرنے کے واسطے بھی شرع وعرف مین یہی لفظ لیا گیا تو معنی یہ ہوگئے کہ مین نے تجھ مین
فی الحال آزادی پیدا کردی۔ ولو قال عنیت بہ الاخبار الباطل او انہ حر من العمل صدق دیانۃ لانہ یحتملہ ولا یدین
قضاء لانہ خلاف الظاہر۔ اور اگر اُسنے کہا کہ مین نے ان الفاظ سے جھوٹی خبر بیان کرنے کی نیت کی تھی یا کہا کہ میری یہ مراد تھی
کہ تو کام سے آزاد ہی تو دیانت کی راہ سے اُسکی تصدیق کیجائیگی کیونکہ لفظ اس معنی کو بھی محتمل ہی ولیکن قاضی اُسکی تصدیق نکریگا
کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہی ف کیونکہ ظاہر مین جب کہا جاتا ہی کہ تو آزاد ہی یا معتق وغیرہ تو عرف اور شرع مین یہی ظاہر ہوتا ہی
کہ غلامی سے آزاد ہی اور رہا یہ احتمال کہ مین نے جھوٹھ طور پر یہ بات کہی یا یہ معنی کہ تو کام سے آزاد ہی ظاہر کے خلاف ہی اور قاضی پر واجب
ہی کہ ظاہر کے موافق حکم کرے تو قاضی اُسکی تصدیق نکریگا بلکہ اُسکے آزاد ہوجانے کا حکم دیگا۔ ولو قال لہ یا حر یا عتیق یعتق لانہ نداء
بما ہو صریح فی العتق وہو لاستحضار المنادی بالوصف المذکور ہذا ہو حقیقتہ فیقتضی تحقق الوصف فیہ وانہ
یثبت من جہتہ فیقتضی ثبوتہ تصدیقا لہ فیما اخبر وسنقررہ من بعد ان شاء اللہ تعالے الا اذا سماہ حرا ثم ناداہ یا حر
لان مرادہ الاعلام باسم علمہ وہو مالقبہ بہ ولو ناداہ بالفارسیۃ یا آزاد وقد لقبہ بالحر قالوا یعتق وکذا عکسہ
لانہ لیس ندا بما سم علمہ فیعتبر اخبارا عن الوصف۔ اور اگر مولی نے مملوک سے کہا کہ اے آزاد یا اے عتیق تو وہ آزاد ہوجائیگا
کیونکہ یہ پکارنا ایسی لفظ کے ساتھ ہی جو صریح عتق کے ثبوت مین ہی کیونکہ ندا تو منادی کو بوصف مذکور حاضر کرنے کے لیے ہوتا ہی یعنے
اس وصف کا منادی حاضر ہونا چاہتا ہی اور یہی منادی کے حقیقی معنی ہین تو یہ مقتضی ہی کہ منادی مین یہ وصف ثابت ہو اور اس
وصف کا ثابت ہونا خود پکارنے والے کی طرف سے ہو سکتا ہی تو مولی کے قول کی تصدیق کے واسطے اس وصف کا ثابت ہونا لازم
آیا اور ہم آیندہ انشاء اللہ تعالی اسکی تقریر کرینگے لیکن اگر مولی نے اُسکا نام آزاد یا حر یا عتیق رکھا ہو پھر اُسکو پکارا کہ اے حر
تو آزاد نہوگا کیونکہ مولی کی مراد یہ ہی کہ اُسکے نام سے اُسکو خبردار کرے یعنی جو اُسکا لقب رکھا ہی ہان اگر اسکا ترجمہ کرکے فارسی مین پکارا
کہ اے آزاد حالانکہ اُسکا لقب آزاد نہین بلکہ حر رکھا تھا تو مشائخ نے فرمایا کہ وہ آزاد ہوجائیگا اور اسیطرح اگر اسکے برعکس ہو یعنی اُسکا
لقب آزاد رکھا تھا مگر پکارا کہ اے حر یا اے عتیق تو یہ اُسکے نام سے ندا نہین ہی پس یہ اعتبار کیا جائیگا کہ مولی نے یہ وصف اُسمین

ثابت ہونے کی خبر دی ف — اور چونکہ یہ وصف ثابت ہونا خود مولی کے اختیار مین ہی تو مولی نے گویا اسمین یہ وصف ثابت
کرکے تب اُسکو پکارا کہ او آزاد یا اے حُر بس آزاد ہو جائیگا - وکذا لو قال راسک حر او وجہک او رقبتک او بدنک
او قال لامتہ فرجک حر لان ہذہ الالفاظ یعبر بہا عن جمیع البدن وقد مر فی الطلاق وان اضافہ الی جزء
شائع یقع فی ذلک الجزء وسیاتیک الاختلاف فیہ ان شاء اللہ تعالی - اور اسیطرح اگر مملوک سے کہا کہ تیرا
سر آزاد ہی یا تیرا چہرہ آزاد ہی یا تیری گردن آزاد ہی یا تیرا بدن آزاد ہی یا اپنی باندی سے کہا کہ تیری فرج آزاد ہی تو بھی آزاد
ہو جائیگا کیونکہ یہ ایسے الفاظ ہین کہ انسے تمام بدن کی تعبیر ہوتی ہی اور کتاب الطلاق مین یہ بیان گذر چکا اور اگر آزاد کرنا مملوک
کے کسی جزء شائع یعنے تہائی چوتہائی وغیرہ کی طرف نسبت کیا تو آزادی اس جزء مین واقع ہو جائیگی اور اسمین جو اختلاف ہی ان شاء
اللہ تعالے عنقریب آتا ہی ف — یعنی تہائی چوتہائی وغیرہ جزء شائع مین جب آزادی واقع ہوئی تو تمام بدن مین پھیل جائیگی
یا فقط یہی جزء آزاد ہوگا - ان اضافہ الی جزء معین لا یعبر بہ عن الجملۃ کالید والرجل لا یقع عندنا خلافا للشافعی رح
والکلام فیہ کالکلام فی الطلاق وقد بیناہ - اور اگر آزاد کرنا کسی معین جزء کی طرف نسبت کیا جس سے تمام بدن تعبیر نہین
کیا جاتا ہی جیسے ہاتھ یا پاؤن تو ہمارے نزدیک عتق واقع نہوگا اور اسمین امام شافعی کا اختلاف ہی اور اسمین گفتگو ویسی ہی ہی جیسے
طلاق مین ہی اور اسکو ہم بیان کر چکے - ولو قال لا ملک لی علیک ونوی بہ الحریۃ عتق وان لم ینو لم یعتق لانہ
یحتمل انہ اراد لا ملک لی علیک لانی بعتک ویحتمل لانی اعتقتک فلا یتعین احدہما مرادا الا بالنیۃ - اور اگر مملوک
سے کہا کہ میری تجھپر کوئی ملک نہین ہی اور اس سے آزادی کی نیت کی تو آزاد ہو جائیگا اور اگر یہ نیت نہ کی تو آزاد نہوگا کیونکہ اسمین
دو احتمال ہین ایک یہ کہ میری ملک تجھپر اسواسطے نہین کہ مین نے تجھے بیچ ڈالا اور دوسرا احتمال یہ کہ ملک اسواسطے نہین کہ مین نے
تجھے آزاد کر دیا تو بدون نیت کے کوئی احتمال متعین نہوگا - قال وکذا کنایات العتق وذلک مثل قولہ خرجت من
ملکی ولا سبیل لی علیک ولا رق لی علیک وقد خلیت سبیلک لانہ یحتمل نفی السبیل والخروج عن الملک و
تخلیۃ السبیل بالبیع او الکتابۃ کما یحتمل بالعتق فلا بد من النیۃ وکذا قولہ لامتہ قد اطلقتک لانہ بمنزلۃ قولہ خلیت
سبیلک وہو المروی عن ابی یوسف رح بخلاف قولہ طلقتک علی ما نبین من بعد ان شاء اللہ تعالی - اور یہی
حال عتق کے الفاظ کنایہ کا ہی یعنی نیت ہو تو آزاد ہوگا نہین تو نہین جیسے مثلا کہا کہ تو میری ملک سے نکل گیا یا نکل گئی اور
جیسے میرے واسطے تجھپر کوئی راہ نہین ہی یا تجھپر میری رقیت نہین ہی یا مین نے تیری راہ خالی کر دی کیونکہ اسمین احتمال ہی کہ بیع
کرنے یا مکاتب کرنے سے راہ خالی کرنا ملک سے نکالنا ثابت ہوتا ہی اسی طرح سے یہ بھی احتمال ہی کہ آزاد کرنے سے ایسا کیا ہو تو نیت
ضرور ہی - یوں ہی اگر اپنی باندی سے کہا کہ مین نے تجھے اطلاق کیا تو بھی نیت ضرور ہی کیونکہ یہ ایسا ہی جیسے کہا کہ مین نے تیری راہ
خالی کی یعنی نیت سے آزادی ثابت ہو جائیگی بخلاف اسکے اگر باندی سے کہا کہ مین نے تجھے طلاق دی تو نیت سے بھی آزاد نہوگی
چنانچہ ہم آیندہ ان شاء اللہ تعالی بیان کرینگے - ولو قال لا سلطان لی علیک ونوی العتق لم یعتق لان السلطان
عبارۃ عن الید وسمی السلطان بہ لقیام یدہ وقد یبقی الملک دون الید کما فی المکاتب بخلاف قولہ لا سبیل
لی علیک لان نفیہ مطلقا بانتفاء الملک لان للمولی علی المکاتب سبیلا فلہذا یحتمل العتق - اور اگر مالک نے کہا
کہ تجھپر میری سلطنت نہین ہی اور آزادی کی نیت کی تو آزاد نہوگا اسواسطے کہ سلطنت سے بیان قبضہ ہی اسی سے بادشاہ کو سلطان کہتے
ہین کہ مملکت پر اُسکا قبضہ ہوتا ہی اور حال یہ ہی کہ کبھی ملکیت باقی رہتی ہی اور قابو نہین رہتا جیسے مکاتب مین ہوتا ہی بخلاف اسکے
اگر کہا کہ میری تجھپر کوئی راہ نہین ہی کیونکہ بالکل راہ کی نفی کرنا جب ہی ہو سکتا ہی کہ ملک نہو کیونکہ مکاتب پر مولے کی راہ باقی رہتی ہی اسی واسطے
یہ عتق کو محتمل ہی - ولو قال ہذا ابنی وثبت علی ذلک عتق ومعنی المسألۃ اذا کان یولد مثلہ لمثلہ واذا کان لا یولد مثلہ لمثلہ

ذکرہ بعد ہذا ثم ان لم یکن للعبد نسب معروف یثبت نسبہ منہ لان ولایۃ الدعوۃ بالملک ثابتۃ والعبد محتاج الی النسب فیثبت نسبہ منہ واذا ثبت عتق لانہ یستند النسب الی وقت العلوق وان کان لہ نسب معروف لا یثبت نسبہ للتعذر ویعتق اعمالا للفظ فی مجازہ عند تعذر اعمالہ بحقیقتہ ووجہ المجاز نذکرہ من بعد ان شاء اللہ تعالی - اور اگر مولی نے اپنی مملوک کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہی اور اسی بات پر جا رہا تو وہ آزاد ہو جائیگا (آزادی کے واسطے جا رہنا کچھ شرط نہین ہی بلکہ ثبوت نسب کے لیے شرط ہی) اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہین کہ جسکو بیٹا کہا اُسکی عمر اسقدر ہو کہ مولی سے پیدا ہونا ممکن ہو اور اگر وہ ایسا ہو کہ مولی سے پیدا نہین ہو سکتا مثلاً دو چار برس کا فرق ہی تو یہ مسئلہ آیندہ مذکور ہی پھر اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف نہو تو مولی سے اُسکا نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ دعوت نسب کی ولایت مولی کو بوجہ ملک کے حاصل ہی اور اس غلام کو نسب کی احتیاج بھی ہی تو مولے سے نسب ثابت ہو جائیگا اور جب نسب ثابت ہوا تو آزاد ہو گیا کیونکہ نسب کا اعتبار اُسوقت سے ہی جب نطفہ قائم ہوا تھا اور اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف ہو تو مولی سے اسکا نسب ثابت نہوگا کیونکہ مولی سے ثابت کرنا متعذر ہی اور یہ غلام آزاد ہو جائیگا تاکہ لفظ کو اپنے معنی مجازی پر عمل کیا جائے جبکہ حقیقی معنے نہین بنتے ہین اور مجاز کی جو وجہ ہی ہم آیندہ انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے ف - اصل اسباب مین یہ ہی کہ جب مملوک کے ساتھ ایسا نسب بیان کیا کہ اُسکے مالک ہونے سے آدمی آزاد ہو جاتا ہی مثلاً کہا کہ یہ میرا بیٹا یا بیٹی یا باپ یا ماں یا چچا یا ماموں ہی تو وہ آزاد ہو جاتا ہی اور اگر کہا کہ یہ میرا دادا ہی تو بھی ظاہر الروایہ یہی ہی — ولو قال ہذا مولای او یا مولای عتق اما الاول فلان اسم المولی وان کان ینتظم الناصر وابن العم والموالاۃ فی الدین والاعلی والاسفل فی العتاقۃ الا انہ تعین الاسفل فصار کاسم خاص لہ وہذا لان المولے لا یستنصر بمملوکہ عادۃ وللعبد نسب معروف فانتفی الاول والثانی والثالث نوع مجاز والکلام لحقیقتہ والاضافۃ الی العبد تنافی کونہ معتقا فتعین المولے الاسفل فالتحق بالصریح وکذا اذا قال لامتہ ہذہ مولاتی لما بینا ولو قال عنیت بہ المولی فی الدین او الکذب یصدق فیما بینہ وبین اللہ تعالی ولا یصدق فی القضاء لمخالفتہ الظاہر واما الثانی فلانہ لما تعین الاسفل مرادا التحق بالصریح وبالنداء باللفظ الصریح یعتق بان قال یا حر یا عتیق فکذا النداء بہذا اللفظ وقال زفر رح لا یعتق فی الثانی لانہ یقصد بہ الاکرام بمنزلۃ قولہ یا سیدی یا مالکی قلنا الکلام لحقیقتہ وقد امکن العمل بہ بخلاف ما ذکرہ لانہ لیس ما یختص بالعتق فکان اکراما محضا - اور اگر مالک نے کہا یہ میرا مولے ہی یا پکارا کہ اے مولی تو وہ آزاد ہو جائیگا پس اول کی دلیل یہ ہی کہ لفظ مولی اگرچہ بمعنی ناصر و چچازاد بھائی و دینی موالات اور آزاد کرنے والا اور آزاد کیا ہوا ان سب معنون مین مشترک بولا جاتا ہی لیکن یہان آزاد کیا ہوا کے معنی متعین ہین تو وہ اسم خاص ہو گیا اور اسکی یہ وجہ ہی کہ مولی اپنی مملوک سے از راہ عادت کے مددگاری کی درخواست نہین کرتا ہی اور غلام کا نسب بھی معروف ہی تو اول یعنے ناصر کے معنے نہین ہو سکتے اور رہا دوم و سوم یعنی چچازاد بھائی یا دینی موالات کے معنی لینے مین ایک طرح کا مجاز ہی حالانکہ یہان کلام حقیقی معنون مین ہی اور چونکہ اُسنے غلام کو مولی کہا ہی تو آزاد کرنے والے کے معنے بھی نہین ہو سکتے پس یہی رہ گیا کہ آزاد کیے ہوے کے معنی ہین تو یہان یہ لفظ بمنزلہ صریح کے ہو گیا اور اسیطرح اگر اپنی باندی کو کہا کہ یہ عورت میری مولاۃ ہی تو بھی بغیر نیت کے آزاد ہو گئی اسی دلیل سے جو ہمنے اوپر بیان کی اور اگر مالک نے دعوی کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ میرے ساتھ اسکو دینی موالات ہی یا مین نے جھوٹھ طور پر کہا تھا تو دیانت مین اُسکی تصدیق ہو سکتی ہی مگر قاضی تصدیق نکریگا کیونکہ ظاہر سے یہ مراد مخالف ہی اور رہی دوسری صورت یعنی جبکہ اُسنے پکارا کہ اے میرے مولی تو آزاد ہونے کی وجہ یہ ہی کہ جب مولی سے آزاد کیے ہوئے کے معنی مراد ہونا متعین ہو گیا تو یہ لفظ بھی صریح سے مل گیا اور صریح لفظ سے ندا کرنے مین وہ آزاد ہو جاتا تھا مثلاً کہا کہ اے حر یا اے عتیق تو اسیطرح یا مولی کہکر پکارنے مین بھی بغیر نیت آزاد ہو جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس دوسری صورت یعنی یا مولی کہنے مین

کہ

آزاد نہین ہوگا کیونکہ اس سے بزرگی کرنا بھی مقصود ہوتا ہو جیسے یون کہے کہ اے میرے سید یا اے میرے مالک اور ہم اسکا یہ جواب
دیتے ہین کہ کلام اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہو اور بیان حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو تو مجاز نہ لیا جائیگا بخلاف اُسکے جو زفر رحمہ اللہ
نے بیان کیا یعنی اے سید یا اے مالک تو اگرچہ حقیقی معنے لیے جائین مگر آزادی نہوگی کیونکہ اسمین کوئی ایسی بات نہین ہو جو عتق
کے ساتھ مختص ہو تو محض اکرام ہوگیا۔ ولو قال یا بنی او یا اخی لم یعتق لان النداء لاعلام المنادی الا انہ اذا کان
بوصف یمکن اثباتہ من جہتہ کان لتحقیق ذلک الوصف فی المنادی استحضارا لہ بالوصف المخصوص کما فی قولہ
یا حر علی ما بیناہ واذا کان النداء بوصف لا یمکن اثباتہ من جہتہ کان للاعلام المجرد دون تحقیق الوصف فیہ
لتعذرہ والبنوۃ لا یمکن اثباتہا حالۃ النداء من جہتہ لانہ لو انخلق من ماء غیرہ لا یکون ابنا لہ بہذا النداء فکان لمجرد الاعلام
ویروی عن ابی حنیفۃ رح شاذا انہ یعتق فیہما والاعتماد علی الظاہر۔ اور اگر مولی نے کہا کہ یہ میرا بیٹا یا یہ میرا بھائی ہو تو وہ
آزاد نہوگا اسواسطے کہ پکارنا تو منادی کو آگاہ کرنے کے لیے ہوتا ہو لیکن جب وہ ایسے وصف کے ساتھ ہو جسکا ثابت کرنا پکارنے
والے کی طرف سے ممکن ہو تو منادی مین اس وصف کا ثابت کرنا قرار دیا جائیگا تا منادی کو اسی خاص وصف کے ساتھ اپنے
سامنے حاضر کرے جیسے کہا کہ اے آزاد چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے اور جب پکارنا ایسے وصف کے ساتھ ہو جسکا ثابت کرنا پکارنے
والے کی طرف سے ناممکن ہو تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے لیے ہوگا اور اُسمین یہ وصف ثابت کرنے کے لیے نہین ہوگا کیونکہ
یہ وصف ثابت کرنا ممکن نہین اور بیٹا ہونا ایسا وصف ہو کہ پکارنے کی حالت مین پکارنے والے کی طرف سے اثبات نہین ہوسکتا کیونکہ
اگر وہ غیر کے نطفہ سے پیدا ہوگیا ہو تو کبھی پکارنے والے کا بیٹا نہ ہوجائیگا تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے واسطے ہو اور یہی ظاہر الروایت
ہو اور امام ابوحنیفہ سے شاذ روایت یہ ہو کہ دونون صورتون مین وہ آزاد ہوجائیگا مگر اعتماد ظاہر الروایۃ پر ہو یعنے آزاد نہوگا
ولو قال یا ابن لا یعتق لان الامر کما اخبر فانہ ابن ابیہ وکذا اذا قال یا بنی او یا بنیۃ لانہ تصغیر للابن والبنت
من غیر اضافۃ والامر کما اخبر۔ اور اگر کہا کہ اے پسر تو آزاد نہوگا کیونکہ بات یہی ہو جو اُسنے بیان کی اسلیے کہ یہ غلام اپنے باپ کا
بیٹا ہو اور اسیطرح اگر کہا کہ اے لڑکے یا اے لڑکی تو بھی یہی حکم ہو کیونکہ یہ تصغیر کے طور پر اُسنے بیٹا یا بیٹی بیان کیا اور کچھ اپنی طرف اضافت
نہین کی اور بات یہی ہو جو اُسنے کہی ف یعنی وہ اپنے باپ کا لڑکا یا لڑکی ہو۔ وان قال لغلام لا یولد مثلہ لمثلہ ہذا
ابنی عتق عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یعتق وہو قول الشافعی رح لہم انہ کلام محال بحقیقۃ فیرد ویلغو کقولہ اعتقتک
قبل ان اخلق او قبل ان تخلق ولابی حنیفۃ رح انہ کلام محال بحقیقتہ لکنہ صحیح بمجازہ لانہ اخبار عن حریتہ
من حین ملکہ وہذا لان البنوۃ فی المملوک سبب لحریتہ اما اجماعا او صلۃ للقرابۃ واطلاق السبب وارادۃ المسبب
مستجاز فی اللغۃ تجوزا ولان الحریۃ لازمۃ للبنوۃ فی المملوک والمشابہۃ فی وصف لازم من طریق المجاز علی ما عرف
فیحمل علیہ تحرزا عن الالغاء بخلاف ما استشہد بہ لانہ لا وجہ لہ فی المجاز فتعین الالغاء وہذا بخلاف ما اذا قال
لغیرہ قطعت یدک فاخرجہما صحیحتین حیث لم یجعل مجازا عن الاقرار بالمال والتزامہ وان کان القطع سببا لوجوب
المال لان القطع خطأ سبب لوجوب مال مخصوص وہو الارش وانہ یخالف مطلق المال فی الوصف حتی وجب
علی العاقلۃ فی سنتین ولا یمکن اثباتہ بدون القطع وما امکن اثباتہ فالقطع لیس بسبب لہ اما الحریۃ لا تختلف ذاتا
وحکما فامکن جعلہ مجازا عنہ ولو قال ہذا ابی او امی ومثلہ لا یولد لمثلہ فہو علی ہذا الخلاف لما بینا ولو قال لصبی صغیر
ہذا جدی قیل ہو علی الخلاف وقیل لا یعتق بالاجماع لان ہذا الکلام لا موجب لہ فی الملک الا بواسطۃ وہو الاب
وہی غیر ثابتۃ فی کلامہ فتعذر ان یجعل مجازا عن الموجب بخلاف الابوۃ والبنوۃ لان لہما موجبا فی الملک من غیر
واسطۃ ولو قال ہذا اخی لا یعتق فی ظاہر الروایۃ وعن ابی حنیفۃ رح انہ یعتق ووجہ الروایتین ما بیناہ ولو قال لعبدہ

ہذا ابنی فقد قیل علی الخلاف وقد قیل ہو بالاجماع لان المشار الیہ لیس من جنس المسمی فتعلق الحکم بالمسمی وہو معدوم فلا یعتبر وقد حققناہ فی النکاح - اور اگر ایسے غلام کو جسکے مثل اس سے پیدا نہین ہو سکتا ہی کہا کہ یہ میرا بیٹا ہی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک آزاد ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ نہین آزاد ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہی اور ان فقہا کی دلیل یہ ہی کہ یہ کلام اپنے حقیقی معنی سے محال ہی تو مردود اور لغو ہو جائیگا جیسے یہ کہنا کہ مین نے تجھ اپنے پیدا ہونے سے پہلے یا تیرے پیدا ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تھا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ یہ کلام اگرچہ اپنے حقیقی معنے سے محال ہی لیکن مجازی معنی سے صحیح ہی کیونکہ اُسنے آگاہ کیا کہ جبسے وہ اس غلام کا مالک ہوا ہی یہ آزاد ہی اور یہ اسوجہ سے کہ مملوک کا بیٹا ہونا اُسکے آزادی کا سبب ہی خواہ بدلیل اجماع یا بعلہ قرابت اور سبب بول کر سبب مراد لینا لغت مین مجازاً شایع ہی اور اس دلیل سے کہ مملوک مین بیٹا ہونے کے واسطے آزادی لازم ہی اور وصف لازم کے ساتھ تشبیہ دینا مجازی گفتگو کا ایک طریقہ ہی جیساکہ اصول مین معلوم ہو چکا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے مجازی معنے پر لانا واجب ہی بر خلاف اُس مسئلہ کے جس سے صاحبین و شافعی نے شہادت پیش کی یعنی پیدائش کے پہلے آزاد کرنا تو وہ شہادت نہین ہی کیونکہ اُسمین کوئی طریقہ مجاز کا نہین پایا جاتا تو وہ خواہ مخواہ لغو ہوگا پھر جو بات جسنے بیان کی اسکے خلاف یہ صورت ہی کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ مین نے دھوکے سے تیرا ہاتھ کاٹ دیا پس اُسنے اپنے دونون ہاتھ تندرست نکال کر دکھلا دیے تو اُسکا یہ کلام مجازی معنی پر محمول نہین کیا جائیگا یعنے یون کہا جائے کہ اُسنے ہاتھ کے جرمانہ کی قدر اپنے اوپر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہی اگرچہ ہاتھ کاٹنا مال واجب ہونے کا سبب ہوتا ہی مگر یہان نہین لے سکتے کیونکہ خطا سے ہاتھ کاٹنا ایک خاص قسم کا مال یعنی جرمانہ واجب ہونے کا سبب ہوتا ہی اور یہ مطلق مال کے ساتھ ایک وصف مین مخالف ہی چنانچہ جرمانہ تو مددگار برادری پر دو برس مین واجب ہوتا ہی کیونکہ ایک ہی ہاتھ کا جرمانہ ہی اور یہ مال جو مددگار برادری پر واجب ہوتا ہی اسکا ثابت کرنا بدون ہاتھ کاٹے جانے کے ممکن نہین اور اقراری قرضہ کے طور پر مال ثابت کرنا ممکن ہی لیکن ہاتھ کاٹنا اُسکا سبب نہین اور رہی غلام کے مسئلہ مین آزادی تو وہ ذات و حکم مین مختلف نہین ہی تو بیٹا کہکر مجازاً آزادی مراد لینا ممکن ہی - اور اگر ایسے غلام کو یا لونڈی کو جس سے یہ خود پیدا نہین ہو سکتا ہی کہا کہ یہ میرا باپ یا یہ میری مان ہی حالانکہ یہ دونون عمر مین اُس سے چھوٹے ہین یا برابر یا ایک ہی دو برس بڑے ہین تو بھی یہی اختلاف ہی کہ ابوحنیفہ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائیگی اور صاحبین کے نزدیک نہین بدلیل مذکورۂ بالا اور اگر مالک نے اپنے غلامون سے کسی طفل صغیر کو کہا کہ یہ میرا دادا ہی تو بعض مشائخ نے کہا کہ اسمین بھی اختلاف مذکور جاری ہی اور بعض نے کہا نہین بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہوگا کیونکہ مملوک مین اس کلام سے کوئی بات لازم نہین آتی مگر باپ کے واسطہ سے یعنی جب باپ کے واسطے سے لیا جاوے تب دادا کا حق ثابت ہوتا ہی حالانکہ مالک کے کلام مین اس واسطہ کا کچھ ذکر نہین ہی تو یہ بات محال ہو گئی کہ اس کلام کو مجازاً موجب آزادی ٹھہرایا جاوے برخلاف اس قول کے کہ یہ میرا باپ یا یہ میرا بیٹا ہی کیونکہ مملوک مین یہ دونون باتین بغیر کسی واسطہ کے آزادی واجب کرتی ہین اور اگر مالک نے غلام کو کہا کہ یہ میرا بھائی ہی تو ظاہر الروایۃ مین آزاد نہوگا اور ابوحنیفہ سے یہ بھی روایت ہی کہ آزاد ہو جائیگا اور دو روایتون کی وجہ ہم بیان کر چکے اور اگر اپنے غلام کو کہا کہ یہ میری دختر ہی تو بعض مشائخ نے کہا کہ اسمین بھی اختلاف ہی اور بعض نے کہا کہ نہین بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہوگا کیونکہ جسکی طرف اشارہ کیا ہی وہ اُس جنس سے نہین جسکا نام لیا یعنی نام تو دختر لیا اور اشارہ غلام کی طرف کیا پس حکم کا تعلق اُس سے ہوگا جو نام لیا حالانکہ وہ معدوم ہی تو اس کلام کا کچھ اعتبار نہوا اور ہم اسکو کتاب النکاح مین تحقیق کر چکے ف یعنی باب المہر مین بیان کر چکے کہ عقد مین مہر کچھ بیان کیا اور اشارہ مین دوسری چیز کی طرف اشارہ کیا چنانچہ تفصیل وہان مذکور ہی - وان قال لامتہ انت طالق او بائن او تخمری ونوی بہ العتق لم تعتق وقال الشافعی رح تعتق اذا نوی وکذا علی ہذا الخلاف سائر الالفاظ الصریح والکنایۃ علی ما قال مشائخہم رہ لہ انہ نوی ما یحتملہ لفظہ لان بین الملکین موافقۃ اذ کل واحد منہما ملک العین اما ملک الیمین فظاہر۔

وکذا ملک النکاح فی حکم ملک العین حتی کان التابید من شرطہ والتاقیت مبطلالہ وعمل اللفظین فی اسقاط ما ہو حقہ وہو الملک ولہذا یصح التعلیق فیہ بالشرط اما الاحکام تثبت بسبب سابق وہو کونہ مکلفا ولہذا لا یصلح لفظۃ العتق والتحریر کنایۃ عن الطلاق فکذا عکسہ ولنا انہ نوی ما لا یحتملہ لفظہ لان الاعتاق لغۃ اثبات القوۃ والطلاق رفع القید وہذا لان العبد الحق بالجمادات وبالاعتاق یحیی فیقدر ولا کذلک المنکوحۃ فانہا قادرۃ الا ان قید النکاح مانع وبالطلاق یرتفع المانع فیظہر القوۃ ولا خفاء ان الاول اقوی ولان ملک الیمین فوق ملک النکاح فکان اسقاطہ اقوی واللفظ یصلح مجازا عما ہو دونہ حقیقۃ لا عما ہو فوقہ فلہذا امتنع فی المتنازع فیہ وانساغ فی عکسہ — اور اگر مالک نے اپنی باندی سے کہا کہ تو طالقہ یا بائنہ ہے یا تو اوڑھنی سے اپنا منھ ڈھنک اور اس سے آزاد کرنے کی نیت کی تو وہ آزاد نہوگی اور امام شافعی نے کہا کہ اگر نیت کرے تو آزاد ہو جائیگی اور اسیطرح دیگر الفاظ طلاق صریح وکنایہ میں بھی یہی اختلاف ہے جیسا کہ مشائخ شافعیہ نے بیان کیا اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مولی نے ایسے معنی مراد لیے جنکو اسکا لفظ محتمل ہے اسواسطے کہ ملک نکاح وملک رقبہ میں باہم موافقت ہے کیونکہ دونون میں سے ہر ایک ملک ذاتی ہے چنانچہ ملک رقبہ میں یہ بات ظاہر ہے اور اسیطرح ملک نکاح بھی ملک ذات کے حکم میں ہے حتی کہ نکاح کی شرط یہ ہے کہ ہمیشہ کے واسطے ہیت ہو اور اگر کسی وقت تک کے واسطے رکھا جائے تو نکاح باطل ہوتا ہے اور طلاق صریح وکنایہ دونون میں سے ہر ایک کا عمل یہ ہے کہ اُسکا حق ساقط کر دے یعنی ملک زائل کر دے تو جیسے ملک نکاح مین نکاح زائل ہوتا ہے اسیطرح ملک رقبہ مین اس سے عتق ہو جائیگا اسی واسطے شرط پر معلق کرنا صحیح ہوتا ہے رہا احکام کا ثابت ہونا تو ایک سابق سبب کے ساتھ ہوتا ہے یعنے آدمی مکلف عاقل بالغ آزاد ہوا اور چونکہ اس لفظ سے عتق کے معنے نکلتے ہین لہذا لفظ عتق اور آزاد کرنا وتحریر یہ بھی طلاق کا کنایہ ہو جاتے ہین تو اسکا برعکس بھی صحیح ہوگا یعنی طلاق اور اُسکے کنایات سے عتق کے معنی لینا صحیح ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسنے طالقہ یا بائنہ اور اُسکے کنایات سے ایسے معنی مراد لیے جنکو لفظ محتمل نہین یعنی آزاد کرنا اسکے معنی نہین ہین کیونکہ لغت مین آزاد کرنے کے معنی قوت دینا اور طلاق کے معنی بیڑی کھولدینا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی مملوک ہوگیا وہ بمنزلہ جمادات کے ہو جاتا ہے اور آزاد کرنے کی وجہ سے زندہ ہوکر قدرت وقوت پاتا ہے اور منکوحہ زوجہ کا یہ حال نہین ہے کیونکہ وہ ہر تصرف پر قادر ہے لیکن نکاح کی بیڑی اُسکو روکتی ہے اور طلاق دینے کی وجہ سے یہ بیڑی اُٹھ جاتی ہے تو اُسکی قوت موجودہ کھل جاتی ہے اور یہ بات خوب ظاہر ہے کہ اعتاق سے قوت دینا زیادہ قوی ہے یعنے طلاق کمزور ہے تو طلاق کو اعتاق کے واسطے استعارہ لینا جائز نہین ہے اور دیگر وجہ ہے کہ ملک رقبہ بہ نسبت ملک نکاح کے بڑھی ہوئی ہوتی ہے تو اُسکو ساقط کرنا بھی زیادہ قوی ہوگا اور لفظ اپنی حقیقت سے کمتر کے لیے مجاز ہو سکتا ہے نہ بڑھکر کے لیے لہذا طلاق وغیرہ جسمین جھگڑا ہے اُسکو اعتاق کے لیے نہین مجاز کر سکتی اور اسکے برعکس یعنے اعتاق کو طلاق کے واسطے مجاز لینا جائز ہے۔ واذا قال لعبدہ انت مثل الحر لم یعتق لان المثل یستعمل للمشارکۃ فی بعض المعانی عرفا فوقع الشک فی الحریۃ — اور اگر اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد کے مثل ہے تو آزاد نہین ہوگا کیونکہ بول چال مین مثل کا لفظ بعضی باتون مین مشترک ہونے کے واسطے بولتے ہین تو اُسکے آزاد ہونے مین شک ہوگیا **ف** یعنی اُسکا مملوک ہونا تو یقینی معلوم تھا اب یہ شک ہوا کہ شاید وہ آزاد ہوگیا ہو تو شک پر آزاد نہوگا اور شک اسوجہ سے ہوا کہ مثل کا لفظ درحقیقت دو چیزون کے بالکل یکسان ہونے کے معنی مین ہے لیکن اگر بالکل یکسان ہون تو دو چیزین نہین ہو سکتی ہین بلکہ ایک ہی چیز ہوگی لہذا عام استعمال یہ ہے کہ زید مثل خالد کے ہے یعنے صرف اُن دونون کا خط یکسان ہے تو غالبا مثل آزاد کے کہنے سے کسی وصف مین مثل ہونا مراد ہے تو آزادی مین مثل ہونا ضرور نہوا۔ ولو قال ما انت الا حر عتق — اور اگر کہا کہ تو نہین ہے مگر آزاد تو وہ آزاد ہو جائیگا۔ لان الاستثناء من النفی اثبات علی وجہ التاکید کما فی کلمۃ الشہادۃ — اسواسطے کہ نفی سے استثناء کرنا

تاکید کے طور پر اثبات ہو جاتا ہی جیسے کلمۂ شہادت مین ہی ف یعنی لا الٰہ الا اللہ کے معنی یہ کہ کوئی الوہیت کسی کو نہین مگر ثابت کو یعنی اللہ تعالے ہی الوہیت والا ہی اسیطرح پر جبکہ تو نہین ہی مگر آزاد تو یہ معنے ہوے کہ تو ضرور آزاد ہی ہی پس ضرور آزاد ہو جائیگا ولو قال راسک راس حر لا یعتق لانہ تشبیہ بحذف حرفہ - اور اگر کہا کہ تیرا سر آزاد کا سر ہی تو وہ آزاد نہوگا کیونکہ حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ یہ تشبیہ ہی ف یعنی گویا کہا کہ تیرا سر آزادون کے سر کے مانند ہی پس آزاد نہوگا - ولو قال راسک راس حر عتق - اور اگر کہا کہ تیرا سر ایک آزاد سر ہی تو وہ آزاد ہو جائیگا - لانہ اثبات الحریۃ فیہ اذ الراس یعبر بہ عن جمیع البدن - اسواسطے کہ یہ کہنا اپنے غلام مین آزادی ثابت کرنا ہوا کیونکہ سر کے ساتھ تمام بدن تعبیر کیا جاتا ہی ف یعنی اگر کہا کہ تیرا سر آزاد ہی تو گویا یہ کہا کہ تو آزاد ہی جیسے کہتے ہین کہ مین نے ایک راس اسپ خریدا حالانکہ مراد یہ ہی کہ ایک گھوڑا خریدا

فصل - ومن ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ وہذا اللفظ مروی عن النبی علیہ السلام وقال علیہ السلام من ملک ذا رحم محرم منہ فہو حر واللفظ بعمومہ ینتظم کل قرابۃ مؤیدۃ بالمحرمیۃ ولادا او غیرہ - فصل - جو شخص اپنے ایسے قرابتی کا مالک ہو جسکو اُسکے ساتھ دائمی محرمیت کی نسبت ہی تو وہ اُسپر سے آزاد ہو جائیگا اور یہ کلمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہی رواہ النسائی اور یون ہی آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مالک ہوا ایسے قرابتی کا کہ اُسکے ساتھ دائمی حرام ہی تو وہ آزاد ہی - رواہ اصحاب السنن - اور یہ لفظ عام ہر ایسے قرابتی کو شامل ہی کہ جسکے ساتھ محرمیت ہو خواہ بذریعہ ولادت ہو یا دوسرے ذریعے سے ہو ف ولادت کی یہ صورت کہ بیٹا یا بیٹی اپنے والدین یا اجداد یا جدات کی مالک ہوئی یا یہ لوگ اپنے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی وغیرہ کے مالک ہوئے اور دوسری طرح یہ ہی کہ آدمی اپنے بھائی بہن یا بھائی کی اولاد یا بہن کی اولاد کا مالک ہوا یا اسکے برعکس ہو والشافعی رح یخالفنا فی غیرہ لہ ان ثبوت العتق من غیر مرضات المالک ینفیہ القیاس او لا یقتضیہ والاخوۃ وما یضاہیہا نازلۃ عن قرابۃ الولاد فامتنع الالحاق والاستدلال ولہذا امتنع التکاتب علی المکاتب فی غیر الولاد ولم یمتنع فیہ ولنا ما روینا ولانہ ملک قریبہ قرابۃ مؤثرۃ فی المحرمیۃ فیعتق علیہ وہذا ہو المؤثر فی الاصل والولاد ملغی لانہا ہی التی یفترض وصلہا ویحرم قطعہا حتی وجبت النفقۃ وحرم النکاح ولا فرق بینما اذا کان المالک مسلما او کافرا فی دار الاسلام لعموم العلۃ والمکاتب اذا اشتری اخاہ ومن یجری مجراہ لا یکاتب علیہ لانہ لیس لہ ملک تام یقدرہ علی الاعتاق والافتراض عند القدرۃ بخلاف الولاد لان العتق فیہ من مقاصد الکتابۃ فامتنع البیع فیعتق تحقیقا لمقصود العقد وعن ابی حنیفۃ رح انہ یتکاتب علی الاخ ایضا وہو قولہما فلنا ان نمنع وہذا بخلاف ما اذا ملک ابنۃ عمۃ وہی اختہ من الرضاع لان المحرمیۃ ما ثبت بالقرابۃ والصبی جعل اہلا لہذا العتق وکذا المجنون حتی عتق القریب علیہما عند الملک لانہ تعلق بہ حق العبد فشابہ النفقۃ - اور امام شافعی رحمہ اللہ (ولادت کی قرابت محرمیت سے آزاد ہونے مین ہمارے موافق ہین اور) غیر ولادت کی قرابت محرمہ مین ہمارے خلاف ہین یعنی اگر ایسے قریب محرم کا مالک ہو جس سے ولادت کی قرابت نہین ہی تو وہ شافعی کے نزدیک آزاد نہین ہوتا اور اُنکی دلیل یہ ہی کہ مالک کے بغیر مرضی آزاد ہو جانے کو قیاس نفی کرتا ہی یا قیاس اسکو مقتضی نہین ہی اور بھائی ہونے کی یا اسکے مانند قرابت بہ نسبت قرابت ولادت کے کمتر ہی تو اُسکو قرابت ولادت کے ساتھ ملانا اور حدیث سے استدلال کرنا ممتنع ہی اور اسیوجہ سے جس غلام کو مکاتب کیا ہو اسکے ساتھ مین غیر ولادت کی قرابتی کتابت مین داخل نہین ہوتی اور ولادت مین یہ بات ممتنع نہین ہی اور ہماری دلیل اول تو وہ حدیث ہی جو مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ جب وہ اپنے قریب کا مالک ہوا جسکی قرابت دائمی حرمت مین مؤثر ہی تو وہ اُسپر آزاد ہو جائیگا اور در اصل تاثیر اسی کو ہی اور پیدایش کا کچھ اثر نہین ہی کیونکہ قرابت محرمیت ہی ایسی چیز ہی کہ جسکا ملانا فرض ہی اور توڑنا حرام ہی حتی کہ نفقہ واجب ہوتا اور نکاح حرام ہوتا ہی پھر

آزاد ہو جانے مین کچھ فرق نہین کہ مالک مسلمان ہو یا دارالاسلام مین کافر ہو کیونکہ قرابت محرمیکی علت عام ہی اور مکاتب نے اگر اپنے بھائی کو یا اُسکے مانند چچا و ماموں وغیرہ کو خریدا تو وہ مکاتب کے ساتھ مکاتب نہو جائیگا کیونکہ مکاتب کو کوئی پوری ملکیت حاصل نہین ہی جو اُسکو آزاد کرنے پر قابو دیدے اور آزادی کا فرض ہونا اُسوقت ہی کہ پوری قدرت ہو بخلاف ولادت کے کیونکہ کتابت کے مقاصد مین سے ایسے لوگون کی آزادی بھی ہی جنکو مکاتب کے ساتھ قرابت ولادت ہو تو وہان بیع ممتنع ہی پس وہ آزاد ہو جائیگا تاکہ کتابت کا مقصود ثابت ہو اور امام ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہی کہ مکاتب پر اُسکا بھائی بھی مکاتب ہو جاتا ہی اور یہی صاحبین کا قول ہی تو ہمکو یہ بھی جائز ہی کہ ہم بھائی کے مکاتب نہو جانے کو منع کرین یعنی امام شافعی نے جو ممتنع بیان کیا ہی اُسکو ہم نہ مانین بلکہ وہ ممتنع نہین ہی اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہی کہ جب آدمی اپنی پھوپھی کی دختر کا مالک ہوا حالانکہ وہ اُسکی رضاعی بہن ہی کیونکہ یہ محرمیت بوجہ قرابت کے نہین ہی اور واضح ہو کہ قریب محرم آزاد ہو جانے کے لیے طفل بھی لائق رکھا گیا ہی اور یہی مجنون کا حکم ہی حتی کہ اگر طفل یا مجنون اپنے کسی قریب محرم کا مالک ہو تو وہ ان دونون پر سے آزاد ہو جائیگا کیونکہ اس آزادی مین بندہ کا حق متعلق ہو گیا ہی تو نفقہ کے مشابہ ہو گیا **ف** یعنی جیسے قریب محرم محتاج کا نفقہ طفل اور مجنون کے مال مین واجب ہوتا ہی ویسے ہی اگر مالک ہون تو آزاد ہو جائیگا۔ **ومن اعتق عبدا لوجہ اللہ تعالی او للشیطان او للصنم عتق لوجود رکن الاعتاق من اہلہ فی محلہ ووصف القربۃ فی اللفظ الاول زیادۃ فلا یختل العتق بعدمہ فی اللفظین الآخرین** - اور جس شخص نے اپنے غلام کو اللہ تعالے کے واسطے آزاد کیا یا شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے آزاد کیا تو غلام ہر صورت آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنے لائق آدمی سے اپنے محل مین پایا گیا تو آزاد ہونا متحقق ہو جائیگا اور پہلی صورت مین اللہ تعالی کے واسطے کہنا کچھ آزاد ہونے کے لیے ضروری نہین ہی تو شیطان یا بت کی صورت مین اسکا نہونا کچھ مضر نہین ہی **ف** - اور اسیطرح شیطان کے واسطے یا بُت کے واسطے کہنا اُسکے اعتقاد کفر کی خرابی ہی لیکن غلام آزاد ہو جائیگا۔ **وعتق المکرہ والسکران واقع لصدور الرکن من الاہل فی المحل کما فی الطلاق وقد بیناہ من قبل** - جو شخص اپنا غلام آزاد کرنے کے لیے مجبور کیا گیا پس اُسنے آزاد کیا یا نشہ کے مست نے آزاد کیا تو آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنی لیاقت والے سے اپنے محل مین پایا گیا جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہی اور ہم اسکو سابق مین بیان کر چکے۔ **وان اضاف العتق الی ملک او شرط صح کما فی الطلاق اما الاضافۃ الی الملک ففیہ خلاف الشافعی رح وقد بیناہ فی کتاب الطلاق واما التعلیق بالشرط فلانہ اسقاط فیجری فیہ التعلیق بخلاف التملیکات علی ما عرف فی موضعہ** - اور اگر کسی شخص نے آزادی کو مالک ہونے کی طرف نسبت کیا (یعنی اگر کہا کہ جب مین اس غلام کا مالک ہون تو یہ آزاد ہی) یا اُسنے شرط کی طرف نسبت کیا - (یعنی غلام کو کہا کہ اگر تو اس گھر مین داخل ہو تو آزاد ہی) تو ملک یا شرط کی طرف اضافت صحیح ہی جیسے طلاق مین صحیح ہی لیکن ملک کی طرف نسبت کرنے مین امام شافعی کا اختلاف ہی اور ہم اسکو کتاب الطلاق مین بیان کر چکے اور شرط پر معلق ہونا اسواسطے جائز ہی کہ آزاد کرنے کے معنی اپنی ملکیت ساقط کرنا تو اسمین تعلیق شرط جائز ہی اور جن صورتون مین مالک کرنا ہوتا ہی اُنمین البتہ تعلیق نہین جائز ہی چنانچہ اصول فقہ مین اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ **واذا خرج عبد الحربی الینا مسلما عتق لقولہ علیہ السلام فی عبید الطائف حین خرجوا الیہ مسلمین ہم عتقاء اللہ ولانہ احرز نفسہ وہو مسلم ولا استرقاق علی المسلم ابتداء** - اور جب کسی حربی کافر کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہان دار الاسلام مین چلا آیا تو وہ آزاد ہو گیا کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے طائف کے غلامون کو جب مسلمان ہو کر آنحضرت کے حضور مین چلے آئے تھے فرمایا کہ یہ اللہ تعالی کے آزاد کیے ہوئے ہین۔ رواہ عبد الرزاق وہذا المعنی فی حدیث ابی داؤد والترمذی اور دوسری دلیل یہ ہی کہ اس غلام نے اپنی جان کو ایسی حالت مین اپنے قابو مین کر لیا کہ وہ مسلمان ہی اور ابتدائے غلامی کسی مسلمان پر نہین ہو سکتی ہی۔ **وان اعتق حاملا عتق حملہا تبعا لہا اذ ہو**

متصل بہا ولو اعتق الحمل خاصۃً عتق دونہا لانہ لا وجہ الی اعتاقہا مقصودا لعدم الاضافۃ الیہا ولا الیہ تبعا لما فیہ من قلب الموضوع ثم اعتاق الحمل صحیح ولا یصح بیعہ وہبتہ لان التسلیم نفسہ شرط فی الہبۃ والقدرۃ علیہ فی البیع ولم یوجد ذالک بالاضافۃ الی الجنین وشئی من ذالک لیس بشرط فی الاعتاق فافترقا - اور اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کو آزاد کیا تو باندی کے تابع حمل بھی آزاد ہوگا کیونکہ وہ اپنی ماں کے پیٹ مین ہی اور پیٹ اس عورت سے متصل ہی اور اگر اُسنے فقط حمل کو آزاد کیا تو صرف حمل ہی آزاد ہوگا اور باندی آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں ہی نہ قصداً یعنی نہ اصلی مقصود ہوکر اسواسطے کہ عورت کی طرف اضافت نہیں ہی اور نہ تبعاً یعنے نہ حمل کے تابع ہوکر کیونکہ اسمین موضوع کا اُلٹنا لازم آتا ہی پھر حمل کو آزاد کرنا صحیح ٹھہرا اور آیندہ اُس حمل کو بیع یا ہبہ نہیں کرسکتا کیونکہ ہبہ مین خود اُسکی ذات کا سپرد کرنا واجب ہوتا ہی اور سپردگی کی قدرت بیع مین شرط ہی اور یہ بات نہیں پائی گئی کیونکہ اُسنے پیٹ کے بچہ کی طرف نسبت کی ہی اور سپرد کرنا یا اسکی قدرت ہونا کوئی بھی آزاد کرنے مین شرط نہیں ہی تو دونوں جدا ہوگئے ف یعنی آزاد کرنا اور بیع وہبہ دونوں مین فرق ہی کیونکہ ہبہ مین ہبہ کی چیز سپرد کردینا اور بیع مین سپردگی قدرت ہونا شرط ہی اور آزاد کرنے مین شرط نہیں ہی - ولو اعتق الحمل علی مال صح ولا یجب المال اذلا وجہ الی الزام المال علی الجنین لعدم الولایۃ علیہ ولا الی الزامہ الام لانہ فی حق العتق نفس علی حدۃ واشتراط بدل العتق علی غیر المعتق لا یجوز علی ما مر فی الخلع وانما یعرف قیام الحبل وقت العتق اذا جاءت بہ لاقل من ستۃ اشہر منہ لانہ ادنی مدۃ الحمل - اور اگر باندی کے حمل کو کسیقدر مال پر آزاد کیا تو آزاد کرنا صحیح ہی ولیکن مال نہیں واجب ہوگا اسواسطے کہ پیٹ کے بچہ پر مال لازم کرنیکی کوئی صورت نہیں کیونکہ اُسپر کسی کا قابو نہیں ہی اور اسکی ماں پر بھی مال لازم کرنے کی کوئی صورت نہیں ہی کیونکہ آزادی کے حق مین بچہ ایک علحدہ جان ہی اور آزادی کا بدلہ سوائے عتیق کے دوسرے پر لازم کرنا جائز نہیں ہی جیسا کہ خلع مین بیان ہوچکا (شارحین کو یہ بیان نہیں ملا) اور واضح ہو کہ آزاد کرنے کے وقت حمل موجود ہونا جبھی معلوم ہوگا کہ آزاد کرنے کے وقت سے چھ مہینہ سے کم مین پیدا ہو کیونکہ حمل کی کمتر مدت یہی ہی - قال وولد الامۃ من مولاہا حر لانہ مخلوق من مائہ فیعتق علیہ ہذا ہو الاصل ولا معارض لہ فیہ لان ولد الامۃ لمولاہا وولدہا من زوجہا مملوک لسیدہا لترجح جانب الام باعتبار الحضانۃ او لاستہلاک مائہ بمائہا والمنافاۃ متحققۃ والزوج قد رضی بخلاف ولد المغرور لان الوالد ما رضی بہ - قدوری نے فرمایا کہ باندی کے جو اولاد اپنے مالک سے پیدا ہو وہ آزاد ہی اسواسطے کہ وہ مولیٰ کے نطفہ سے ہی تو آزاد ہوگا اور یہی اصل ہی اور بچہ کے بارہ مین کوئی چیز معارض نہیں ہی کیونکہ باندی کا بچہ باندی کے مالک کا ہی اور اگر باندی کا بچہ اُسکے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا کیونکہ اسمین ماں کی جانب کو غلبہ رہیگا خواہ اس سبب سے کہ پرورش کا حق ماں کو ہی یا اس جہت سے کہ شوہر کا نطفہ اس باندی یعنی زوجہ کے نطفہ مین ملکر مستہلک ہوگیا اور یہان منافات پائی جاتی ہی یعنے شوہر کے لحاظ سے چاہیے کہ بچہ مملوک نہو اور باندی کے لحاظ سے وہ اُسکے مولیٰ کا مملوک ہو لہذا ترجیح لازم آئی پس ماں کی جانب کو ترجیح دیگئی اور شوہر اس بات پر راضی ہوچکا یعنے اُسکی اولاد دوسرے کی مملوک ہوجائے برخلاف اُس شخص کے جسکو دھوکا دیا گیا کہ اُسکا بچہ مملوک نہوگا کیونکہ وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا ف یعنی ایک عورت نے زید سے کہا کہ مین آزاد ہوں مجھسے نکاح کرلے پس نکاح کیا اور اولاد پیدا ہوئی حالانکہ یہ عورت خالد کی لونڈی تھی اُسنے اسکو مع اولاد کے گرفتار کیا تو اولاد اُسکی مملوک نہوگی کیونکہ زید اس بات پر راضی نہوا تھا کہ غیر کی باندی سے نکاح کرے تاکہ جو اولاد ہو وہ غیر کی غلام ہو ولیکن اُسکو قیمت دینا پڑیگی - وولد الحرۃ حر علی کل حال لان جانبہا راجح فیتبعہا فی وصف الحریۃ کما یتبعہا فی المملوکیۃ والمرقوقیۃ والتدبیر وامیۃ الولد والکتابۃ - اور آزاد عورت کا بچہ بہرحال آزاد ہوتا ہی یعنی اگرچہ شوہر غلام ہو کیونکہ عورت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہی پس بچہ بھی آزادی کی صفت مین اُسی کا تابع ہوگا جیسے مملوکیت کے صفت مین اُسکا تابع ہوتا ہی یعنی

اگر ان سوائے باپ کے کسی غیر کی مملوکہ یا رقیقہ یا مدبرہ یا ام ولد یا مکاتبہ ہو تو بچہ بھی اسی صفت کا ہوگا ف پس مملوکہ و رقیقہ کا بچہ تو اسکا محض مملوک ہوگا اور مدبرہ و ام ولد جب اپنے مولی کے مرنے پر آزاد ہوں تو انکے ساتھ انکی اولاد بھی آزاد ہو جائیگی اور مکاتبہ نے اگر مال کتابت ادا کر دیا تو فوراً مع اولاد آزاد ہو گئی ورنہ اولاد بھی رقیق ہو جائیگی۔

باب العبد یعتق بعضہ

یہ باب ایسے غلام کے بیان میں ہے جسکا کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو۔ واذا اعتق المولی بعض عبدہ عتق ذلک القدر ویسعی فی بقیۃ قیمتہ لمولاہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا یعتق کلہ واصلہ ان الاعتاق یتجزی عندہ فیقتصر علی ما اعتق وعندہما لا یتجزی وہو قول الشافعی رح فاضافتہ الی البعض کاضافتہ الی الکل فلہذا یعتق کلہ لہم ان الاعتاق اثبات العتق وہو قوۃ حکمیۃ واثباتہا بازالۃ ضدہا وہو الرق الذی ہو ضعف حکمی وہما لا یتجزیان فصار کالطلاق والعفو عن القصاص والاستیلاد ولابی حنیفۃ رح ان الاعتاق اثبات العتق بازالۃ الملک او ہو ازالۃ الملک لان الملک حقہ والرق حق الشرع او حق العامۃ وحکم التصرف ما یدخل تحت ولایۃ المتصرف وہو ازالۃ حقہ لا حق غیرہ والاصل ان التصرف یقتصر علی موضع الاضافۃ والتعدی الی ما وراءہ ضرورۃ عدم التجزی والملک متجز کما فی البیع والہبۃ فیبقی علی الاصل وتجب السعایۃ لاحتباس مالیۃ البعض عند العبد والمستسعی بمنزلۃ المکاتب عندہ لان الاضافۃ الی البعض توجب ثبوت المالکیۃ فی کلہ وبقاء الملک فی بعضہ یمنعہ فعملنا بالدلیلین بانزالہ مکاتبا اذ ہو مالک یدا لا رقبۃ والسعایۃ کبدل الکتابۃ فلہ ان یستسعیہ ولہ خیار ان یعتقہ لان المکاتب قابل للاعتاق غیر انہ اذا عجز لا یرد الی الرق لانہ اسقاط لا الی احد فلا یقبل الفسخ بخلاف الکتابۃ المقصودۃ لانہ عقد یقال ویفسخ ولیس فی الطلاق والعفو عن القصاص حالۃ متوسطۃ فاثبتناہ فی الکل ترجیحا للمحرم والاستیلاد متجز عندہ حتی لو استولد نصیبہ من مدبرۃ یقتصر علیہ وفی القنۃ لما ضمن نصیب صاحبہ بالافساد ملکہ بالضمان فکمل الاستیلاد۔ اگر مولی نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسیقدر حصہ آزاد ہوگا اور باقی کی قیمت کمائی کر کے اپنے مولے کو دیگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پورا غلام آزاد ہو جائیگا اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام رح کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو جسقدر آزاد کیا اُسیقدر تک رہیگا اور صاحبین کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں اور یہی شافعی کا قول ہے پس اعتاق کو غلام کے کسی ٹکڑے کی طرف نسبت کرنا گویا اُسکو کل کی طرف نسبت کرنا ہوا لہذا پورا غلام آزاد ہو جائیگا صاحبین اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا اور وہ قوت حکمیہ ہے یعنی حکم شرع میں اُسکو تصرفات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے اور اس قوت کا ثابت کرنا اسطرح ہوتا ہے کہ جو چیز اسکی ضد ہے اُسکو دور کر دے اور اسکی ضد رقیت ہے یعنی مملوکیت جو کہ حکمی کمزوری ہے اور ان دونوں چیزوں کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اعتاق کے بھی ٹکڑے نہونگے تو ایسا ہو گیا جیسے طلاق دینا یعنی مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ آدھی عورت کو طلاق دے اور آدھی کو نہیں اور جیسے قصاص سے عفو کرنا اور جیسے ام ولد بنانا یعنے بالاتفاق ایمین سے کسی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنے عتق ثابت کرنا بذریعہ ملک دور کرنے کے یا اعتاق اسی ملک دور کرنے کا نام ہے کیونکہ ملک آزاد کرنے والے کا حق ہے اور رقیت حق شرعی یا بندوں کا حق ہے اور تصرف کا حکم اُسیقدر ہوگا جسقدر تصرف کرنے والے کے قابو میں ہے اور وہ یہی ہے کہ اپنا حق دور کر دے نہ حق غیر یعنی صرف ملک دور کر سکتا ہے نہ رقیت اور بات اصل یہ ہے کہ تصرف اُسی جگہ تک رہتا ہے جہاں اُسکی نسبت کی گئی اور اسجگہ سے علاوہ دتجاوز کرنا اسی ضرورت سے ہو سکتا ہو کہ اُسکے ٹکڑے نہ ہو سکیں اور یہاں ملک کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے بیع و ہبہ میں ظاہر ہے یعنی مثلاً آدھا غلام بیچا

یا ہبہ کیا تو بالاتفاق جائز ہے پس اعتاق کا تصرف بھی اپنی اصل پر رہیگا یعنے اگر آدھا آزاد کیا تو جائز ہے اور رہا کمائی واجب ہونا سو اسلئے
ہے کہ باقی ٹکڑے کی مالیت اس غلام کے پاس رکی ہوئی ہے یعنے اُس سے وصول کیجائے اور جس غلام پر کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہو
وہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جب اعتاق کی نسبت غلام کے کسی جزو کی طرف کی گئی تو لازم آیا کہ پورے
غلام مین اُسکو ملکیت حاصل ہو یعنے غلام اپنی پوری ذات کا مالک ہو جائے اور مولی کی ملکیت کسی ٹکڑے مین باقی رہنا مقتضی ہے کہ وہ
پوری ذات کا مالک نہو۔ پس ہمنے دونون دلیلون پر عمل کیا کہ اس غلام کو مکاتب ٹھہرایا اسواسطے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہے اور
اپنی ذات کا مالک نہین ہے اور اسکی کمائی مانند عوض کتابت کے ہے تو مولے کو یہ اختیار رہا کہ اس سے کمائی کراکر باقی قیمت وصول
کرے اور یہ بھی اختیار رہا کہ چاہے اُسکو آزاد کردے کیونکہ مکاتب بھی اس قابل ہوتا ہے کہ مولے اسکو آزاد کردے مگر مکاتب سے
اس غلام مین اتنا فرق ہے (کہ مکاتب اگر ادائے مال سے عاجز ہو تو وہ رقیق کردیا جاتا ہے اور) یہ غلام جسکا ایک جزو آزاد ہوکر اُسپر
کمائی واجب ہوئی اگر کمائی سے عاجز ہو جاسے تو یہ رقیق نہین کیا جاسکتا کیونکہ اس سے ملکیت ساقط کرنا کسی حد تک کے واسطے نہین
ہے تو فسخ کے قابل بھی نہین ہے بخلاف کتابت کے یعنی تعهد کرکے غلام سے ایک قرارداد کی کیونکہ یہ ایک عقد ہے کہ اُسکا اقالہ بھی
ہوسکتا ہے اور فسخ بھی ہوسکتا ہے (یعنے اگر غلام کو مکاتب کیا تو اُس سے یہ قرارداد ہے جب تو اسقدر مال فلان فلان قسط پر ادا
کردے تو آزاد ہے اور غلام نے قبول کیا تو یہ عقد ہوگیا جو قابل فسخ بھی ہے اور ایک حد تک محدود ہے حتی کہ عاجز ہو تو پھر غلام ہو جائیگا
اور غلام کا کوئی جزو آزاد کرنا اس قابل نہین ہے) رہا طلاق وعفو قصاص تو اسمین کوئی درمیانی حالت نہین ہے تو ہمنے طلاق کو
یا عفو کو کل مین ثابت کیا کیونکہ حرام کرنے والی جہت کو مباح کرنے والی پر ترجیح دی اور ام ولد بنانا امام ابوحنیفہ کے نزدیک
ٹکڑے ہوتا ہے حتی کہ اگر کسی مدبرہ باندی مین سے اپنے حصہ کو ام ولد بنایا تو اسی حصہ تک رہیگا اور محض مملوکہ باندی مین ایسا ہوا
تو جب اُسنے اپنے شریک کے حصہ کا تاوان اس جہت سے دیدیا کہ اسکی ملک فاسد کردی ہے تو تاوان دینے سے پوری باندی کا
مالک ہوگیا تو استیلاد پورا ہوگیا۔ف۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ زید و خالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہے اور اُسکے بچہ پیدا ہوا
اور زید نے دعوی کیا کہ میرے نطفہ سے ہے تو آدھی باندی اُسکی ام ولد ہو جائیگی لیکن اُسنے خالد کے حصہ مین خرابی ڈالی کیونکہ ام ولد
بمنزلہ آزاد کے ہوتی ہے حتی کہ اسکی فروخت نہین جائز ہے لہذا زید پر واجب ہوگا کہ خالد کے حصہ کا تاوان دے اور جب تاوان دیکر
وہ پوری باندی کا مالک ہوگیا تو پوری اُسکی ام ولد ہو جایگی جیسے کوئی اپنی خالص باندی استیلاد کرے تو وہ پوری ام ولد ہو جاتی
ہے اور اگر یہ مشترکہ باندی دونون کی مدبرہ ہو یعنے دونون نے کہا ہو کہ تو ہمارے مرنے کے بعد آزاد ہے تو اس مسئلہ مین جسنے
اُسکے بچہ کا دعوی کیا ہے اُسی کا حصہ ام ولد رہیگا اور باقی حصہ مدبرہ رہیگا کیونکہ وہ خریدا نہین جاسکتا تو لامحالہ جہانتک اُسکا حصہ
ہے اسیقدر ام ولد ہوا پس معلوم ہوا کہ استیلاد کے ٹکڑے ہو سکتے ہین ہان طلاق وعفو قصاص مین البتہ نہین ہوسکتے ہین اور اسکی
وجہ یہ ہے کہ طلاق و نکاح کے درمیان یا قصاص اور عفو کے درمیان کوئی دوسری حالت نہین ہے جیسی کہ آزادی و مملوکیت کے درمیان
مین کتابت کی حالت تھی کہ کتابت اپنی ذات سے مملوکیت ہے اور اپنی کمائی و تصرفات کی راہ سے آزادی ہے ایسی حالت جب
طلاق اور نکاح کے درمیان نہین ہے تو جسنے نصف عورت کو طلاق دی تو باقی نصف کو دیکھا جاوے یا تو بوجہ نکاح کے حلال ہے
یا بوجہ طلاق کے حرام ہے تو جب اُسمین دونون طرح کا شبہہ ہے تو ہمنے حرام ہونے کو ترجیح دی کیونکہ اصول مین بیان ہو چکا کہ جس
چیز مین یہ شبہہ ہو کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے تو حلت سے ہاتھ اُٹھا لیا جائے اور اسکو حرام ٹھہرایا جائے کہ اسمین بچاو زیادہ ہے لہذا
طلاق کے مانند عفو قصاص مین بھی ہمنے یہی کہا کہ آدھا عفو کرنا بمنزلہ کل عفو کے ہے جیسے آدھی عورت کو طلاق دینا پوری عورت کو
طلاق دینا ہوتا ہے۔م۔ واذا کان العبد بین شریکین فاعتق احدہما نصیبہ عتق فان کان موسرا فشریکہ بالخیار
ان شاء اعتق وان شاء ضمن شریکہ قیمۃ نصیبہ وان شاء استسعی العبد فان ضمن رجع المعتق علی العبد والولاء

للمعتق وان اعتق او استسعی فالولاء بینهما وان کان المعتق معسرا فالشریک بالخیار ان شاء اعتق وان شاء استسعی العبد والولاء بینهما فی الوجهین وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا لیس لہ الا الضمان مع الیسار والسعایۃ مع الاعسار ولا یرجع المعتق علی العبد والولاء للمعتق ۔ اگر ایک غلام دو شریکون مین مشترک ہو پس ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو اُسکا حصہ آزاد ہو جائیگا پھر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ بھی آزاد کر دے اور چاہے آزاد کرنے والے سے اپنے حصہ کی قیمت تاوان لے اور چاہے غلام سے کمائی کرا کے وصول کرے پھر اگر اُسنے آزاد کرنے والے سے قیمت تاوان لی تو آزاد کرنے والا بقدر دام اُس غلام سے وصول کریگا اور اس غلام کی ولاء اسی آزاد کرنے والے کی ہوگی اور اگر شریک نے اپنا حصہ بھی آزاد کر دیا یا غلام سے کمائی کرا کے وصول کر لی تو اُسکی ولاء ان دونون مین مشترک ہوگی اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شریک کو یہی اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور چاہے غلام سے کمائی کرا لے اور ان دونون صورتون مین اُسکی ولاء ان دونون شریکون مین مشترک ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ شریک کو صرف یہی اختیار ہے کہ اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اُس سے تاوان لے لے لیکن وہ غلام سے واپس نہین لے سکتا ہے اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو غلام سے کمائی کرا لے اور ولاء فقط آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی ۔ وہذہ المسألۃ مبتنی علی حرفین احدہما تجزی الاعتاق وعدمہ علی ما بیناہ والثانی ان یسار المعتق لا یمنع سعایۃ العبد عندہ وعندہما یمنع لہما فی الثانی قولہ علیہ السلام فی الرجل یعتق نصیبہ ان کان غنیا ضمن وان کان فقیرا سعی فی حصۃ الآخر قسم والقسمۃ تنافی الشرکۃ ولہ انہ احتبست مالیۃ نصیبہ عند العبد فلہ ان یضمنہ کما اذا ہبت الریح بثوب انسان والقتہ فی صبغ غیرہ حتی انصبغ بہ فعلی صاحب الثوب قیمۃ صبغ الآخر موسرا کان او معسرا لما قلنا فکذا ہہنا الا ان العبد فقیر فیستسعیہ ثم المعتبر یسار التیسیر وہو ان یملک من المال قدر قیمۃ نصیب الآخر لا یسار الغناء لان بہ یعتدل النظر من الجانبین بتحقیق ما قصدہ المعتق من القربۃ وایصال بدل حق الساکت الیہ ثم التخریج علی قولہما ظاہر فعدم رجوع المعتق بما ضمن علی العبد لعدم السعایۃ فی حالۃ الیسار والولاء للمعتق لان العتق کلہ من جہتہ لعدم التجزی واما التخریج علی قولہ فخیار الاعتاق لقیام ملکہ فی الباقی اذ الاعتاق یتجزی عندہ والتضمین لان المعتق جان علیہ بافساد نصیبہ حیث امتنع علیہ البیع والہبۃ ونحو ذلک مما سوی الاعتاق وتوابعہ والاستسعاء لما بینا ویرجع المعتق بما ضمن علی العبد لانہ قام مقام الساکت باداء الضمان وقد کان لہ ذلک بالاستسعاء فکذلک للمعتق ولانہ ملکہ باداء الضمان ضمنا فیصیر کان الکل لہ وقد اعتق بعضہ فلہ ان یعتق الباقی او یستسعی ان شاء والولاء للمعتق فی ہذا الوجہ لان العتق کلہ من جہتہ حیث ملکہ باداء الضمان وفی حال اعسار المعتق ان شاء اعتق لبقاء ملکہ وان شاء استسعی لما بیناہ والولاء لہ فی الوجہین لان العتق من جہتہ ولا یرجع المستسعی علی المعتق بما ادی باجماع بیننا لانہ یسعی لفکاک رقبتہ ولا یقضی دینا علی المعتق اذ لا شیء علیہ لعسرتہ بخلاف المرہون اذا اعتقہ الراہن المعسر لانہ یسعی فی رقبۃ قد فکت او یقضی دینا علی الراہن فلہذا یرجع علیہ وقول الشافعی رح فی الموسر کقولہما وقال فی المعسر یبقی نصیب الساکت علی ملکہ یباع ویوہب لانہ لا وجہ الی تضمین الشریک لاعسارہ ولا الی السعایۃ لان العبد لیس بجان ولا راض بہ ولا الی اعتاق الکل للاضرار بالساکت فتعین ما عیناہ قلنا الی الاستسعاء سبیل لانہ لا یفتقر الی الجنایۃ بل یبتنی علی احتباس المالیۃ فلا یصار الی الجمع بین القوۃ الموجبۃ للمالکیۃ والضعف السالب لہا فی شخص واحد ۔ یہ مسئلہ باریک دو اصلون پر مبنی ہے اول یہ کہ اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہین جیسا کہ امام رحمہ اللہ کا قول ہے یا نہین ہو سکتے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور اصل دوم یہ کہ جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو اُسکی خوشحالی امام رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی کمائی کرنے سے مانع نہین ہے اور صاحبین کے نزدیک مانع ہے اور صاحبین

کے واسطے اصل دوم کی دلیل یہ حدیث ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے حق مین جو اپنا حصہ آزاد کردے یون ارشاد فرمایا کہ اگر یہ آزاد کرنے والا تونگر ہو تو حصہ شریک کا ضامن ہو اور اگر فقیر ہو تو حصہ شریک کے واسطے غلام کمائی کرے۔ رواہ الستۃ فی الصحاح۔ اس حدیث مین آپ نے بٹوارہ کر دیا اور بٹوارہ ضد شرکت ہی یعنی اگر آزاد کرنے والا تونگر ہو تو صرف ضامن ہی اور غلام پر کمائی نہین رکھی اور اگر وہ فقیر ہو تو غلام پر کمائی ہی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ شریک کے حصہ کی مالیت اس غلام کے پاس رُک گئی تو شریک کو اختیار ہی کہ اُس سے اپنے مال کا تاوان لے لے یعنی کمائی کرا لے جیسے مثلاً ہوا کسی آدمی کا کپڑا اڑا لیگئی اور دوسرے کے رنگ کے کونڈے مین ڈالا چنانچہ کپڑا رنگین ہو گیا یعنی رنگ چوس گیا تو کپڑے کے مالک پر واجب ہی کہ دوسرے کے رنگ کی قیمت دے خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو بدلیل مذکورہ بالا یعنی کپڑے والے کے پاس اُسکا رنگ رُک گیا ہی تو اُسکو تاوان لینا جائز ہی پس ایسا ہی حکم یہان ہی لیکن اتنی بات ہی کہ غلام بالکل فقیر ہی تو وہ غلام سے کمائی کرا کے وصول کرے پھر خوشحالی سے یہان مراد یہ ہی کہ اُسکو حصہ شریک کی قیمت میسر ہو یعنی اتنے مال کا مالک ہو کہ حصہ شریک کی قیمت ادا کر سکے اور اتنی خوشحالی مراد نہین ہی کہ مالدار غنی ہو اسواسطے کہ آسانی سے قیمت دینے کا لحاظ رکھنے مین دونون جانب کی رعایت اعتدال پر ہی کیونکہ جو کچھ آزاد کرنے والے نے چاہا یعنی تقرب و ثواب وہ اُسکو حاصل ہو جائیگا اور اُسکے شریک کو اپنا حق پہونچ جائیگا پھر اس مسئلہ مین دونون اصلون کی بناء پر جو حکم نکالا گیا ہی اُسکا نکالنا صاحبین کے قول پر ظاہر ہی یعنی صاحبین نے جو اصول اختیار کیے اُس سے اُنکا حکم نکلنا ظاہر ہی پس آزاد کرنے والا مال تاوان کو غلام سے اسواسطے نہین لے سکتا کہ جب خوشحالی کی صورت مین اُسنے تاوان دیا تو اس حالت مین غلام پر کمائی کرنی واجب نہین تھی اور رہا یہ کہ ولاء اُسکی آزاد کرنے والے کے لیے ہوگی سو اسی وجہ سے کہ پورا آزاد ہونا اسی آزاد کرنے والے ہی کی طرف سے متحقق ہوا کیونکہ آزاد کرنے کے ٹکڑے نہین ہو سکتے اور رہا امام رحمہ اللہ کے قول پر ان حکمون کا نکالنا سو وہ اسطرح ہی کہ شریک دیگر کو بھی اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار اسوجہ سے حاصل ہوا کہ اپنے حصہ مین اُسکی ملک قائم ہی کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے کے ٹکڑے ہو سکتے ہین اور شریک کو جو یہ اختیار حاصل ہوا کہ اپنے حصہ کا تاوان لے تو یہ اسوجہ سے کہ آزاد کرنے والے نے اُسکے حصہ پر ظلم کیا کہ اُسکا حصہ بگاڑ دیا کیونکہ سوائے آزاد کرنے و اُسکے توابع یعنی مدبر یا مکاتب کرنے یا اُس سے کمائی کرا لینے کے اُسکو یہ قدرت نہ رہی کہ اپنے حصہ کو فروخت یا ہبہ وغیرہ کرسکے چنانچہ بیان ہو چکا رہا یہ کہ آزاد کرنے والے نے جو تاوان دیا اُسکو غلام سے واپس لے سکتا ہی اسوجہ سے کہ جب اُسنے شریک کو تاوان ادا کر دیا تو وہ شریک کا قائم مقام ہو گیا اور شریک کو یہ اختیار تھا کہ غلام سے کمائی کرائے تو آزاد کرنے والے کو بھی یہ اختیار ہو گیا اور اسوجہ سے کہ آزاد کرنے والا ادائے ضمان کی وجہ سے اس غلام کا ضمناً مالک ہو گیا اگرچہ وہ صریحی ملکیت کے قابل نہین ہی تو ایسا ہو گیا کہ گویا پورا غلام اسی کا ہی اور حالت یہ کہ اُسنے اسکا ایک جزو آزاد کیا ہی تو اُسکو اختیار ہی کہ چاہے باقی بھی آزاد کر دے اور چاہے کمائی کرا کے قیمت لے لے پھر تاوان ادا کرنے کی صورت مین آزاد کنندہ کو اس غلام کی پوری ولاء ملیگی کیونکہ پورا غلام آزاد کرنا اسی کی طرف سے ہوا کیونکہ ادائے ضمان کی وجہ سے وہ پورے غلام کا مالک ہو گیا اور یہ سب اسوقت کہ آزاد کرنے والا خوشحال ہو اور اگر وہ تنگدست ہو تو دوسرے شریک کو اختیار ہی کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے کیونکہ اُسکی ملکیت باقی ہی اور چاہے غلام سے کمائی کرا لے کیونکہ اُسکی ملکیت غلام کے پاس رُکی ہی اور دونون صورتون مین شریک کو اپنے حصہ کی ولاء ملیگی کیونکہ آزاد ہونا اُسی کی طرف سے ہی اور درصورتیکہ شریک نے غلام سے کمائی کرائی ہی غلام اس مال کو اپنے آزاد کرنے والے سے نہین لے سکتا یہین امام اور صاحبین کا اتفاق ہی کیونکہ غلام تو اپنی گردن آزاد کرنے کے واسطے کمائی کرتا ہی اور ایسا قرضہ نہین ادا کرتا جو آزاد کرنے والے پر ہو کیونکہ آزاد کرنے والے پر بوجہ اُسکی تنگدستی کے کچھ لازم نہین ہی بخلاف اُس غلام کے جو رہن ہو اور راہن نے اُسکو آزاد کر دیا حالانکہ مرتہن کا روپیہ نہین ادا کر سکتا ہی تو غلام اپنی قیمت کما کر مرتہن کو دیکر راہن سے واپس لیگا اسواسطے کہ غلام نے اپنی قیمت کے واسطے کمائی کی حالانکہ اُسکی گردن چھوٹ گئی تھی یا اُسنے ایسا قرضہ ادا کیا جو راہن پر تھا لہذا راہن سے واپس لیگا اور واضح ہو کہ اگر خوشحال

شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا تو اسمیں امام شافعی کا قول مثل قول صاحبین کے ہے اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شافعی نے کہا کہ دوسرے شریک کا حصہ اُسکی ملک پر رہیگا چاہے اُسکو فروخت کرے اور چاہے اُسکو ہبہ کرے یعنی پوری ملکیت قائم رہیگی کیونکہ آزاد کرنے والے کی تنگدستی سے شریک کو یہ اختیار نہیں کہ اُس سے ضمان لے اور نہ یہ اختیار ہے کہ غلام سے کمائی کرادے کیونکہ غلام نے کوئی ظلم نہیں کیا اور نہ وہ آزاد کیے جانے پر راضی ہوا اور اسکی بھی کوئی صورت نہیں کہ کل آزاد قرار پاوے کیونکہ اسمیں دوسرے شریک کا ضرر ہے تو جو کچھ جتنے بیان کیا وہی متعین ہوا یعنی شریک اپنے حصہ کا مالک ہے حتی کہ بیع و ہبہ کر سکتا ہے اور ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ شریک کو غلام سے کمائی کرانے کی راہ موجود ہے کیونکہ کمائی کرانے کے لیے اسکی ضرورت نہیں کہ غلام نے کوئی ظلم اور جرم کیا ہو بلکہ وہ تو اس بنا پر ہے کہ شریک کی مالیت اس غلام کے پاس رکی ہے تو جب کمائی کرانا ممکن ہوا تو ایک ہی غلام میں دونوں باتیں جمع نہونگی یعنی آزاد جزو کی وجہ سے مالک ہونے کی قوت ہے اور باقی رقیق ہونے کی وجہ سے یہ قوت ندارد ہے ف یعنی جیسے شافعی کے قول میں لازم آتا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ مالک ہوگیا مگر قرضدار رہا۔ **قال ولو شهد كل واحد من الشريكين على صاحبه بالعتق سعى العبد لكل واحد منهما في نصيبه موسرين كانا او معسرين عند ابي حنيفة** رح **وكذا اذا كان احدهما موسرا والأخر معسرا لان كل واحد منهما يزعم ان صاحبه اعتق نصيبه فصار مكاتبا في زعمه عنده وحرم عليه الاسترقاق فيصدق في حق نفسه فيمنع من استرقاقه ويستسعيه لانا تيقنا بحق الاستسعاء كاذبا كان او صادقا لانه مكاتبه او مملوكه فلهذا يستسعيانه ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لانه حقه في الحالين في احد شيئين لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقد تعذر التضمين لانكار الشريك فتعين الأخر وهو السعاية والولاء لهما لان كلا منهما يقول عتق نصيب صاحبه عليه باعتاقه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية وولاؤه لي وقال ابو يوسف ومحمد** رح **ان كان موسرين فلا سعاية عليه لان كل واحد منهما يبرأ عن سعاية بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما الا ان الدعوى لم تثبت لانكار الأخر والبراءة عن السعاية قد تثبت لاقراره على نفسه وان كانا معسرين سعى لهما لان كل واحد منهما يدعي السعاية عليه صادقا كان او كاذبا على ما بيناه اذ المعتق معسر وان كان احدهما موسرا والأخر معسرا يسعى للموسر منهما لانه لا يدعي الضمان على صاحبه ليساره وانما يدعي عليه السعاية ولا يتبرأ عنه ولا يسعى للمعسر منهما لانه يدعي الضمان على صاحبه ليساره فيكون مبرئا للعبد عن السعاية والولاء موقوف في جميع ذلك عندهما لان كل واحد منهما يحيله على صاحبه وهو يتبرأ عنه فيبقى موقوفا الى ان يتفقا على اعتاق احدهما**۔ قدوری نے (ف) کہا کہ اگر دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے پر یہ اقرار کیا کہ اسنے غلام کو آزاد کیا ہے تو غلام پر لازم ہوگا کہ ہر ایک کے حصے کی قیمت کمائی کرکے ادا کرے خواہ دونوں خوشحال ہوں یا تنگدست ہوں یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے اور یوں ہی دونوں میں سے اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا زعم یہ ہے کہ دوسرے شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے تو اسکے زعم کے موافق یہ غلام مکاتب ہوگیا جیسا کہ ابوحنیفہ کا قول ہے اب اُسپر حرام ہوگیا کہ اس غلام کو رقیق بناوے پس شریک کا زعم اگرچہ دوسرے شریک کے حق میں صحیح نہو لیکن اپنے حق میں تصدیق کیا جائیگا تو اُسکو منع کیا جائیگا کہ غلام کو رقیق نہ بناوے بلکہ اُس سے کمائی کرالے کیونکہ ہمکو یہ یقین ہے کہ اُسکو کمائی کرانے کا حق حاصل ہے خواہ وہ سچا ہو یا جھوٹا ہو کیونکہ بہرحال یہ غلام اُسکا مکاتب ہے یا مملوک ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک اُس سے کمائی کرا سکتا ہے اور یہ حکم بوجہ تنگدستی یا خوشحالی کے مختلف نہوگا کیونکہ حصہ دار کا حق دونوں صورتوں میں دو باتوں میں سے ایک ہے یعنے خوشحالی کی صورت میں تاوان لینا یا کمائی کرانا کیونکہ آزاد کرنے والے کی خوشحالی امام رح کے نزدیک اس امر سے نہیں روکتی کہ غلام سے سعایت کرا دے اور یہاں تاوان لینا ممکن نہیں کیونکہ شریک کو آزاد کرنے سے انکار ہے بلکہ وہ الٹا مدعی ہے تو دوسری بات رہگئی یعنی یہی اختیار رہا

کر غلام سے کمائی کرائے اور اُسکی ولار دونون شریکون کی ہوگی کیونکہ دونون مین سے ہر شریک کہتا ہو کہ دوسرے کا حصہ اُسکے آزاد کرنے سے آزاد ہوا جسکی ولار اُسی کی ہو اور میرا حصہ کمائی کر کے دینے سے آزاد ہوا اور اُسکی ولار میری ہو اور اس مسئلہ مین صاحبین کا قول یہ ہو کہ اگر دونون شریک خوشحال ہون تو غلام پر کمائی واجب نہین ہو کیونکہ ہر شریک اس غلام کو کمائی سے بری کرتا ہو بوجہ اسکے کہ اپنے شریک پر تاوان کا دعوی کرتا ہو کیونکہ صاحبین کے نزدیک جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو غلام پر سعایت لازم نہین ہوتی مگر اتنی بات ہو کہ اُسکا دعوی اپنے شریک پر اسوجہ سے ثابت نہوا کہ وہ انکار کرتا ہو اور غلام کا کمائی سے بری ہونا ثابت ہوگیا کیونکہ اُسکا اقرار اپنی ذات پر لازمی ہو اور اگر دونون شریک تنگدست ہون تو غلام دونون کے واسطے کمائی کرے کیونکہ ہر شریک اس غلام پر کمائی کا مدعی ہو خواہ جھوٹا ہو یا سچا ہو کیونکہ غلام پر کمائی واجب ہونا یقینی ہو کیونکہ آزاد کرنے والا تنگدست ہو اور اگر دونون مین سے ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو خوشحال کے واسطے غلام کمائی کرے کیونکہ وہ اپنے شریک پر بوجہ تنگدست ہونے کے تاوان کا دعوی نہین کرتا ہو بلکہ غلام پر کمائی کا دعوی کرتا ہو پس غلام اس سے بری نہوگا اور تنگدست شریک کے واسطے غلام بھی کمائی نکریگا کیونکہ وہ اپنے شریک پر تاوان کا دعوی کرتا ہو کیونکہ شریک خوشحال ہو پس تنگدست نے غلام کو کمائی سے بری کر دیا اور اس غلام کی ولار صاحبین کے نزدیک سب صورتون مین متوقف رہیگی کیونکہ دونون مین سے ہر ایک اُسکے آزاد کرنے کو دوسرے پر ڈالتا ہو اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہو تو اُسکی ولار متوقف رہیگی یہانتک کہ دونون شریک کسی ایک کے آزاد کرنے پر اتفاق کرین **ف** تو ولار اُسی کی ہو جائیگی کیونکہ حق ولار ان دونون سے باہر نہین ہو۔ **ولو قال احد الشریکین ان لم یدخل فلان ہذہ الدار غدا فہو حر وقال الآخران دخل فہو حر فمضی الغد ولا یدری دخل ام لا عتق النصف وسعی لہما فی النصف وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یسعی فی جمیع قیمتہ لان المقضی علیہ بسقوط السعایۃ مجہول ولا یمکن القضاء علی المجہول فصار کما اذا قال لغیرہ لک علی احدنا الف درہم فانہ لا یقضی بشیئ للجہالۃ کذا ہذا ولہما انا تیقنا بسقوط نصف السعایۃ لان احدہما حانث بیقین ومع التیقن بسقوط النصف کیف یقضی بوجوب الکل والجہالۃ ترتفع بالشیوع والتوزیع کما اذا اعتق احد عبدیہ لا بعینہ او بعینہ ونسیہ ومات قبل التذکر او البیان وبناء التفریع فیہ علی ان الیسار ہل یمنع السعایۃ او لا یمنعہا علی الاختلاف الذی سبق** - اگر غلام کے دونون شریکون مین سے ایک نے کہا کہ اگر کل کے روز اس گھر مین مثلاً زید داخل نہوا تو یہ غلام آزاد ہی اور دوسرے شریک نے کہا کہ اگر زید اس گھر مین کل کے روز داخل ہوا تو یہ غلام آزاد ہو پھر کل کا روز گذر گیا اور یہ دریافت نہین ہوتا کہ زید اس گھر مین آیا تھا یا نہین تو آدھا غلام آزاد ہو جائیگا اور آدھی قیمت کے واسطے دونون کے لیے کمائی کریگا اور یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کا قول ہو اور امام محمد نے کہا کہ پوری قیمت کے واسطے سعی کریگا کیونکہ جس شخص پر یہ حکم دیا جائے کہ اُسکی سعایت ساقط ہو تو یہ معلوم نہین ہو کہ وہ کون شخص ہو اور جو شخص کہ معلوم ہی نہو اُسپر حکم جاری کرنا ممکن ہی نہین ہو جیسے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تیرے ہزار درم ہم مین سے ایک شخص پر ہین تو مجہول ہونے سے کچھ حکم نہ دیا جائیگا پس ایسا ہی یہان ہو اور شیخین کی دلیل یہ ہو کہ ہمکو آدھی سعایت ساقط ہونے کا یقین ہو کیونکہ دونون مین سے ایک یقیناً جھوٹا پڑ گیا اور آدھی سعایت ساقط ہونے کے باوجود کیونکر یہ حکم دیا جائیگا کہ پوری کمائی واجب ہو اور مجہول ہونا اسطرح دور ہو جاتا ہو کہ پہلے تو یہ بات معلوم نہ تھی کہ انمین کون جھوٹا ہو لیکن یہ ظاہر ہو کہ اُس مرد پر اس مکان مین آیا ہوگا یا نہ آیا ہوگا تو بہرحال ایک کی قسم جھوٹی ہوئی تو آدھی کمائی ساقط ہوئی اور باقی آدھی کو دونون پر پھیلانے سے جہالت دور ہو گئی جیسے کسی نے اپنے دونون غلامون مین سے ایک کو خواہ غیر معین یا معین کر کے آزاد کیا ولیکن جسکو معین کیا تھا وہ بھول گیا پھر یاد کرنے سے پہلے یا بیان کرنے سے پہلے مرگیا تو اسی بنار پر حکم ہوتا ہو کہ ہر ایک آدھا آزاد اور آدھے کے واسطے سعی کرے پھر مسئلہ مین تفریع کرنا اس بنا پر ہوگا کہ دونون مین سے جو شخص تونگر ہو گیا غلام کی سعایت ممتنع ہوگی یا نہوگی اور وہی اختلاف ہو۔

جو سابق میں بیان ہوا ف۔ یعنی امام کے نزدیک ممنوع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ممتنع ہے۔ ولو حلفا علی عبدین کل واحد منہما لاحدہما لم یعتق واحد منہما لان المقضی علیہ بالعتق مجہول وکذلک المقضی لہ فتفاحشت الجہالۃ فامتنع القضاء وفی العبد الواحد المقضی بہ معلوم فغلب المعلوم المجہول۔ اور اگر دو شخصوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی ہر ایک نے ایک کے واسطے تو دونوں میں سے کوئی آزاد نہو گا یعنی دو شخصوں میں ہر ایک کا ایک غلام ہے پس اگر ایک نے کہا کہ اگر کل زید یہاں آوے تو میرا غلام آزاد ہے اور دوسرے نے کہا کہ نہ آوے تو میرا غلام آزاد ہے پھر کل کا دن گذر گیا اور یہ دریافت نہوا کہ وہ آیا کہ نہ آیا تو کوئی غلام آزاد نہو گا اس دلیل سے کہ جس پر یہ حکم دیا جاوے کہ اسکا غلام آزاد ہوا ہے وہ مجہول ہے اور اسیطرح جو غلام آزاد ہوا وہ بھی مجہول ہے تو یہاں جہالت بہت بڑھ گئی پس قاضی کچھ حکم نہیں دے سکتا ہے اور اگر غلام واحد میں یہ گفتگو ہوتی تو وہ معلوم تھا صرف یہ مجہول تھا کہ کس شریک پر یہ حکم ہو لہذا معلوم کو مجہول پر غالب کر کے قاضی حکم دیدیتا ہے۔ واذا اشتری الرجلان ابن احدہما عتق نصیب الاب لانہ ملک شقصا من قریبہ وشراؤہ اعتاق علی ما مر ولا ضمان علیہ علم الآخر انہ ابن شریکہ اولم یعلم وکذلک اذا ورثاہ والشریک بالخیار ان شاء اعتق نصیبہ وان شاء استسعی العبد وہذا عند ابی حنیفۃ وقال فی الشراء یضمن الاب نصف قیمتہ ان کان موسرا وان کان معسرا سعی الابن فی نصف قیمتہ لشریک ابیہ اور اگر باپ اور ایک دوسرے شخص نے ملکر اپنا بیٹا خرید کیا تو باپ کا حصہ آزاد ہو گیا کیونکہ وہ اپنے قریب کے حصہ کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائیگا جیسا کہ پہلے گذرا اور باپ پر تاوان واجب نہو گا خواہ شریک جانتا ہو کہ یہ اسکا بیٹا ہے یا نہ جانتا ہو اور اسیطرح اگر دونوں نے یہ چھوکرہ میراث میں پایا تو بھی یہی حکم ہے کہ باپ کا حصہ آزاد ہو جائیگا پھر شریک کو یہ اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور چاہے چھوکرہ سے کمائی کرا کے اپنی قیمت لے لے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ میراث میں یہی حکم ہے ولیکن خرید کی صورت میں اگر باپ خوشحال ہو تو پسر کی نصف قیمت کا شریک کے لیے ضامن ہو گا اور اگر تنگدست ہو تو بیٹا اپنی آدھی قیمت اسکو کمائی کر کے ادا کرے۔ وعلی ہذا الخلاف اذا ملکاہ بہبۃ او صدقۃ او وصیۃ وعلی ہذا اذا اشتراہ رجلان واحدہما قد حلف بعتقہ ان اشتری نصفہ۔ اور ایسا ہی اختلاف ان صورتوں میں ہے کہ جب دوسرے شخص کی شرکت میں باپ اپنے بیٹے کا بطور ہبہ پانے کے یا بطور صدقہ یا بطور وصیت پانے کے مالک ہوا ہو اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اسکو دو مردوں نے خریدا حالانکہ ایک نے یہ قسم کھائی تھی کہ اگر میں اس غلام کا آدھا خریدوں تو آزاد ہے۔ لہما انہ ابطل نصیب صاحبہ بالاعتاق لان شراء القریب اعتاق وصار کما اذا کان العبد بین اجنبیین فاعتق احدہما نصیبہ ولہ انہ رضی بافساد نصیبہ فلا یضمنہ کما اذا اذن لہ باعتاق نصیبہ صریحا ودلالتہ ذلک انہ شارکہ فیما ہو علۃ العتق وہو الشراء لان شراء القریب اعتاق حتی یخرج بہ عن عہدۃ الکفارۃ عندنا وہذا ضمان افساد فی ظاہر قولہما حتی یختلف بالیسار والاعسار فیسقط بالرضاء ولا یختلف الجواب بین العلم وعدمہ وہو ظاہر الروایۃ عنہ لان الحکم یدار علی السبب کما اذا قال لغیرہ کل ہذا الطعام وہو مملوک للآمر ولا یعلم الآمر بملکہ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے آزاد کر کے اپنے ساتھی کا حصہ مٹا دیا کیونکہ قریب کا خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے اور یہی صورت ہو گئی کہ جیسے ایک غلام دو اجنبی آدمیوں میں مشترک ہو پھر ایک اپنا حصہ آزاد کر دے اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک اپنا حصہ خراب ہونے پر راضی ہو گیا تھا تو باپ سے تاوان نہیں لے سکتا ہے جیسے ایک شریک دوسرے شریک کو اسکا حصہ آزاد کرنے کی صریح اجازت دیدے اور یہاں رضامندی کی دلیل یہ ہے کہ شریک نے باپ کے ساتھ ایسی چیز میں شرکت کی جو آزاد ہو جانے کی علت ہے یعنی خریداری میں کیونکہ قریب کو خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے حتی کہ اگر اسپر کفارہ کا بردہ ہو تو قریب کے خریدنے سے کفارہ ہمارے نزدیک ادا ہو جائیگا اور صاحبین کا ظاہر قول یہ ہے کہ یہ بگاڑ دینے کا تاوان ہے حتی کہ خوشحالی وتنگدستی میں حکم مختلف ہوتا ہے تو جب شریک اس بگاڑنے پر راضی ہوا تو تاوان ساقط ہو گیا اور یہ جواب اس صورت میں کہ شریک کو معلوم ہو کہ یہ اسکا بیٹا ہے اور اگر معلوم نہو تو بھی یہی حکم ہو گا اور یہی امام سے ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ حکم کا مدار تو علت پر ہے جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ یہ طعام

کھائے حالانکہ اُسکو یہ نہیں معلوم کہ یہ میری ملک ہو حالانکہ وہ اسی کی ملک ہی تو تاوان لازم نہو گا اگرچہ اُسکو علم نہ تھا
کمافی العینی۔ وان بدأ الاجنبی فاشتری نصفہ ثم اشتری الاب نصفہ الآخر وہو موسر فالاجنبی بالخیار ان شاء ضمن الاب لانہ
ما رضی بافساد نصیبہ وان شاء استسعی الابن فی نصف قیمتہ لاحتباس مالیتہ عندہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح لان یسار
المعتق لایمنع السعایۃ عندہ وقالا لاخیار لہ ویضمن الاب نصف قیمتہ لان یسار المعتق یمنع السعایۃ عندہما۔ اور اگر پہلے
اجنبی نے یہ چھوکرہ آدھا خرید پھر چھوکرے کے باپ نے باقی آدھا خریدا حالانکہ اُسکا باپ خوشحال ہو تو اجنبی کو اختیار ہی چاہے باپ سے
تاوان لے کیونکہ وہ اپنا حصہ بگاڑنے پر کسی طرح راضی نہیں ہوا اور چاہے بیٹے سے اُسکی نصف قیمت کمائی کرا کے وصول کرے کیونکہ
بیٹے کے پاس اُسکی مالیت رکی ہوئی ہو اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہو کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے والے کی خوشحالی سے غلام کا سعی
کرنا ممتنع نہیں ہوتا اور صاحبین نے کہا کہ سعی کرانے کا اختیار نہیں ہو بلکہ باپ اُسکی نصف قیمت تاوان بھرے اسواسطے کہ صاحبین
کے نزدیک آزاد کرنے والے کا خوشحال ہونا اس امر سے مانع ہو کہ غلام پر سعایت واجب ہو۔ ومن اشتری نصف ابنہ وہو موسر
فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا یضمن اذا کان موسرا ومعناہ اذا اشتری نصفہ ممن یملک کلہ فلا یضمن لبائعہ
شیئا عندہ والوجہ قد ذکرناہ۔ اور جامع صغیر میں ہو کہ جسنے اپنا آدھا بیٹا خریدا حالانکہ خوشحال ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک
اسپر ضمان نہیں اور صاحبین نے کہا کہ ضامن ہوگا بشرطیکہ خوشحال ہو مصنف نے کہا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص اسکے پورے
بیٹے کا مالک تھا اُس سے باپ نے آدھا خریدا تو ابوحنیفہ کے نزدیک بائع کے واسطے کچھ ضامن نہوگا اور اسکی وجہ ہم بیان کر چکے۔
ف یعنی بیچنے والا خود اس امر پر راضی ہو چکا اور پورے مالک ہونے کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر اُسمیں دو شخص شریک ہوں اور
باپ نے ایک کا حصہ خریدا تو بالاتفاق دوسرے شریک کے لیے ضامن ہوگا۔ واذا کان العبد بین ثلثۃ نفر فدبرہ احدہم وہو موسر ثم
اعتقہ الآخر وہو موسر فارادوا الضمان فللساکت ان یضمن المدبر ثلث قیمتہ قنا ولا یضمن المعتق وللمدبر ان یضمن المعتق ثلث
قیمتہ مدبرا ولا یضمنہ الثلث الذی ضمن وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا العبد کلہ للذی دبرہ اول مرۃ ویضمن ثلثی قیمتہ لشریکیہ موسرا
کان او معسرا۔ اور اگر ایک غلام تین شخصوں میں مشترک ہو پس ایک نے اُسکو مدبر کر دیا حالانکہ یہ شخص خوشحال ہو پھر دوسرے نے
اسکو آزاد کر دیا اور یہ بھی خوشحال ہو پھر اُنھوں نے اپنا تاوان چاہا تو شریک خاموش کو اختیار ہو کہ مدبر کرنے والے
سے اُسکی تہائی قیمت بحساب محض رقیق ہونے کے تاوان لے اور آزاد کرنے والے سے کچھ تاوان نہیں لیگا اور مدبر کرنے والے کو
یہ اختیار ہو کہ آزاد کرنے والے سے اس غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے تاوان لے اور جو تہائی اسنے خاموش کو
تاوان دی ہو وہ آزاد کرنے والے سے نہیں لے سکتا ہو اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے کہا کہ پورا غلام اسی شخص
کا ہو جسنے اسکو سب سے پہلے مدبر کر دیا تھا یعنے اسکے پیچھے آزاد کرنا باطل ہو اور مدبر کرنے والا اُسکی دو تہائی قیمت اپنے دونوں
شریکوں کو تاوان دیگا خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو۔ واصل ہذا ان التدبیر یتجزی عند ابی حنیفۃ رح خلافا لہما
کالاعتاق لانہ شعبۃ من شعبہ فیکون معتبرا بہ ولما کان متجزیا عندہ اقتصر علی نصیبہ وقد افسد بالتدبیر نصیب الآخرین
فلکل واحد منہما ان یدبر نصیبہ او یعتق او یکاتب او یضمن المدبر او یستسعی العبد او یترکہ علی حالہ لان نصیبہ باق
علی ملکہ فاسدا بافساد شریکہ حیث سد علیہ طرق الانتفاع بہ بیعا وہبۃ علی ما مر فاذا اختار احدہما العتق تعین حقہ
فیہ وسقط اختیارہ غیرہ فتوجہ للساکت سببا ضمان تدبیر المدبر واعتاق ہذا المعتق غیر ان لہ ان یضمن المدبر لیکون
الضمان ضمان معاوضۃ اذ ہو الاصل حتی جعل الغصب ضمان معاوضۃ علی اصلنا وامکن ذلک فی التدبیر لکونہ قابلا للنقل
من ملک الی ملک وقت التدبیر ولا یمکن ذلک فی الاعتاق لانہ عند ذلک مکاتب او حر علی اختلاف الاصلین فلا بد
من رضا المکاتب بفسخہ حتی یقبل الانتقال فلہذا یضمن المدبر ثم للمدبر ان یضمن المعتق ثلث قیمتہ مدبرا لانہ افسد علیہ

نصیب مدبرا والضمان یتقدر بقیمة التالف وقیمة المدبر ثلثا قیمته قنا علی ما قالوا ولا یضمنه قیمة ملکه بالضمان من جهة الساکت لان ملکه ثبت مستندا وهذا ثابت من وجه دون وجه فلا یظهر فی حق التضمین والولاء بین المعتق والمدبر اثلاثا ثلثاه للمدبر والثلث للمعتق لان العبد عتق علی ملکهما علی هذا المقدار واذا لم یکن التدبیر متجزیا عندهما صار کله مدبرا للمدبر وقد افسد نصیب شریکه لما بینا فیضمنه ولا یختلف بالیسار والاعسار لانه ضمان تملک فاشبه الاستیلاد بخلاف الاعتاق لانه ضمان جنایة والولاء کله للمدبر وهذا ظاهر۔ اور واضح ہو کہ اس اختلاف کی اصل یہ ہی کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مدبر کرنا بھی ٹکڑے ہوتا ہی اور صاحبین کے نزدیک نہین ہوتا ہی جیسے عتاق مین اختلاف ہی کیونکہ مدبر کرنا بھی آزاد کرنے کی ایک شاخ ہی تو آزاد کرنے پر اسکا قیاس بھی ہوگا اور جب امام کے نزدیک مدبر کرنا ٹکڑے ہو سکا تو وہ صرف مدبر کرنے والے کے حصہ تک رہیگا اور مدبر کرنے والے نے دوسرون کا حصہ بگاڑ دیا تو باقی دو شریکون مین سے ہر ایک کو اختیارات حاصل ہوئے کہ چاہین اپنا حصہ مدبر کرین یا آزاد کرین یا مکاتب کرین یا مدبر کرنے والے سے تاوان لین یا غلام سے کمائی کرالین یا اسی حال پر چھوڑ دین کیونکہ ہر ایک کا حصہ اُسکی ملک مین باقی ہی مگر شریک کے بگاڑنے سے ملک فاسد ہی کیونکہ مدبر کرنے والے نے بیع و ہبہ کے طور پر فائدہ اُٹھانا مسدود کر دیا چنانچہ بیان ہو چکا پھر جب دونون مین سے ایک نے یہ اختیار کیا کہ اُسکو آزاد کر دیا تو یہی آزاد کرنا اُسکا حق ہو گیا اب دوسرے اختیارات اُسکے ساقط ہو گئے اور تیسرا جو بالکل خاموش ہی اُسکو تاوان لینے کے دو سبب پیدا ہوے اول تو پہلے شخص کا مدبر کرنا اور دوم اس دوسرے شخص کا آزاد کرنا مگر بات یہ ہی کہ اُسکو مدبر کرنے والے سے تاوان لینے کا اختیار ہی تاکہ تاوان معاوضہ ہو جائے اسواسطے کہ تاوان مین اصل یہی ہی کہ عوض ہو حتی کہ ہمارے قاعدے پر کسی کا مال غصب کر لینے کا تاوان بھی تاوان معاوضہ ٹھہرایا گیا ہی اور ایسا تاوان لینا مدبر کرنے والے سے ممکن ہی کیونکہ مدبر غلام اس قابل ہوتا ہی کہ ایک ملک سے دوسرے ملک مین جاوے اور آزاد کرنے مین یہ بات ممکن نہین ہی کیونکہ آزاد کرنے کے وقت یہ غلام امام ابوحنیفہ کی اصل پر مکاتب ہو گیا اور صاحبین کی اصل پر وہ آزاد ہو گیا پھر مکاتب کا عقد فسخ کرنے کے واسطے اُسکی رضامندی ضرور ہی تاکہ قابل انتقال ہو پس معلوم ہوا کہ مدبر کرنے والے ہی سے تاوان لینا البتہ تاوان معاوضہ ہو سکتا ہی پس شریک خاموش اُس سے اپنا تاوان لے لیگا پھر مدبر کرنے والے کو اختیار ہی کہ آزاد کرنے والے سے غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے وصول کرے کیونکہ اُسنے اسکا حصہ مدبر ہونے کی حالت کا بگاڑا ہی اور ضمان کا اندازہ اُسی حساب سے ہوتا ہی جس قیمت کا مال تلف کیا ہو اور مدبر کی قیمت محض غلام کی قیمت سے دو تہائی ہی یعنی ایک تہائی کم ہی جیسا کہ مشائخ نے بیان کیا ہی اور جو قیمت اسکو شریک خاموش کے حصہ کی دینا پڑی وہ آزاد کرنے والے سے واپس نہین لے سکتا کیونکہ خاموش کو تاوان دیکر اُسکے حصہ کا مالک اپنے مدبر کرنے کے وقت سے قرار پایا لیکن یہ ملکیت بنظر تاوان دینے کے ثابت ہی اور بنظر اصلی حالت کے نہین ثابت ہی تو یہ ملکیت اس قابل نہوئی کہ آزاد کرنے والے سے اسکا تاوان وصول کرے لہذا اس حصہ کا تاوان نہین لے سکتا اور اس حالت مین غلام کی ولاء آزاد کرنے والے اور مدبر کرنے والے دونون مین تین تہائی مشترک ہوگی یعنے دو تہائی مدبر کرنے والے کی اور ایک تہائی آزاد کرنے والے کی ہوگی کیونکہ غلام کا آزاد ہونا انھیں دونون کی ملکیت پر اسی اندازے سے واقع ہوا ہی اور رہا صاحبین کی اصل پر تفریع یہ ہی کہ جب مدبر کرنا اُنکے نزدیک ٹکڑے نہین ہو سکتا تو جب ہی مدبر کرنے والے نے مدبر کیا پورا غلام اُسکا مدبر ہو گیا اور اسنے اپنے دونون شریکون کا حصہ بگاڑ دیا جیسا کہ بیان ہو چکا تو اُنکے واسطے ضامن ہوگا اور یہ ضمانت بوجہ خوشحالی یا تنگدستی کے مختلف نہوگی یعنے دونون حالتون مین ضامن ہوگا کیونکہ یہ ضمان تو ملک حاصل کرنے کا معاوضہ ہی تو استیلاد کے مشابہ ہو گیا یعنے جیسے دو شریکون مین ایک نے مشترک باندی کے بچہ کا دعوی کیا تو دوسرے کو باندی کی نصف قیمت ادا کرنی ضرور ہوگی بخلاف آزاد کرنے کے کیونکہ وہ ایک جرم کا تاوان ہی اور رہی ولاء تو وہ پوری اسی مدبر کرنے والے کی ہوگی اور یہ امر ظاہر ہی۔ واذا کانت جاریة بین رجلین زعم احدهما انها ام ولد لصاحبه وانکر ذلک الآخر فهی موقوفة

یوما و یوما تخدم للمنکر عند ابی حنیفة رح وقالا ان شاء المنکر استسعی الجاریة فی نصف قیمتها ثم تکون حرة لا سبیل علیها
لهما انه لما لم یصدقه صاحبه انقلب اقرار المقر علیه کانه استولدها فصار کما اذا اقر المشتری علی البائع انه اعتق المبیع
قبل البیع یجعل کانه اعتق کذا هذا فیمتنع الخدمة ونصیب المنکر علی ملکه فی الحکم فیخرج الی الاعتاق بالسعایة کام ولد
النصرانی اذا اسلمت ولابی حنیفة رح ان المقر لو صدق کانت الخدمة کلها للمنکر ولو کذب کان له نصف الخدمة
فیثبت ما هو المتیقن به وهو النصف ولا خدمة للشریک الشاهد ولا استسعاء لانه تبرأ عن جمیع ذلک بدعوی
الاستیلاد والضمان والاقرار بامومیة الولد یتضمن الاقرار بالنسب وهذا امر لازم ولا یرتد بالرد فلا یمکن ان یجعل
المقر کالمستولد۔ اور اگر ایک باندی دو آدمیون مین مشترک ہو انمین سے ایک نے دعوی کیا کہ یہ دوسرے شریک کی ام ولد ہو اور
دوسرے شریک نے اس سے انکار کیا تو وہ ایک روز توقف کرے اور دوسرے روز شریک منکر کی خدمت کرے یہ امام ابو حنیفہ
کا قول ہو اور صاحبین نے کہا کہ منکر کو اختیار ہو کہ چاہے باندی سے اُسکی نصف قیمت مزدوری کراکے وصول کرے پھر وہ آزاد ہو گی
اُسپر کوئی راہ نہین ہو یعنے اقراری شریک اُس سے کچھ نہین لے سکتا اور صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ جب اقرار کرنے والے شریک کی
دوسرے شریک نے تصدیق نکی تو مقر کا اقرار خود اُسکے اوپر پھر آیا گویا خود اُسنے اس باندی کو ام ولد بنایا ہو تو یہ ایسی صورت
ہوگئی جیسے مشتری نے بائع پر اقرار کیا کہ اسنے بیع سے پہلے اس مبیع کو آزاد کر دیا ہو پس یہی حکم ہوتا ہو کہ گویا مشتری نے خود آزاد کیا
تو ایسا ہی حکم یہان ہوگا پس مقر کے واسطے خدمت لینا ممنوع ہو اور منکر کا حصہ حکم ظاہر مین اُسکی ملکیت پر باقی ہو پس آزاد ہونے
کے واسطے یہی ہوگا کہ اُس سے مزدوری کرائی جائے جیسے اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہوگئی تو اُس سے مزدوری کرائی جائیگی
یعنے نصرانی کی ملک نہین رہ سکتی بلکہ حکم دیا جائیگا کہ مزدوری کرکے دام ادا کرکے آزاد ہو جائے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو
کہ اگر مقر کے قول کی تصدیق کیجاتی تو شریک منکر کے واسطے باندی کی پوری خدمت ہوجاتی اور جب اُسکو جھوٹا بنایا گیا تو منکر
کے واسطے صرف آدھی خدمت ہولی تو جو بات یقینی ہو یہی ثابت رکھی جائیگی یعنے نصف خدمت منکر کے واسطے ہوگی اور شریک
مقر کے واسطے کچھ خدمت نہوگی اور نہ وہ باندی سے کمائی لے سکتا ہو کیونکہ جب اُسنے شریک کے ام ولد ہوجانے اور شریک پر اپنا
تاوان واجب ہونے کا دعوی کیا تو وہ باندی کی خدمت اور کمائی سب سے بری ہوگیا اور ام ولد ہونے کے اقرار مین بچہ کے
نسب کا اقرار شامل ہو اور یہ امر لازم ہو جو رد کرنے سے رد نہین ہوسکتا تو یہ گنجایش باقی نہین ہو کہ اقراری شریک کو خود
ام ولد بنانے والا قرار دیا جائے ف۔ جیسا کہ صاحبین نے قرار دیا ہو۔ وان کانت ام ولد بینهما فاعتقها احدهما
وهو موسر فلا ضمان علیه عند ابی حنیفة رح وقالا یضمن نصف قیمتها۔ اور اگر ایک ام ولد دو شریکون مین مشترک
ہو باین طور کہ ایک باندی دو مردون مین مشترک تھی پھر اُسکے بچہ ہوا جسکا دونون شریکون نے ساتھ ہی دعوی کیا حتی کہ دونون
سے نسب ثابت ہوا اور وہ دونون کی ام ولد ہوگئی پھر ایک نے اُسکو آزاد کیا حالانکہ خوشحال ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تاوان
نہیں ہو اور صاحبین کے نزدیک اُسکی نصف قیمت تاوان دے اسکی وجہ یہ ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ام ولد کچھ قیمتی مال
نہیں ہوتی ۔ لان مالیة ام الولد غیر متقومة عنده ومتقومة عندهما وعلی هذا الاصل تبتنی عدة من المسائل اوردناها
فی کفایة المنتهی وجه قولهما انها منتفع بها وطئا واجارة واستخداما وهذا هو دلالة التقوم وبامتناع بیعها لا یسقط تقومها
کما فی المدبر الا تری ان ام ولد النصرانی اذا اسلمت علیها السعایة وهذا آیة التقوم غیر ان قیمتها ثلث قیمتها
قنة علی ما قالوا لفوات منفعة البیع والسعایة بعد الموت بخلاف المدبر لان الفائت منفعة البیع اما السعایة والاستخدام
فباقیان ولابی حنیفة رح ان التقوم بالاحراز وهی محرزة للنسب لا للتقوم والاحراز للتقوم تابع ولهذا لا تسعی لغریم
ولا لوارث بخلاف المدبر وهذا لان السبب فیها متحقق فی الحال وهو الجزئیة الثابتة بواسطة الولد علی ما عرف

فی حرمۃ المصاہرۃ الا انہ لم یظہر عملہ فی حق الملک ضرورۃ الانتفاع فعمل السبب فی اسقاط التقوم وفی المدبر ینعقد السبب بعد الموت وامتناع البیع فیہ لتحقق مقصودہ فافترقا وفی ام ولد النصرانی قضینا بمکاتبتہا علیہ دفعا للضرر عن الجانبین وبدل الکتابۃ لا یفتقر وجوبہ الی التقوم۔ اور اس اختلاف کی اصل یہ ہی کہ امام کے نزدیک ام ولد قیمتی مال نہین ہی اور صاحبین کے نزدیک قیمتی مال ہی اور اسی اصل پر چند مسائل مبنی ہین جنکو ہمنے کفایۃ المنتہی مین ذکر کیا ہی اور قول صاحبین کی وجہ یہ ہی کہ ام ولد سے انتفاع اُٹھانا بطور وطی واجارہ کے اور بطریق خدمت لینے کے بالاتفاق جائز ہی اور یہ اس امر کی دلیل ہی کہ اُسکی قیمت اندازہ ہو سکتی ہی اور اسکی فروخت ممتنع ہونے سے اُسکا قیمتی ہونا ساقط نہین ہوتا ہی جیسے مدبر مین ہوتا ہی یعنی مدبر کی بیع ممنوع ہی مگر وہ مال قیمتی ہی کیا تم نہین دیکھتے کہ نصرانی کی ام ولد اگر مسلمان ہو گئی تو اُسپر کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہی اور یہ اُسکی قیمت اندازہ ہونے کی دلیل ہی ہان اتنی بات ہی کہ ام ولد کی قیمت بہ نسبت محض باندی کے تہائی ہوتی ہی جیسا کہ مشائخ نے کہا ہی کیونکہ اُس سے فروخت کرنے اور موت کے بعد کمائی کرانے کی منفعت جاتی رہی بخلاف مدبر کے کہ اُس سے صرف بیچنے کی منفعت گئی اور رہا کمائی کرانا یا خدمت لینا یہ دونون باقی ہین اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ قیمت اُس چیز کی لگائی جاتی ہی جو مالداری کے لیے اپنے قبضہ مین رکھی جائے حالانکہ ام ولد فقط نسب کے واسطے رکھی جاتی ہی اور مالداری کے واسطے نہین رکھی جاتی اور مالداری کے لیے اُسکو رکھنا مقصود نہین ہی بلکہ نسب مقصود ہی اور اسی وجہ سے مولی کی موت کے بعد وہ کسی قرضخواہ یا وارث کے واسطے کمائی نہین کرتی ہی برخلاف مدبر کے پس مدبر و ام ولد مین فرق ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ ام ولد مین سبب فی الحال پیدا ہو گیا ہی یعنی بچہ کے ذریعہ سے اُسکے اور مولی کے درمیان رشتہ جزئیت پیدا ہو گیا جیسا کہ دامادی کی حرمت مین بیان گذر چکا صرف اتنی بات ہی کہ اس رشتہ کا اثر ملکیت کے بارہ مین ظاہر نہین ہوا کیونکہ ابھی ام ولد سے مولی کو نفع حاصل کرنے کی ضرورت ہی یعنی اگر وہ ابھی ملک نہ رہے بلکہ آزاد ہو جاے تو وطی جاتی رہے لہذا سبب کا کچھ اثر ابھی نہین ہوا ہان قیمت کا اندازہ ساقط ہونے مین سبب کا اثر ہو گیا اور مدبر مین یہ سبب فی الحال نہین بلکہ بعد موت کے پیدا ہو گا اور مدبر کو ابھی بیچنا اسوجہ سے منع ہی تاکہ مدبر کرنے کا مقصود حاصل ہو پس ام ولد اور مدبر مین فرق ظاہر ہو گیا اور رہا نصرانی کی ام ولد کا مسئلہ تو ہمنے یہ حکم دیا ہی کہ نصرانی کی طرف سے وہ مکاتبہ ہو گئی یعنی نصرانی پر یہ امر لازم کر دیا تاکہ ام ولد کو یا نصرانی کو دونون طرف کچھ ضرر نہو اور کتابت کا عوض اس امر کو نہین چاہتا کہ مملوک مال قیمتی ہو۔

باب عتق احد العبدین

یہ باب دو غلام مین سے کوئی ایک آزاد ہونے کے بیان مین ہی۔ ومن کان لہ ثلثۃ اعبد دخل علیہ اثنان فقال احدکما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال احدکما حر ثم مات ولم یبین عتق من الذی اعید علیہ القول ثلثۃ ارباعہ ونصف کل واحد من الآخرین عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح کذلک الا فی العبد الاخیر فانہ یعتق ربعہ۔ اگر ایک شخص کے تین غلام ہون انمین سے دو غلام اُسکے پاس حاضر ہوئے پس اُسنے کہا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہی یعنی کسیکو معین نہ کیا پھر انمین سے ایک باہر چلا گیا اور ایک حاضر رہا پھر تیسرا غلام آگیا پھر مولے نے ان دونون سے کہا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہی پھر مولی کا انتقال ہو گیا اور اُسنے کچھ بیان نہین کیا تو جو غلام برابر حاضر رہا تھا جسپر مولی کا قول دوبارہ ہو گیا تھا اُسکا تین چوتھائی حصہ یعنی پون غلام آزاد ہو جائیگا اور باقی دونون مین سے ہر ایک کا آدھا آزاد ہوگا یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کا قول ہی اور امام محمد کا بھی سب یہی قول ہی سوائے اخیر غلام کے کہ اُسکا چوتھائی آزاد ہوگا **ف** اگر مولی زندہ رہتا تو اُسکو حکم دیا جاتا کہ اپنے مجمل قول کو بیان کرے پس اگر اُسنے اول کلام مین کہا کہ میری مراد وہ غلام ہی جو باہر چلا گیا تھا تو وہ پورا آزاد ہو گیا

پھر حکم دیا جائیگا کہ دوسرے کلام کو بیان کرے پس جسکو بیان کریگا وہی آزاد ہوگا اور اگر اُسنے کلام اول میں کہا کہ جو غلام حاضر رہا یہ مراد تھا تو یہ آزاد ہوگیا پھر جب تیسرا غلام داخل ہوا اور اُسنے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو یہ خبر ہوگئی کیونکہ جو حاضر رہا ہے وہ درحقیقت آزاد ہے اور اگر مولی نے پہلے دوسرے کلام کو بیان کیا اور کہا کہ میری مراد تیسرا غلام تھا تو وہی آزاد ہوگیا پھر اول کلام کا بیان پوچھا جائیگا پس جسکو بیان کرے وہ آزاد ہوا اور اگر دوسرے کلام سے حاضر مراد لیا تو خارج آزاد اور تیسرا غلام ہے اور اگر مولی مرگیا تو حکم مذکورہ کتاب ہے ع - اما الخارج فلان الایجاب الاول دائر بینہ وبین الثابت وہو الذی اعید علیہ القول فاوجب عتق رقبۃ بینہما لاستوائہما فیصیب کلا منہما النصف غیر ان الثابت استفاد بالایجاب الثانی ربعا آخر لان الثانی دائر بینہ وبین الداخل فیتنصف بینہما غیر ان الثابت استحق نصف الحریۃ بالایجاب الاول فشاع النصف المستحق بالثانی فی نصفیہ فما اصاب المستحق بالاول لغا وما اصاب الفارغ بقی فیکون لہ الربع فتمت ثلثۃ الارباع ولانہ لو ارید ہو بالثانی یعتق نصفہ ولو ارید بہ الداخل لا یعتق ہذا النصف فیتنصف فیعتق منہ الربع بالثانی والنصف بالاول واما الداخل فمحمد رح یقول لما دار الایجاب الثانی بینہ وبین الثابت قد اصاب الثابت منہ الربع فکذلک یصیب الداخل وہما یقولان انہ دائر بینہما وقضیتہ التنصیف وانما نزل الی الربع فی حق الثابت لاستحقاقہ النصف بالایجاب الاول کما ذکرنا ولا استحقاق للداخل من قبل فیثبت فیہ النصف - واضح ہو کہ پہلا کلام حاضر رہنے والے اور نکل جانے والے کے درمیان دائر ہوئی پس اس کلام سے ایک رقبہ آزاد ہوا جو انمین مشترک ہے کیونکہ یہ دونوں برابر کے مستحق ہیں پس ہر ایک کو نصف نصف پہونچا یعنی نکلنے والے میں سے آدھا اور حاضر رہنے والے میں سے آدھا آزاد ہوا لیکن جو حاضر رہا ہے وہ تیسرے آنے والے کے ساتھ ایک رقبہ کا مستحق ہوکر آدھا ہوگا لیکن صرف اُسکو چوتھائی ملا اسواسطے کہ حاضر میں سے آدھا بوجہ پہلے کلام کے آزاد ہوگیا تو دوسرا آدھا اسکے دونوں ٹکڑوں پھیلا تو چہارم بمقابلہ ہر آدھے کے ہوا تو ایک چہارم جو پہلے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ لغو ہوگیا اور ایک چہارم جو دوسرے آدھے کے مقابلہ میں پڑا وہ باقی رہا تو دوسرے کلام سے اسکو صرف چہارم کا استحقاق ہوا تو اول کلام کا آدھا اور دوسرے کلام کا چہارم ملکر اسکا پون آزاد ہوا اور اس دلیل سے کہ اگر دوسرے کلام سے یہ غلام مراد ہو تو اسکا باقی آدھا آزاد ہوگا اور اگر اُس سے آنے والا تیسرا غلام مراد ہو تو اسکا باقی آدھا بھی آزاد نہوگا پس نصف نصف رکھا گیا یعنے باقی آدھے میں سے نصف آزاد ٹھہرایا گیا پس دوسرے کلام سے چوتھائی اور پہلے کلام سے آدھا ملکر پون آزاد ہوا اور رہا تیسرا غلام تو امام محمد کہتے ہیں کہ جب دوسرے کلام سے ایک بردہ آزاد ہوئی ایک اور حاضر کے درمیان دائر ہوا حالانکہ اُسمیں سے حاضر کو چہارم ملا ہے تو تیسرے آنے والے کو بھی اسیقدر ملیگا پس تیسرے میں سے چہارم آزاد ہوگا اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کہتے ہیں کہ وہ بردہ بیشک ان دونوں میں دائر ہوکر ہر ایک کو آدھا آدھا پہونچا لیکن حاضر کے واسطے آدھے سے اُتر کر چہارم اسواسطے رہگیا کہ وہ پہلے کلام سے آدھا آزاد ہوچکا ہے جیسا کہ ہم ذکر کرچکے اور تیسرے آنے والے کے واسطے کوئی استحقاق پہلے نہ تھا تو اُسمیں نصف کی آزادی ثابت ہوگی **ف** اس مسئلہ کی مثال یہ ہے کہ زید کے تین غلام ہیں انمیں سے للو و بدھو اُسکے پاس آئے اُسنے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر للو نکل گیا اور بدھو حاضر رہا تو ہر ایک کا آدھا آزاد ہوا پھر کلو آیا پھر زید نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو آدھا کلو آزاد ہوا اور آدھا بدھو کے حصہ میں پڑا لیکن بدھو میں سے آدھا پہلے سے آزاد ہے تو صرف چہارم کا مستحق ہوا لہذا پون آزاد ہوا اور باقی ہر ایک آدھا آدھا - قال فان کان القول منہ فی المرض قسم الثلث علی ہذا وشرح ذلک ان یجمع بین سہام العتق وہی سبعۃ علی قولہما لانا نجعل کل رقبۃ علی اربعۃ لحاجتنا الی ثلثۃ الارباع فنقول یعتق من الثابت ثلثۃ اسہم ومن الآخرین من کل واحد منہما سہمان فیبلغ سہام العتق سبعۃ والعتق فی مرض الموت وصیۃ ومحل نفاذہا الثلث فلا بد ان یجعل سہام الورثۃ ضعف

وذلک فیجعل کل رقبة علی سبعة وجمیع المال احد وعشرون فیعتق من الثابت ثلثة ویسعی فی اربعة ویعتق من الباقیین من کل واحد سهمان ویسعی فی خمسة فاذا تاملت وجمعت استقام الثلث والثلثان وعند محمد رح یجعل کل رقبة علی ستة لانه یعتق من الداخل عنده سهم فنقصت سهام العتق بسهم وصار جمیع المال ثمانیة عشر والباقی التخریج ما مر ۔ پھر امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ اگر ایسا کہنا مولی کی طرف سے ان تینون غلامون کے حق مین ایسی حالت مین ہو کہ مولے نے مرض الموت کا بیمار تھا یعنے آخر اسی مرض مین مرگیا تو صرف مولی کا تہائی ترکہ اسی حساب پر تقسیم ہوگا (یعنے فرض کرو کہ مولے کا تہائی ترکہ اسقدر ہوتا ہو کہ پورے دو غلام کے برابر ہو تو ایک مین سے پون اور باقی دونون مین سے نصف نصف آزاد ہوجائیگا اور اگر کم ہو تو اسی حساب سے ہرایک مین سے آزاد ہوگا) شیخ مصنف نے کہا کہ اس قول کی شرح یہ ہو کہ شیخین کے قول پر آزادی کے سب حصہ جمع کیے جاوین اور وہ سات ہین کیونکہ ہمنے ہر رقبہ کے چار حصہ کیے کیونکہ ہمکو تین چوتھائی کی ضرورت ہو پس ہم کہتے ہین کہ ان سات حصون مین سے غلام حاضر کے تین حصہ آزاد ہونگے اور باہر جانے والے اور تیسرے آنے والے ہرایک کے دو دو حصہ آزاد ہونگے تو آزادی کے سب حصہ سات ہوئے اب جاننا چاہیے کہ مرض الموت مین آزاد کرنا بمعنی وصیت ہوتا ہو گویا مولے نے ان غلامون کے واسطے اسقدر آزادی کی وصیت کی اور وصیت کا نافذ ہونا صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہو تو لامحالہ وارثون کے حصے دو تہائی مال کے اس سے دوچند رکھے جاوین اور جب ترکہ صرف یہی تین غلام ہین تو ہر غلام کے سات حصہ کیے گئے تو پورے مال کے اکیس حصے ہوئے پس غلام حاضر مین سے تین حصہ آزاد ہوجائینگے اور وہ اپنے سات حصون مین سے چار کے واسطے کمائی کرکے ادا کرے اور باقی دونون مین سے ہرایک سے دو حصے آزاد ہونگے اور ہرایک اپنے پانچ حصہ کے واسطے وارثون کے لیے کمائی کریگا اور جب تو غور کرکے انکو جمع کرے تو تہائی اور دو تہائی ٹھیک ہوجائیگی یعنی مریض میت کے ترکہ سے کل سات حصہ ان تینون غلامون کے واسطے وصیت مین ملے اور باقی دو تہائی یعنے چودہ حصہ وارثون کے ہونگے اور امام محمد کے نزدیک ہر رقبہ کے صرف چھ حصے کیے جائینگے کیونکہ تیسرے غلام سے اُنکے نزدیک صرف ایک حصہ آزاد ہوتا ہو تو آزادی کے حصہ بجائے سات کے چھ رہگئے اور جب تہائی ترکہ کے چھ ہوئے تو پورے مال کے اٹھارہ ہوئے اور باقی طریقہ نکالنے کا اوپر کے بیان سے معلوم ہوتا ہو ولو کان ہذا فی الطلاق وهن غیر مدخولات ومات الزوج قبل البیان سقط من مهر الخارجة ربعه ومن مهر الثابتة ثلثة اثمانه ومن مهر الداخلة ثمنه ۔ اور اگر اُسنے ایسا کلام طلاق مین کہا ہو حالانکہ یہ زوجات غیر مدخولہ ہین اور شوہر قبل بیان کے مرگیا تو باہر جانے والی کے مہر سے چوتھائی ساقط ہوگا اور حاضر رہنے والی کے مہر سے آٹھ حصون مین کے تین حصہ اور تیسری آنے والی کے مہر سے آٹھوان حصہ ساقط ہوگا ف ۔ یعنی ایک شخص کے تین زوجات غیر مدخولہ ہین اور قبل دخول کے طلاق دینے سے نصف مہر ساقط ہوجاتا ہو جبکہ نکاح مین مہر بیان ہوا ہو پس اگر شوہر کے سامنے ان تینون مین سے دو آئین اور اُسنے کہا کہ تم دونون مین سے ایک طالقہ ہو پھر ایک وہان موجود رہی اور دوسری باہر چلی گئی پھر تیسری بھی وہان آگئی پھر شوہر نے کہا کہ تم دونون مین سے ایک طالقہ ہو پھر بیان سے پہلے مرگیا تو ہرایک کے مہر مین سے جسقدر ساقط ہو اُسکا حکم کتاب مین خود ذکر کیا ہو ۔ قیل ہذا قول محمد رح خاصة وعندهما یسقط ربعه وقیل هو قولهما ایضا وقد ذکرنا الفرق وتمام تفریعاتها فی الزیادات ۔ کہا گیا کہ یہ قول خاصکر امام محمد کا ہو اور امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف کے نزدیک تیسری عورت آنے والی کا بھی چہارم مہر ساقط ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہی شیخین کا بھی قول ہو اور ہم فرق بیان کرچکے ہین اور زیادات مین اس مسئلہ کی پوری تفریعات مذکور ہو ف ۔ یعنی آزاد کرنے وطلاق دینے مین ہم فرق بیان کرچکے وہ یہ ہو کہ آزاد کرنے کی صورت مین جو غلام حاضر رہا وہ بمنزلہ مکاتب کے ہو کیونکہ جسوقت مولی نے کلام کیا ہو اُسکو بیان کا حق تھا چاہتا وہ آزادی کو حاضر کی جانب پھیرتا یا جو باہر گیا اُسکی جانب پھیرتا پھر جسوقت تک مولی کو بیان کا حق حاصل ہو تب تک دونون مین سے ہرایک غلام

ایک راہ سے غلام ہے اور ایک راہ سے آزاد ہے تو جب حاضر رہنے والا مثل مکاتب کے ہوا تو دوسرا کلام ہر طرح صحیح ہوا کیونکہ وہ کلام ایک
غلام اور مکاتب کے درمیان ہے لیکن الثمین سے حاضر رہنے والے کو صرف چہارم ملا اور تیسرے آنے والے کو آدھا ملیگا اور یہی طلاق
کی صورت تو وہ منکوحہ اور اجنبیہ کے بیچ مین دائر ہے کیونکہ جو عورت باہر گئی اگر طلاق سے وہی مراد ہو کہ جو حاضر رہی وہی منکوحہ ہے
تو دوسرا کلام صحیح ہوگا اور اگر حاضر رہنے والی ہی طلاق سے مراد ہو تو یہ اجنبیہ ہوجائیگی اور دوسرا کلام لغو ہوجائیگا پس اُسکو ایک
راہ سے اجنبیہ کہہ سکتے ہین اور دوسری راہ سے نہین تو دوسرا کلام بھی ایک راہ سے صحیح ہوگا اور دوسری راہ سے نہین صحیح ہوگا
پس چہارم مہر ساقط ہوجائیگا اور یہ حاضر رہنے والی اور تیسری آنے والی مین دائر ہے تو ہر ایک کے واسطے آٹھوان حصہ
پڑیگا ع- ومن قال لعبدیہ احدکما حر فباع احدہما او مات او قال لہ انت حر بعد موتی عتق الآخر لانہ لم
یبق محلا للعتق اصلا بالموت وللعتق من جہۃ بالبیع وللعتق من کل وجہ بالتدبیر فتعین الآخر ولانہ بالبیع
قصد الوصول الی الثمن وبالتدبیر ابقاء الانتفاع الی موتہ والمقصودان ینافیان العتق الملتزم فتعین
لہ الآخر دلالۃ وکذا اذا استولد احدہما للمعنیین ولا فرق بین البیع الصحیح والفاسد مع القبض وبدونہ و
المطلق وبشرط الخیار لاحد المتعاقدین لاطلاق جواب الکتاب والمعنی ما قلنا والعرض علی البیع ملحق بہ فی
المحفوظ عن ابی یوسف رح والہبۃ والتسلیم والصدقۃ والتسلیم بمنزلۃ البیع لانہ تملیک- اگر ایک شخص نے اپنے دو غلام کو کہا کہ تم دونون
مین سے ایک آزاد ہے پھر دونون مین سے ایک کو بیچ ڈالا یا وہ مرگیا یا ایک کو کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے تو دوسرا غلام آزاد
قرار پاویگا کیونکہ موت کی وجہ سے وہ بالکل محل عتق نہین رہا یا بیع کی وجہ سے اسکی جانب سے آزادی کا محل نہین رہا یا مدبر ہونے
کی وجہ سے کسی طرح محل عتق نہین رہا تو دوسرا غلام آزادی کے واسطے متعین ہوگیا اور اس دلیل سے کہ بیچنے والے نے جسکو بیچا
تو دام وصول کرنے کا قصد کیا یا مدبر کیا تو چاہا کہ اپنی موت تک اُس سے نفع اُٹھاوے اور یہ دونون خواہشین اُس آزادی
سے مخالف ہین جو اُسنے اپنے اوپر لازم کی یعنی بدون غرض کے کہا تھا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہے تو دلیل ملتی ہے
کہ اس آزادی کے واسطے باقی دوسرا غلام معین ہے اور اسی طرح اس مسئلہ مین اگر دو باندیان ہون اور اُسنے ایک کو اپنے تحت
مین لاکر ام ولد بنایا تو آزادی کے واسطے دوسری معین ہوجائیگی بوجہ انھین دونون دلیلون مذکورہ بالا کے- پھر بیع صحیح
اور بیع فاسد مین کچھ فرق نہین ہے خواہ بیع فاسد کے ساتھ قبضہ ہو یا نہو اور خواہ بیع مطلق ہو یا بائع و مشتری مین سے
کسی کے واسطے اختیار شرط ہو یعنی جائز ہو کیونکہ کتاب مین جو مسئلہ لکھا وہ علی الاطلاق سب صورتون کو شامل ہے اور بات
اسکے اندر وہی ہے جو ہم بیان کرچکے یعنی دونون وجہین جو اوپر ذکر فرمائی ہین پھر امام ابو یوسف سے یہ روایت محفوظ ہے کہ اگر
دونون مین سے ایک کو بیع کے واسطے نخاس مین پیش کیا تو یہ بمنزلہ بیع کرنے کے ہے یعنی دوسرا آزادی کے واسطے متعین ہوگا
اور رہا ہبہ کرکے سپرد کردینا یا صدقہ مین دیکر سپرد کردینا بمنزلہ بیع کے ہے کیونکہ یہ بھی مالک کرنا ہوتا ہے ف- یعنی جس غلام کو
دوسرے کی ملک مین دیا تو یہ دلیل ہے کہ اُسکو آزاد نہین کیا تو لامحالہ ان دونون مین سے دوسرا آزاد ہے- وکذلک لو قال
لامرأتیہ احدکما طالق ثم ماتت احدہما لما قلنا وکذا لو وطی احدہما لما تبین- اور اسی طرح اگر شوہر نے دو بیبیون کو
کہا کہ تم دونون مین سے ایک طالقہ ہے پھر ان دونون مین سے ایک مرگئی تو طلاق کے واسطے دوسری متعین ہوجائیگی کیونکہ
مردہ زوجہ محل طلاق نہین رہی جیسا کہ عتق مین ہم بیان کرچکے اور اسیطرح اگر اُسنے ایک کے ساتھ وطی کرلی تو بھی طلاق کے واسطے
دوسری متعین ہے چنانچہ ہم بیان کرینگے- ولو قال لامتیہ احدکما حرۃ ثم جامع احدہما لم تعتق الاخری عند ابی حنیفۃ رح
وقالا تعتق لان الوطی لا یحل الا فی الملک واحدہما حرۃ فکان بالوطی مستبقیا الملک فی الموطوءۃ فتعینت
الاخری لزوالہ بالعتق کما فی الطلاق ولہ ان الملک قائم فی الموطوءۃ لان الایقاع فی المنکرۃ وہی معینۃ فکان

وطيها حلالا فلا يجعل بيانا ولهذا حل وطيهما على مذهبه الا انه لا يفتى به ثم يقال العتق غير نازل قبل البيان لتعلقه به او يقال نازل فى المنكرة فيظهر فى حق حكم تقبله والوطى يصادف المعينة بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلى من النكاح الولد وقصد الولد بالوطى يدل على استبقاء الملك فى الموطوءة صيانة للولد اما الامة فالمقصود من وطيها قضاء الشهوة دون الولد فلا يدل على الاستبقاء - اگر اپنی دو باندیون سے کہا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہے پھر دونون مین سے ایک سے جماع کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری آزاد نہوگی اور صاحبین نے کہا کہ آزاد ہو جائیگی اسواسطے کہ وطی حلال نہین ہوتی سواے ملک کے اور ان دونون مین سے ایک آزاد ہے تو جس سے اُسنے وطی کر لی اُسمین اپنی ملک باقی رکھی تو آزادی کے واسطے دوسری متعین ہو گئی کیونکہ عتق سے اُسکی ملک زائل ہو چکی جیسے طلاق مین ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس باندی سے وطی کی اُسمین ملک قائم ہے کیونکہ آزادی کا واقع کرنا ایک نکرہ یعنی غیر معین مین ہے اور جس سے وطی کی وہ معین ہے تو اسکی وطی حلال تھی پس ایسا کرنا اُسکے قول مبہم کا بیان نہین ہو سکتا اسی واسطے امام ابو حنیفہ کے مذہب پر دونون کی وطی حلال ہے لیکن اس قول پر فتوی نہین دیا جائیگا (پھر اگر پوچھا جائے کہ مولی کے قول سے اگر عتق واقع نہین ہوا تو کلام مہمل ہوا اور اگر واقع ہوا تو دونون کی وطی کیونکر حلال ہوئی تو مصنف نے اسکے جواب مین کہا) پھر یون کہا جاوے کہ جبتک مولی بیان نکرے عتق واقع نہین ہوا کیونکہ عتق کا واقع ہونا بیان پر موقوف ہے یا یون جواب دیا جاوے کہ عتق غیر معین مین واقع ہوا تو ایسا حکم جسکو نکرہ قبول کرتا ہو اُسمین ظاہر ہوگا حالانکہ وطی یہان ایک معینہ باندی سے واقع ہوئی ہے یعنے جس سے وطی کرے وہی معینہ ہوگی اور طلاق مین یہ بات نہین ہے کیونکہ نکاح سے اصلی مقصود یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور وطی سے اولاد کا قصد کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اُسنے جس باندی سے وطی کی اُسمین ملک باقی رکھی تاکہ فرزند کی حفاظت رہے اور سوا بغیر اسکے باندی سے وطی کرنا تو اُسکا مقصود یہ ہے کہ اپنی خواہش پوری ہو جاوے اور بچہ مقصود نہین ہے تو ایسی وطی کچھ اس بات کی دلیل نہین ہے کہ اُسنے ملک باقی رکھی - ومن قال لامته ان كان اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية ولا يدرى ايهما ولد اول عتق نصف الام ونصف الجارية والغلام عبد لان كل واحدة منهما تعتق فى حال وهو ما اذا ولدت الغلام اول مرة الام بالشرط والجارية لكونها تبعا لها اذ الام حرة حين ولدتها وترق فى حال وهو ما اذا ولدت الجارية اولا لعدم الشرط فيعتق نصف كل واحدة منهما ويسعى فى النصف اما الغلام يرق فى الحالين فلهذا يكون عبدا وان ادعت الام ان الغلام هو المولود اولا وانكر المولى والجارية صغيرة فالقول قوله مع اليمين لانكاره شرط العتق فان حلف لم يعتق واحد منهم وان نكل عتقت الام والجارية لان دعوى الام حرية الصغيرة معتبرة لكونها نفعا محضا فاعتبر النكول فى حق حريتهما فعتقتا ولو كانت الجارية كبيرة ولم تدع شيئا والمسألة بحالها عتقت الام بنكول المولى خاصة دون الجارية لان دعوى الام غير معتبرة فى حق الجارية الكبيرة وصحة النكول تبتنى على الدعوى فلم يظهر فى حق الجارية ولو كانت الجارية الكبيرة هى المدعية لسبق ولادة الغلام والام ساكتة ثبت عتق الجارية بنكول المولى دون الام لما قلنا والتحليف على العلم فيما ذكرنا لانه استحلاف على فعل الغير وبهذا القدر يعرف ما ذكرنا من الوجوه فى كفاية المنتهى - اگر مولی نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر پہلا بچہ جو تو جنے لڑکا ہو تو تو آزاد ہے پھر وہ ایک لڑکا اور لڑکی جنی اور یہ دریافت نہین ہوتا کہ اول کون ہے تو آدھی ماں اور آدھی لڑکی آزاد ہوگی اور لڑکا پورا غلام ہے اسواسطے کہ دونون مین سے ہر ایک کی یہ کیفیت ہے کہ ایک حال مین آزاد ہوتی ہے یعنے جبکہ وہ باندی پہلے لڑکا جنی ہو اور لڑکی بھی اُسکے تابع ہو کر آزاد ہو جائیگی کیونکہ یہ لازم آیا کہ ماں جسوقت لڑکی جنی آزاد تھی اور ایک حال مین ماں اور لڑکی دونون مملوک ٹھہرتی ہین یعنی جبکہ وہ پہلے لڑکی جنی ہو کیونکہ آزادی کی شرط نہین پائی گئی لہذا حکم دیا گیا کہ آدھی باندی اور آدھی لڑکی آزاد ہے اور آدھی قیمت کے واسطے دونون کمائی کرین رہا لڑکا وہ دونون صورتون مین رقیق رہیگا لہذا غلام رہیگا اور اگر باندی نے یہ دعوی کیا کہ پہلے لڑکا ہی

پیدا ہوا اور مولی نے اس سے انکار کیا اور لڑکی ابھی چھوٹی ہو تو قسم کے ساتھ مولی کا قول قبول ہوگا کیونکہ اُسنے آزادی کی شرط سے انکار کیا مگر اُس سے قسم لیجائیگی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو ان تینون مین سے کوئی آزاد نہوگا اور اگر قسم سے انکار کر گیا تو مان اور لڑکی آزاد ہو جائیگی کیونکہ لڑکی کی نسبت اُسکی مان کا دعوی کرنا کہ یہ لڑکی آزاد پیدا ہوئی ہو اعتبار کیا جائیگا کیونکہ یہ محض نفع ہو تو مولی کا قسم سے انکار کرنا مان اور لڑکی دونون کے حق مین معتبر ہوگا پس دونون آزاد ہو جائینگی اور اگر یہ لڑکی بالغہ ہو اور اسنے اپنی آزادی کا خود کچھ دعوی نکیا اور باقی مسئلہ اسی حال پر ہو یعنی باندی نے پہلے لڑکا پیدا ہونے کا دعوی کیا اور مولی نے نہ مانا اور قسم سے بھی انکار کیا تو مولی کے انکار قسم سے فقط مان آزاد ہوگی نہ لڑکی کیونکہ بالغہ لڑکی کے حق مین مان کا دعوی کرنا کہ یہ آزاد ہو معتبر نہوگا اور قسم کا انکار جب ہی اقرار ٹھہرایا جاتا ہو کہ بربناء دعوی ہو تو جب لڑکی کی طرف سے دعوی نہین تو اُسکے حق مین انکار قسم کا اثر بھی نہوگا اور اگر لڑکی بالغہ خود بھی دعوے کرے کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا تھا اور اُسکی مان خاموش ہو تو مولی کے انکار قسم سے یہ لڑکی آزاد ہو جائیگی اور مان آزاد نہوگی کیونکہ مان کا دعوی لڑکی کے حق مین معتبر نہوگا اور جن صورتون مین مولی سے قسم لینا منظور ہو تو اُسکے علم پر قسم لیجائیگی یعنے واللہ مین نہین جانتا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہو کیونکہ یہ غیر کے فعل پر اُس سے قسم لیجاتی ہو اور اتنے بیان سے وہ صورتین جو ہمنے کفایۃ المنتہی مین ذکر کی ہین معلوم ہو جاتی ہین ف کتاب کفایۃ المنتہی اس زمانہ مین مفقود ہو اور جامع صغیر کی شروح مین ان صورتون کی تفصیل چھ صورتین مذکور ہین ازانجملہ چار صورتین تو کتاب مین خود ذکر فرمائین اور پانچوین یہ کہ باندی اور مولی اور لڑکی سبھون نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہو تو حکم یہ ہو کہ کوئی آزاد نہوگی اور ششم یہ کہ سبھون نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہو تو حکم یہ کہ مان آزاد ہوگی اور اُسکے ساتھ مین لڑکی بھی آزاد ہوگی اور لڑکا غلام رہیگا م ع - **قال اذا شہد رجلان علی رجل انہ اعتق احد عبدیہ فالشہادۃ باطلۃ عند ابی حنیفۃ رح الا ان یکون فی وصیۃ استحسانا ذکرہ فی العتاق** - امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر دو مردون نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اسنے اپنے دو غلامون مین سے ایک کو آزاد کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہی باطل ہو مگر آنکہ وصیت مین ہو یعنی گواہون نے کہا کہ موت کے وقت اسنے ایک آزاد کیا ہو تو استحساناً جائز ہو اسکو امام محمد نے کتاب العتاق مین ذکر کیا ہو یعنے کہا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونون مین سے ہر ایک آدھا آزاد ہوگا **وان شہدا انہ طلق احدی نسائہ جازت الشہادۃ ویجبر الزوج علی ان یطلق احدہن وہذا بالاجماع وقال ابی یوسف ومحمد رح الشہادۃ فی العتق مثل ذلک** - اور اگر دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ اسنے اپنی زوجات مین سے ایک کو طلاق دی تو گواہی جائز ہو اور شوہر پر جبر کیا جائیگا کہ عورتون مین سے ایک کو جدا کرے اور اس مسئلہ مین صاحبین کا بھی اتفاق ہو اور صاحبین نے عتق کی گواہی مین کہا کہ یہی حکم ہو یعنی مولی کو حکم دیا جائیگا کہ دونون غلامون مین سے ایک پر عتق واقع کرے - **واصل ہذا ان الشہادۃ علی عتق العبد لاتقبل من غیر دعوی العبد عند ابی حنیفۃ رح وعندہما تقبل والشہادۃ علی عتق الامۃ وطلاق المنکوحۃ مقبولۃ من غیر دعوی بالاتفاق والمسئلۃ معروفۃ واذا کان دعوی العبد شرطا عندہ لایتحقق فی مسئلۃ الکتاب لان الدعوی من المجہول لایتحقق فلا تقبل الشہادۃ وعندہما لیس بشرط فتقبل الشہادۃ وان انعدم الدعوی اما فی الطلاق فعدم الدعوی لایوجب خللا فی الشہادۃ لانہا لیست بشرط فیہا ولو شہدا انہ اعتق احدی امتیہ لاتقبل عند ابی حنیفۃ رح وان لم یکن الدعوی شرطا فیہ لانہ انما لایشترط الدعوی لما انہ یتضمن تحریم الفرج فشابہ الطلاق والعتق المبہم لایوجب تحریم الفرج عندہ علی ما ذکرناہ فصار کالشہادۃ علی عتق احد العبدین وہذا کلہ اذا شہدا فی صحتہ علی انہ اعتق احد عبدیہ اما اذا شہدا انہ اعتق احد عبدیہ فی مرض موتہ او شہدا علی تدبیرہ فی صحتہ او فی مرضہ واداء الشہادۃ فی مرض موتہ او بعد الوفاۃ تقبل استحسانا لان التدبیر حیثما وقع وقع وصیۃ وکذا العتق فی مرض الموت وصیۃ والخصم فی الوصیۃ انما ہو الموصی وہو معلوم وعنہ خلف وہو الوصی او الوارث ولان العتق فی مرض الموت یشیع بالموت فیہما فصار**

کل واحد منهما خصما متعينا ولو شهدا بعد موته انه قال في صحته احدكما حر قد قيل لا تقبل لانه ليس بوصية وقيل تقبل للشيوع۔ عتق میں اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ غلام آزاد کرنے کی گواہی دینا بدون دعویٰ غلام کے امام ابوحنیفہ کے نزدیک قبول نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک مقبول ہے اور باندی آزاد کرنے یا منکوحہ کو طلاق دینے کی گواہی بدون دعویٰ کے بالاتفاق مقبول ہے اور یہ مسئلہ مشہور ہے پھر جب امام کے نزدیک دعویٰ غلام شرط ٹھہرا تو جامع صغیر کے مسئلہ میں جو اوپر مذکور ہوا دعویٰ متحقق نہیں ہو سکتا جبکہ کوئی ایک غلام آزاد کیا ہے کیونکہ مجہول غلام کی طرف سے دعویٰ نہیں ہو سکتا تو گواہی بھی قبول نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دعویٰ شرط نہیں تو گواہی قبول ہوگی اگرچہ دعویٰ نادر ہے رہی طلاق کی صورت تو اسمیں دعویٰ نہ ہونے سے گواہی میں کچھ خلل نہیں ہو سکتا کیونکہ طلاق کی گواہی میں دعویٰ شرط نہیں ہے اور اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے اپنی دو باندیوں کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ گواہی بھی قبول نہیں ہے اگرچہ ایسی گواہی میں دعویٰ شرط نہیں ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ شرط نہونا صرف اس وجہ سے ہے کہ آزاد کرنا فرج کے حرام ہوجانے کو متضمن ہے تو طلاق کے مشابہ ہوگیا مگر امام رح کے نزدیک مبہم آزاد کرنا تحریم فرج کا موجب نہیں ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے تو دونوں میں سے ایک باندی آزاد کرنے کی گواہی ایسی ہوگئی جیسے دو غلاموں میں سے کوئی ایک آزاد کرنے کی گواہی دیگئی یعنے مقبول نہوگی اور یہ سب اُس صورت میں ہے کہ دونوں گواہوں نے یوں گواہی دی ہو کہ مولیٰ نے اپنی صحت میں دونوں غلاموں میں سے ایک آزاد کیا ہے اور اگر گواہوں نے گواہی دی کہ اُسنے دونوں میں سے ایک کو اپنے مرض موت میں آزاد کیا ہے یا گواہی دی کہ اپنی صحت میں یا اپنے مرض میں ایک مدبر کیا ہے اور اس گواہی کا ادا کرنا مولیٰ کے مرض الموت میں یا بعد وفات کے ہوا تو استحساناً یہ گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مدبر کرنا کسی حال میں واقع ہو وہ وصیت ہوتا ہے اور یوں ہی مرض الموت میں آزاد کرنا بھی وصیت ہے اور جس شخص پر وصیت کا دعویٰ ہو وہ موصی ہے یعنی وصیت کرنے والا اور وہ شخص معلوم ہے اور اُسکا خلیفہ موجود ہے یعنے اُسکا وصی یا وارث تو اُسپر گواہی قبول ہوگی اور اس دلیل سے کہ مرض الموت میں جو عتق واقع ہو وہ مولیٰ کی موت سے دونوں غلاموں میں پھیل جاتا ہے تو دونوں میں سے ہر غلام مدعا علیہ متعین ہوگیا تو بھی گواہی قبول ہوئی اور اگر گواہوں نے مولیٰ کے مرنے کے بعد یہ گواہی دی کہ اُسنے اپنی حالت صحت میں کہا تھا کہ تم دونوں میں ایک آزاد ہے تو اسمیں دو قول ہیں ایک یہ کہ گواہی قبول نہوگی کیونکہ یہ وصیت نہیں ہے اور دوسرا قول یہ کہ مقبول ہوگی کیونکہ آزادی ان دونوں میں پھیل گئی ہے ف یعنی ایک بردہ آزاد ہونا ان دونوں میں پھیلا جس سے ہر ایک دوسرے کا مدعا علیہ معلوم ہوگیا تو ہر ایک کا دعویٰ و گواہی صحیح ہوگی۔

باب الحلف بالعتق

یہ باب عتق کے قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال اذا دخلت الدار فكل مملوك لي يومئذ فهو حر وليس له مملوك فاشترى مملوكا ثم دخل عتق لان قوله يومئذ تقديره يوم اذ دخلت الا انه اسقط الفعل وعوضه بالتنوين فكان المعتبر قيام الملك وقت الدخول وكذا لو كان في ملكه يوم حلف عبد فبقي على ملكه حتى دخل عتق لما قلنا۔ جس شخص نے کہا کہ جب میں اس گھر میں داخل ہوں تو اس روز میرا ہر مملوک آزاد ہے حالانکہ قسم کے روز اُسکا کوئی مملوک نہیں ہے پھر اُسنے ایک مملوک خریدا پھر اُس گھر میں داخل ہوا تو یہ مملوک آزاد ہو جائیگا کیونکہ اُسنے جو یہ کہا کہ اُس دن میرا ہر مملوک تو اُسکے یہ معنی ہیں کہ جس دن میں گھر میں داخل ہوں لیکن اُسنے فعل کو حذف کر دیا صرف اشارہ چھوڑ دیا پس داخل ہونے کے وقت ملک موجود ہونا معتبر ہے اور اسیطرح اگر قسم کے وقت اُسکی ملک میں غلام موجود ہو اور وہ برابر اُسکی ملک میں رہا یہانتک کہ وہ گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہوجائیگا کیونکہ داخلہ کے وقت ملک موجود ہے۔ ولو لم يكن قال في يمينه يومئذ لم يعتق لان قوله كل مملوك لي للحال والجزاء

حریۃ المملوک فی الحال الا انہ لما دخل الشرط علی الجزاء تاخر الی وجود الشرط فیعتق اذا بقی علی ملکہ الی وقت الدخول ولا یتناول من اشتراہ بعد الیمین - اور اگر اُسنے اپنی قسم مین اس روز کا لفظ نہ کہا ہو تو خریدا ہوا غلام آزاد نہوگا اسواسطے کہ میرا ہر مملوک کہنا ایسے مملوک کے واسطے ہے جو فی الحال اُسکے ملک مین ہو اور قسم کی جزا یہی تھی کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ آزاد ہو جائے لیکن چونکہ جزا پر شرط داخل ہے تو شرط کے پائے جانے تک اس جزا مین تاخیر ہوئی پس گھر مین داخل ہونے تک جو مملوک فی الحال موجود ہے اگر اُسکی ملک مین باقی رہا تو آزاد ہو جائیگا اور جو مملوک قسم کے وقت نہ تھا بلکہ اُسکو بعد قسم کے خریدا تو وہ آزادی مین شامل نہوگا - ومن قال کل مملوک لی ذکر فہو حر ولہ جاریۃ حامل فولدت ذکرا لم یعتق وہذا اذا ولدت لستۃ اشہر فصاعدا ظاہر لان اللفظ للحال وفی قیام الحمل وقت الیمین احتمال لوجود اقل مدۃ الحمل بعدہ وکذا اذا ولدت لاقل من ستۃ اشہر لان اللفظ یتناول المملوک المطلق والجنین مملوک تبعا للام لا مقصودا ولانہ عضو من وجہ واسم المملوک یتناول الانفس دون الاعضاء ولہذا لا یملک بیعہ منفردا قال العبد الضعیف وفائدۃ التقیید بوصف الذکورۃ انہ لو قال کل مملوک لی یدخل الحمل تبعا لہا - اور اگر ایک نے کہا کہ اگر مین اس گھر مین داخل ہون تو میرا ہر مملوک مذکر یعنے نرینہ آزاد ہے اور اُسکی باندی حاملہ ہے اُسکے لڑکا پیدا ہوا تو وہ آزاد نہوگا اور یہ اُسوقت ہے کہ کہنے سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو ظاہر ہے کہ آزاد نہوگا کیونکہ اُسنے جو لفظ کہا وہ فی الحال مملوک کے واسطے ہے اور کہنے کے وقت اس حمل کے موجود ہونے مین شک ہے کیونکہ کہنے کے بعد چھ مہینہ جو کمتر مدت حمل کے واسطے ہوتی ہے پائی گئی اور اسی طرح اگر چھ مہینہ سے کم پر پیدا ہوا تو کہنے کے وقت حمل کا وجود یقینی تھا لیکن آزاد نہوگا کیونکہ ہر مملوک کا لفظ تو مملوک مطلق کو شامل ہے یعنے کامل مملوک ہو اور باندی کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں کے تابع ہو کر مملوک ہوتا ہے خود مملوک مطلق نہین ہوتا اور اسوجہ سے کہ وہ ایک راہ کر کے مثل عضو کے ہے اور مملوک کا لفظ اعضا کو شامل نہین بلکہ نفس کو شامل ہے اور اسی جہت سے حمل کو تنہا فروخت کرنا نہین جائز ہے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ مملوک کے ساتھ مذکر یعنے نر کا وصف بیان کرنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ اگر وہ خالی اپنا ہر مملوک کہتا تو اسمین حمل بھی تابع ہو کر داخل ہو جاتا - وان قال کل مملوک املکہ فہو حر بعد غد او قال کل مملوک لی فہو حر بعد غد ولہ مملوک فاشتری آخر ثم جاء بعد غد عتق الذی فی ملکہ یوم حلف لانہ قولہ املکہ للحال حقیقۃ یقال انا املک کذا وکذا ویراد بہ الحال وکذا یستعمل لہ من غیر قرینۃ وللاستقبال بقرینۃ سین اوسوف فیکون مطلقہ للحال فکان الجزاء حریۃ المملوک فی الحال مضافا الی ما بعد الغد فلا یتناول ما یشتریہ بعد الیمین - اور اگر اُسنے کہا کہ ہر مملوک جسکا کہ مین مالک ہون وہ کل کے بعد آزاد ہے یا کہا کہ ہر میرا مملوک کل کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اُسکا ایک مملوک ہے پھر اُسنے دوسرا خرید کیا پھر کل کے بعد دن آیا تو قسم کے روز جو مملوک اُسکی ملک مین تھا وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ کہنا کہ جسکا مین مالک ہون وہ درحقیقت ملک فی الحال کے واسطے ہے چنانچہ بولتے ہین کہ مین اس گھوڑے کا مالک ہون یا اس گھر کا مالک ہون اور مراد اس سے فی الحال ہوتی ہے جبتک کہ کوئی قرینہ نہو تو بدون قرینہ کے فی الحال کے واسطے قرار پایا تو جزا یہی ٹھہری کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ کل کے بعد آزاد ہووے پس جس غلام کو بعد قسم کے خریدا ہے وہ اسمین شامل نہین ہوگا - ولو قال کل مملوک املکہ او قال کل مملوک لی حر بعد موتی ولہ مملوک فاشتری مملوکا آخر فالذی کان عندہ وقت الیمین مدبر والآخر لیس بمدبر وان مات عتقا من الثلث وقال ابو یوسف رح فی النوادر یعتق ما کان فی ملکہ یوم حلف ولا یعتق ما استفاد بعد یمینہ وعلی ہذا اذا قال کل مملوک لی اذا مت فہو حر لہ ان اللفظ حقیقۃ للحال علی ما بیناہ فلا یعتق بہ ما سیملکہ ولہذا صار ہو مدبرا دون الآخر ولہما ان ہذا ایجاب عتق وایصاء حتی اعتبر من الثلث وفی الوصایا تعتبر الحالۃ المنتظرۃ والحالۃ الراہنۃ الا یری انہ یدخل فی الوصیۃ بالمال ما یستفیدہ بعد الوصیۃ وفی الوصیۃ لاولاد فلان من یولد لہ بعدہا والایجاب انما یصح مضافا الی الملک او الی

سببه فمن حيث انه ايجاب العتق يتناول العبد المملوك اعتبارا للحالة الراهنة فيصير مدبرا حتى لا يجوز بيعه ومن حيث انه ايصاء يتناول
الذي يشتريه اعتبارا للحالة المترقبة وهي حالة الموت وقبل الموت حالة التملك استقبال محض فلا يدخل تحت اللفظ وعند الموت
يصير كانه قال كل مملوك لي او كل مملوك املكه فهو حر بخلاف قوله بعد غد على ما تقدم لانه تصرف واحد وهو ايجاب العتق
وليس فيه ايصاء والحالة محض استقبال فافترقا ولا يقال انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول نعم لكن بسببين
مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز ذلك بسبب واحد۔ اور اگر کہا کہ ہر مملوک جسکا مین مالک ہون یا کہا کہ ہر میرا مملوک میری موت
کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اُسکا ایک مملوک موجود ہے پھر اُسنے ایک دوسرا مملوک خریدا تو قسم کے وقت جو مملوک موجود ہے وہی مدبر ہوگا اور دوسرا مدبر
نہین ہوگا اور سا گر مولی انتقال کر گیا تو اُسکی تہائی سے دونون آزاد ہو جائینگے اور امام ابو یوسف نے نوادر مین کہا کہ قسم کے روز جو اُسکی ملک مین
تھا وہ آزاد ہوگا اور جو بعد قسم کے حاصل کیا وہ آزاد نہوگا اور اسیطرح اگر اُسنے یون کہا ہو کہ ہر میرا مملوک جب مین مرون تو وہ آزاد
ہے تو بھی یہی حکم ہے امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ درحقیقت فی الحال کے واسطے ہے جیسا ہم بیان کر چکے تو بعد قسم کے جسکا مالک
ہوا وہ آزاد نہوگا اسی واسطے قسم کے وقت وہی مدبر ہوگیا دوسرا نہین ہوا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس کلام سے
عتق واجب کرنا اور وصیت کرنا لازم ہوتا ہے حتی کہ میت کی تہائی مال سے اعتبار کیا گیا اور وصیتون مین آئندہ موت تک کی حالت
کا اعتبار ہوتا ہے اور حالت موجودہ کا بھی اعتبار ہوتا ہے کیا نہین دیکھتے ہو کہ اپنی تہائی مال کی وصیت مین اُس مال کا بھی حساب
کیا جاتا ہے جو بعد وصیت کے موت تک حاصل کرے اور زید کی اولاد کے واسطے اگر کچھ مال کی وصیت کی تو بعد وقت وصیت کے جو شخص
اُسکی اولاد مین پیدا ہو وہ بھی اس وصیت مین داخل ہوگا اور وصیت کا قول جب ہی صحیح ہوتا ہے کہ آزاد کرنا ملک یا سبب ملک
کی طرف نسبت کیا جائے تو اس نظر سے کہ وہ آزادی کا قول ہے مملوک غلام کو شامل ہوگا بنظر حالت موجودہ کے تو جو مملوک کہ فی الحال
اُسکے ملک مین موجود ہے مدبر ہو جائیگا حتی کہ اُسکی بیع جائز نہوگی اور اس نظر سے کہ وہ وصیت ہے تو وہ ایسے غلام کو بھی شامل ہوگا
جو اسکے بعد خریدے تاکہ آئندہ حالت کو بھی شامل ہو یعنی وقت موت تک ہر مملوک جو اُسکی ملک مین آوے سبکو شامل ہو اور قبل موت
کے ملک حاصل ہونے کی حالت محض استقبال ہے یعنے آئندہ ممکن ہے کہ اُسکی ملک مین کچھ مملوک آوین یا نہ آوین تو یہ لفظ کے
تحت مین داخل نہین ہو سکتی اور مولی کی موت کے وقت ایسا ہو جائیگا گویا اُسنے کہا میرا ہر مملوک یا ہر مملوک جسکا مین مالک ہون
وہ آزاد ہے بخلاف اس قول کے کہ ہر مملوک جسکا مین مالک ہون وہ کل کے بعد آزاد ہے جیسا کہ پہلے اس سے بیان ہو چکا
اور اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ قول ایک ہی تصرف ہے یعنے آزاد کرنے کا کلام ہے اور اسمین وصیت کرنا نہین ہے اور ملک حاصل کرنے
کی حالت فقط آئندہ زمانہ پر منحصر ہے تو دونون قولون مین فرق ظاہر ہوگیا اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمنے حال و استقبال کو
جمع کر دیا تو یہ اعتراض نہین ہو سکتا اسواسطے کہ ہم جواب دیتے ہین کہ ہان ہمنے جمع کر دیا لیکن مختلف دو سببون سے جمع
کیا یعنی ایک کو کلام عتق قرار دیا اور دوسرے کو وصیت سے شامل کیا اور جمع کرنا تب ہی نہین جائز ہے جب ایک ہی سبب ہو

باب العتق علی الجعل

یہ باب عوض مالی پر آزاد کرنے کے بیان مین ہے۔ واضح ہو کہ جُعل اُس مال کو کہتے ہین جو کسی شخص کے واسطے کچھ کام
کرنے کے عوض مقرر کیا جائے خواہ وہ مال نقد ہو یا اُسمین اسباب و جانور وغیرہ ہو پھر جو چیزین پیمانہ سے بکتی ہین اُنکو
کیلی کہتے ہین اور جو وزن سے بکتی ہین وہ وزنی ہین۔ ومن اعتق عبده على مال فقبل العبد عتق وذلك
مثل ان يقول انت حر على الف درهم او بالف درهم وانما يعتق بقبوله لانه معاوضة المال بغير المال
اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية المعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض للحال كما في البيع فاذا قبل صار حرا د

ما شرط دین علیہ حتی تصح الکفالۃ بہ بخلاف بدل الکتابۃ لانہ ثبت مع المنافی وہو قیام الرق علی ما عرف واطلاق
لفظ المال ینتظم انواعہ من النقد والعرض والحیوان وان کان بغیر عینہ لانہ معاوضۃ المال بغیر المال فشابہ النکاح
والطلاق والصلح عن دم العمد وکذا الطعام والمکیل والموزون اذا کان معلوم الجنس ولا تضرہ جہالۃ الوصف
لانہا یسیرۃ - جس شخص نے اپنے غلام کو مال پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو فی الحال آزاد ہوگیا اور اسکی مثال یہ ہے
کہ اپنے غلام سے کہا کہ تو ہزار درم پر آزاد ہے یا بعوض ہزار درم آزاد ہے پھر آزاد جب ہی ہوگا کہ اسکو قبول کرے کیونکہ یہ مالی معاوضہ
بغیر مال ہے اسواسطے کہ غلام اپنی ذات کا مالک نہیں ہوگا اور معاوضہ کے لوازم مین سے یہ بات ہے کہ عوض قبول کرنے کے ساتھ
فی الحال حکم ثابت ہوجاتا ہے جیسے بیع مین ہوتا ہے پس جب ہی غلام نے قبول کیا تو اُسکے لیے آزادی کا حکم ثابت ہوگیا اور جو
مال شرط لگایا تھا وہ غلام پر قرضہ رہا حتی کہ اس مال کی کفالت کرنا صحیح ہے یعنے اگر غلام کی طرف سے کوئی اس مال کا کفیل ہوجاے
تو جائز ہے بخلاف بدل کتابت کے یعنی اگر غلام کو مکاتب کیا کسیقدر مال پر تو اس مال کی کفالت صحیح نہین ہوتی کیونکہ اس مال
کے ساتھ اسکے منافی ایک امر موجود ہے یعنی مکاتب مین ہنوز مملوکیت قائم ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا پھر کتاب مین لفظ مال
کو مطلق رکھا تو وہ نقد اور اسباب اور حیوان سب قسم کے مال کو شامل ہے اگرچہ وہ مال معین نہو کیونکہ یہ مال عوض غیر مال کا ہے جیسے
نکاح مین مہر اور طلاق بمال اور عمدی خون سے صلح مالی مین ہوتا ہے اور اسی طرح اناج اور کیلی اور وزنی چیزون کو بھی شامل ہے
بشرطیکہ انکی جنس معلوم ہو اور وصف کا مجہول ہونا کچھ مضر نہین ہے کیونکہ یہ جہالت خفیفہ ہے ف یعنی مثلاً چار من اناج عوض
ٹھہرایا تو یہ مجہول ہے اور اگر چار من گیہون کہے تو جنس معلوم ہوگئی پھر اگر کھرے یا سفید یا سرخ نہ کہے تو کچھ ضرر نہین ہے کیونکہ اوسط
درجہ لگا لینے سے جہالت دور ہوجاتی ہے یون ہی اگر حیوان مین گھوڑا یا خچر یا گاے وغیرہ کوئی جنس مقرر کردی تو جائز ہے اور اوسط
درجہ کا جانور قرار دیا جائیگا - قال ولو علق عتقہ باداء المال صح وصار ماذونا وذلک مثل ان یقول ان ادیت
الی الف درہم فانت حر ومعنی قولہ صح انہ یعتق عند الاداء من غیر ان یصیر مکاتبا لانہ صریح فی تعلیق العتق بالاداء
وان کان فیہ معنی المعاوضۃ فی الانتہاء علی ما نبین ان شاء اللہ تعالی وانما صار ماذونا لانہ رغبہ فی الاکتساب
بطلبہ الاداء منہ ومرادہ التجارۃ دون التکدی فکان اذنا لہ دلالۃ - اور اگر مولی نے اُسکا آزاد ہونا مال ادا کرنے پر
مشروط کیا تو صحیح ہے اور یہ غلام ماذون ہوجائیگا یعنے اُسکو تجارت کی اجازت ہوجائیگی اور اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولی نے اپنے
غلام سے کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درم ادا کردے تو تو آزاد ہے اور یہ جو کتاب مین فرمایا کہ صحیح ہے اسکے یہ معنی ہین کہ وہ مال ادا کرنے کے
وقت آزاد ہوگا بغیر اسکے کہ مکاتب ہوجائے کیونکہ مولی کے کلام سے صریح یہ معنی ہین کہ ادا کرنے پر آزادی مشروط ہے اگرچہ اسمین انجام
کو معاوضہ کے معنی ہوجاتے ہین چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے اور یہ غلام اسواسطے ماذون قرار پایا کہ مولی نے اُسکو
مال کمانے کی ترغیب دی اسطرح کہ اُس سے ادا ے مال کی خواہش کی اور مراد اُسکی یہ ہے کہ تجارت کرے اور بھیک مانگنا مراد نہین ہے
تو یہ دلیل ہوئی کہ اُسکو تجارت کی اجازت دیدی - وان احضر المال اجبرہ الحاکم علی قبضہ وعتق العبد ومعنی الاجبار
فیہ وفی سائر الحقوق انہ ینزل قابضا بالتخلیۃ وقال زفر رح لا یجبر علی القبول وہو القیاس لانہ تصرف یمین اذ ہو
تعلیق العتق بالشرط لفظا ولہذا لا یتوقف علی قبول العبد ولا یحتمل الفسخ ولا جبر علی مباشرۃ شروط الایمان
لانہ لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الکتابۃ لانہ معاوضۃ والبدل فیہا واجب ولنا انہ تعلیق نظرا الی اللفظ
ومعاوضۃ نظرا الی المقصود لانہ ما علق عتقہ بالاداء الا لیحثہ علی دفع المال فینال العبد شرف الحریۃ والمولی المال
بمقابلتہ بمنزلۃ الکتابۃ ولہذا کان عوضا فی الطلاق فی مثل ہذا اللفظ حتی کان بائنا فجعلناہ تعلیقا فی الابتداء
عملا باللفظ ودفعا للضرر عن المولی حتی لا یمتنع علیہ بیعہ ولا یکون العبد احق بمکاسبہ ولا یسری الی الولد المولود قبل الاداء

وجعلناه معاوضة في الانتهاء عند الاداء ودفعا للغرر عن العبد حتى يجبر المولى على القبول فنقول هذا يدور الفقه ويخرج المسائل نظيره الهبة بشرط العوض ولو ادى البعض يجبر على القبول الا انه لا يعتق ما لم يؤد الكل لعدم الشرط كما اذا حط البعض وادى الباقي ثم لو ادى الفا اكتسبها قبل التعليق رجع المولى عليه وعتق لاستحقاقها ولو كان اكتسبها بعده لم يرجع المولى عليه لانه ماذون من جهته بالاداء منه ثم الاداء في قوله ان اديت يقتصر على المجلس لانه تخيير وفي قوله اذا اديت لا يقتصر لان اذا تستعمل للوقت بمنزلة متى۔ پھر اگر غلام نے مال حاضر کیا تو مولی کو حاکم اُسپر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کریگا اور غلام آزاد ہو گیا اور اس مقام پر اور دیگر حقوق مین جبر کرنے کے معنی یہ ہین کہ مولی کو حاکم اس مال پر قابض قرار دیگا اسوجہ سے کہ کوئی روک ٹوک نہین ہے اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حاکم اُسکو قبول کرنے پر مجبور نہین کریگا اور قیاس اسی کو مقتضی ہے کیونکہ مولی نے جو کچھ کہا وہ تصرف قسم ہے کیونکہ یہ آزادی کو کلام کے ساتھ شرط پر مشروط کرنا ہوا اسی واسطے غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہین ہے اور قابل فسخ نہین ہوتا ہے اور قسم کی شرطون کو عمل مین لانے کے واسطے جبر نہین کیا جاتا ہے کیونکہ شرط پائے جانے سے پہلے کوئی استحقاق نہین ثابت ہوتا ہے بخلاف کتابت کے کیونکہ وہ ایک معاوضہ کا معاملہ ہے اور مال معاوضہ اُسمین واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کلام لفظ کے لحاظ سے تو بیشک تعلیق ہے یعنے شرطیہ کلام ہے ولیکن مقصود کے لحاظ سے یہ معاوضہ کا معاملہ ہے کیونکہ مولی نے جو غلام کا آزاد ہونا ادائے مال پر مشروط کیا تو سوائے اسکے کچھ مطلب نہ تھا کہ غلام کو مال دینے پر آمادہ کرے پس غلام کو تو آزادی کی بزرگی حاصل ہو اور مولے کو اسکے مقابلہ مین مال حاصل ہو جیسے معاملہ کتابت مین ہوتا ہے لہذا اگر طلاق مین ایسا لفظ کہے یعنی زوجہ کو کہے کہ مین نے تجھے ہزار درم پر طلاق دی تو یہ مال عوض طلاق ہوتا ہے حتی کہ طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے لہذا ہمنے مولی کا کہنا ایک راہ سے تعلیق اور دوسری راہ سے معاوضہ قرار دیا پس ہمنے اس قول کو ابتدا مین تعلیق ٹھہرایا تاکہ ظاہر لفظ پر عمل ہو جائے اور مولی سے ضرر بھی دور ہو حتی کہ اُسکو غلام کا بیچنا ممتنع نہین ہوا اور غلام بھی اپنی کمائی کا خود مختار نہین ہوا اور ادا کرنے سے پہلے اس مملوک کے جو اولاد پیدا ہوئی اُسمین عتق نہین پھیلا اور ہمنے اس قول کو انجام کی راہ سے جبکہ اُسنے مال ادا کرنا چاہا معاوضہ ٹھہرایا تاکہ غلام دھوکے سے بچے حتی کہ مولی کو مجبور کیا جائیگا کہ یہ مال قبول کرے اور اسی بناء پر فقہ کا مدار ہے اور مسائل نکلتے ہین اور نظیر اسکی ہبہ بشرط عوض ہے یعنے موہوب لہ اگر مال عوض لایا تو ہبہ کرنے والا مجبور کیا جاتا ہے کہ اس مال پر قبضہ کرے اور اگر یہ صورت ہوئی کہ غلام تھوڑا مال لایا تو بھی مولے کو اُسپر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کیا جائیگا ولیکن غلام ابھی آزاد نہوگا جبتک پورا مال ادا نکرے کیونکہ ابھی شرط نہین پائی گئی جیسے اگر مولی نے تھوڑا مال کم کر دیا اور غلام نے باقی مال ادا کیا تو بھی بالفعل غلام آزاد نہوگا کیونکہ پورا مال ادا کرنا مشروط تھا پھر اگر غلام نے ایسے ہزار درم ادا کیے جو اُسنے تعلیق سے پہلے کمائے تھے تو غلام آزاد ہو گیا لیکن مولے اُس سے دوسرے ہزار درم واپس لیگا کیونکہ مولے اِن درمون کا مستحق تھا اور شرط پائے جانے سے غلام آزاد ہو گیا اور اگر غلام نے تعلیق کے بعد انکو کمایا ہو تو مولے اس سے کچھ واپس نہین لے سکتا کیونکہ غلام کو اپنے مولی کی طرف تجارت کی اجازت ہو گئی جبکہ اُسنے غلام کی طرف سے مال ادا ہونے کی شرط لگائی پھر واضح ہو کہ جب اُسنے غلام سے یہ کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درم ادا کر دے تو تو آزاد ہے تو یہ کلام صرف اسی مجلس کے واسطے ہوگا کیونکہ یہ مختار کرنے کے معنے مین ہے یعنے اسی مجلس تک غلام کے اختیار کرنے پر رہیگا اور اگر اُسنے یون کہا کہ جب تو مجھے ہزار درم ادا کر دے تب آزاد ہے تو یہ صرف مجلس ہی تک نہین ہے کیونکہ لفظ (جب) کا استعمال (کسی وقت) کے مانند صرف وقت کے معنے مین ہوتا ہے یعنے جب کبھی ادا کرے آزاد ہوگا۔ ومن قال لعبده انت حر بعد موتي على الف درهم فالقبول بعد الموت لاضافة الايجاب الى ما بعد الموت فصار كما اذا قال انت حر غدا على الف درهم بخلاف ما اذا قال انت مدبر على

الف درہم حیث یکون القبول الیہ فی الحال لان ایجاب التدبیر فی الحال الا انہ لایجب المال لقیام الرق قالوا لایعتق علیہ فی مسألۃ الکتاب وان قبل بعد الموت مالم یعتقہ الوارث لان المیت لیس باہل للاعتاق وہذا صحیح - اور جسنے اپنے غلام سے کہاکہ تو میری موت کے بعد ہزار درم پر آزاد ہے تو غلام کا قبول کرنا بعد موت کے معتبر ہوگا کیونکہ مولی نے اس کلام کو اپنی موت کے بعد پر مضاف کیا ہے تو گویا یون کہاکہ تو کل کے روز ہزار درم پر آزاد ہے یعنے جو وقت اپنے کلام مین رکھا ہے گویا اُسوقت یہ کلام کیا تو اُسیوقت قبول بھی معتبر ہے بخلاف اسکے اگر یون کہاکہ تو ہزار درم پر مدبر ہے تو اس کلام مین قبول کرنا غلام کی طرف فی الحال معتبر ہے کیونکہ مدبر کرنے کا کلام فی الحال ہے لیکن مال ابھی واجب نہوگا کیونکہ غلام ابھی رقیق موجود ہے پھر مشائخ نے فرمایا کتاب کے مسئلہ مین غلام آزاد نہوگا اگرچہ وہ مولی کی موت کے بعد قبول کرے جبتک کہ اُسکو وارث آزاد نکرے (یا وصی یا قاضی آزاد نکرے) کیونکہ اُسوقت میت کو آزاد کرنے کی لیاقت نہین ہے اور یہی حکم صحیح ہے - قال ومن اعتق عبدہ علی خدمتہ اربع سنین فقبل العبد عتق ثم مات من ساعتہ فعلیہ قیمۃ نفسہ فی مالہ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح قیمۃ خدمتہ اربع سنین اما العتق فلانہ جعل الخدمۃ فی مدۃ معلومۃ عوضا فیتعلق العتق بالقبول وقد وجد ولزمتہ خدمۃ اربع سنین لانہ یصلح عوضا فصار کما اذا اعتقہ علی الف درہم ثم مات العبد فالخلافیۃ فیہ بناء علی خلافیۃ اخری وہی ان من باع نفس العبد منہ بجاریۃ بعینہا ثم استحقت الجاریۃ او ہلکت یرجع المولی علی العبد بقیمۃ نفسہ عندہما وبقیمۃ الجاریۃ عندہ وہی معروفۃ ووجہ البناء انہ کما یتعذر تسلیم الجاریۃ بالہلاک والاستحقاق یتعذر الوصول الی الخدمۃ بموت العبد وکذا بموت المولی فصار نظیرہا - امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو چار برس اپنی خدمت کرنے پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو آزاد ہوگیا پھر ادائے خدمت سے پہلے غلام مرگیا تو امام ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک غلام کے مال مین غلام کی ذات کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمد نے کہاکہ چار برس خدمت کی قیمت واجب ہوگی یعنی جبکہ غلام کا کچھ مال بھی ہو اور شیخ مصنف نے کہاکہ آزاد ہونا اسوجہ سے ہواکہ یہ ایک مدت معلوم تک خدمت کرنا آزادی کا عوض قرار دیا گیا ہے تو غلام کے قبول کرنے پر آزادی متعلق ہوجائیگی اور قبول کرنا پایا گیا اور غلام کے ذمہ چار برس خدمت کرنا واجب ہوا کیونکہ خدمتگذاری اسکا عوض ہوسکتی ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا اُسنے ہزار درم پر اُسکو آزاد کیا پھر غلام نے بعد قبول کے ادائے مال سے پہلے انتقال کیا اور واضح ہوکہ اسمین اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اُسی کے ہاتھ بعوض ایک معین باندی کے فروخت کیا یعنی غلام قبول کرکے آزاد ہوگیا پھر مولی کے پاس سے یہ باندی کسی شخص نے اپنی ملوکہ ثابت کرکے لے لی یا سپرد کرنے سے پہلے مرگئی تو شیخین کے نزدیک مولی اس غلام سے اُسکی ذات کی قیمت واپس لیگا اور امام محمد کے نزدیک باندی کی قیمت لیگا اور یہ مسئلہ معروف ہے اسی پر یہ عتق کا مسئلہ مبنی ہے اسوجہ سے کہ باندی کے مرنے یا مستحقہ ہوجانے سے مولی کو ملنا ممکن نہیں ہے اسیطرح غلام کے مرنے یا مولی کے مرنے سے غلام کی خدمت ملنا ممکن نہیں ہے تو یہ بھی اُس مسئلہ کی نظیر ہوگیا - ومن قال لآخر اعتق امتک علی الف درہم علی ان تزوجنیہا ففعل فابت ان تزوجہ فالعتق جائز ولاشئ علی الآمر لان من قال لغیرہ اعتق عبدک علی الف درہم علی ففعل لایلزمہ شئی ویقع العتق عن المامور بخلاف ما اذا قال لغیرہ طلق امرأتک علی الف درہم علی ففعل حیث یجب الالف علی الآمر لان اشتراط البدل علی الاجنبی فی الطلاق جائز وفی العتاق لایجوز وقد قررناہ من قبل - اور جس شخص نے دوسرے سے کہاکہ اپنی باندی کو ایسے ہزار درم پر جو مجھپر ہونگے آزاد کردے اس شرط پر کہ اسکو میرے ساتھ بیاہ دے اُسنے ایسا ہی کیا پھر باندی نے اُسکے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو آزاد ہوجانا جائز ہے اور حکم دینے والے پر کچھ مال لازم نہوگا کیونکہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہاکہ تو اپنے غلام کو ہزار درم پر جو مجھپر ہون گے آزاد کردے پس اُسنے یہی کیا تو کہنے والے پر کچھ لازم نہین ہوتا ہے اور آزاد کرنا اُسی شخص کی طرف سے

ہوجاتا ہے جبکہ وہ غلام تھا بخلاف اسکے اگر دوسرے شخص سے کہا کہ اپنی جورو کو ہزار درم پر جو مجھ پر ہونگے طلاق دیدے پس اُسنے یہی کیا تو
کہنے والے پر ہزار درم واجب ہونگے کیونکہ طلاق کی صورت مین عوض کا مال کسی اجنبی پر شرط لگانا جائز ہے اور آزاد کرنے کی صورت مین
اجنبی کے ذمہ مال شرط کرنا نہیں جائز ہے اور ہم اسکو سابق مین بیان کر چکے **ف** یعنی باب خلع مین یہ مسئلہ بیان کیا کہ اگر باپ
نے اپنے مال سے اپنی دختر صغیرہ کا خلع لیا تو باپ پر مال لازم ہوگا کیونکہ اجنبی پر مال لازم ہوجاتا ہے تو باپ پر بدرجہ اولے لازم ہوگا
**ولو قال اعتق امتک عنی علی الف درہم والمسئلۃ بحالہا قسمت الالف علی قیمتہا ومہر مثلہا فما اصاب القیمۃ
اداہ الآمر وما اصاب المہر بطل عنہ لانہ لما قال عنی تضمن الشراء اقتضاء علی ما عرف واذا کان کذلک فقد
قابل الالف بالرقبۃ شراء وبالبضع نکاحا فانقسم علیہما ووجبت حصۃ ما سلم لہ وہو الرقبۃ وبطل عنہ مالم یسلم وہو
البضع فلو زوجت نفسہا منہ لم یذکرہ وجوابہ ان ما اصاب قیمتہا سقط فی الوجہ الاول وہی للمولے فی الوجہ
الثانی وما اصاب مہر مثلہا کان مہرہا فی الوجہین** - اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنی باندی کو میری طرف سے
ہزار درم پر آزاد کردے اس شرط پر کہ اُسکا نکاح میرے ساتھ کرے تو اُسنے یہی کیا مگر باندی نے اُسکے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو
ہزار درم اس باندی کی قیمت اور اسکے مہر مثل پر تقسیم کیے جائینگے پس جسقدر اسکی قیمت کے مقابلہ مین پڑین اُنکو حکم دینے والا ادا
کرے اور جسقدر اُسکے مہر کے مقابلہ مین پڑین وہ اُسکے ذمہ ثابت نہونگے کیونکہ جب اُسنے یہ لفظ کہا کہ میری طرف سے آزاد کردے تو یہ
بطریق اقتضاء کے خرید کو متضمن ہے جیسا کہ اصول مین معلوم ہوا (یعنے گویا کہا کہ مین نے تیری باندی تجھسے خریدی تو میرے ہاتھ بیع کر
پھر وکیل ہوکر اسکو میری طرف سے آزاد کردے لیکن اُسنے ہزار درم بمقابلہ قیمت و نکاح کے قرار دیے ہین) اور جب یہ خرید کو
متضمن ٹھہرا تو کہنے والے نے ہزار درم کو بمقابلہ خرید رقبہ و نکاح بضع کے قرار دیا تو ہزار درم ان دونون پر تقسیم ہوئے تو ان دونون
مین سے جو چیز اُسکے سپرد ہوئی یعنے رقبہ تو اُسکا حصہ اُسپر واجب ہوا یعنے اُسکے ملک مین آکر آزاد ہوئی اور دوسری چیز یعنی بضع نکاح
جو اسکو سپرد نہین ہوئی اُسکا حصہ اُسکے ذمہ واجب نہین ہوا اور اگر دونون مسئلون مین فرض کرو کہ باندی نے اپنا نکاح اُسکے ساتھ منظور
کرلیا تو امام محمدؒ نے جامع صغیر مین اسکو ذکر نہین کیا اور اسکا حکم یہ ہے کہ ہزار مین سے جسقدر بمقابلہ قیمت باندی کے پڑے وہ مسئلہ
اول کی صورت مین ساقط ہوگا اور دوسرے مسئلہ کی صورت مین یہ مقدار مولی کو ملیگی اور ہزار کا باقی حصہ جو اس باندی کے مہر مثل
کے مقابلہ مین پڑا وہ دونون صورتون مین اس باندی کا مہر ہوگا -

باب التدبیر

یہ باب مدبر کرنے کے بیان مین ہے - **اذا قال المولے لمملوکہ اذا مت فانت حر او انت حر عن دبر منی او انت
مدبر او قد دبرتک فقد صار مدبرا لان ہذہ الالفاظ صریح فی التدبیر فانہ اثبات العتق عن دبر** - اگر مولی
نے اپنے مملوک کو کہا کہ جب مین مرون تو تو آزاد ہے یا کہا کہ تو میرے بعد آزاد ہے یا کہا کہ تو مدبر ہے یا مین نے تجھے مدبر کیا تو وہ مدبر ہوجائیگا
خواہ غلام ہو یا باندی ہو کیونکہ یہ الفاظ مدبر کرنے کے واسطے صریح ہین کیونکہ مدبر کرنا یہی کہ اپنی موت کے بعد عتق ثابت کرے -
ف یعنی غلام بالفعل اُسکے ملک مین ہے اور اُسنے عتق واقع کیا مگر اُسکا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ مدبر ہوجائیگا اور
چونکہ یہ الفاظ صریح ہین لہذا اُسکی نیت کی ضرورت نہین ہے - **ثم لا یجوز بیعہ ولا ہبتہ ولا اخراجہ عن ملکہ الا الی الحریۃ کما فی
الکتابۃ وقال الشافعی رح یجوز لانہ تعلیق العتق بالشرط فلا یمتنع بہ البیع والہبۃ کما فی سائر التعلیقات وکما فی المدبر
المقید ولان التدبیر وصیۃ وہی غیر مانعۃ من ذلک ولنا قولہ علیہ السلام المدبر لا یباع ولا یوہب ولا یورث وہو
حر من الثلث ولانہ سبب الحریۃ لان الحریۃ تثبت بعد الموت ولا سبب غیرہ ثم جعلہ سببا فی الحال اولی لوجوہ**

فی الحال وعدمه بعد الموت ولان ما بعد الموت حال بطلان اهلیة التصرف فلا یمکن تاخیر السببیة الی زمان بطلان الاہلیة بخلاف سائر التعلیقات لان المانع من السببیة قائم قبل الشرط لانه یمین والیمین مانع والمنع ہو المقصود وانه یضاد وقوع الطلاق والعتاق وامکن تاخیر السببیة الی زمان الشرط لقیام الاہلیة عنده فافترقا ولانه وصیة والوصیة خلافة فی الحال کالوراثة وابطال السبب لا یجوز وفی البیع وما یضاهیه ذلک - پھر جب مدبر ہوگیا تو اُسکا بیع کرنا یا ہبہ کرنا نہیں جائز ہو اور کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں جائز ہو سوائے آزاد کرنے کے یعنی اگر مدبر کو بالفعل آزاد کردے تو جائز ہو جیسے کتابت کی صورت مین مکاتب کو کسیطرح اپنے ملک سے نکالنا نہین جائز ہو سوائے اسکے کہ چاہے آزاد کردے (اور یہی جمہور علما کا قول ہو) اور امام شافعی نے کہا کہ اُسکا بیچنا و ہبہ دغیرہ کرنا جائز ہو کیونکہ مدبر کرنا عتق کو شرط کیساتھ معلق کرنا ہوتا ہو تو جیسے دیگر تعلیقات مین ہو اسی طرح اس تعلیق مین بھی ہبہ و بیع منع نہوگا اور جیسے مدبر مقید مین یہ بات بالاتفاق جائز ہو اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہو اور وصیت ایسا کرنے سے مانع نہین ہوتی ہو اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو کہ مدبر نہ فروخت کیا جائے اور نہ ہبہ کیا جائے اور نہ میراث مین لایا جائے بلکہ وہ تہائی ترکہ سے آزاد ہو (رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف) اور دوسری دلیل یہ ہو کہ مدبر کرنا آزادی کا سبب ہو کیونکہ بعد موت کے آزادی ثابت ہوتی ہو تو اسکا کوئی سبب چاہیئے حالانکہ مدبر کرنے کے سوائے کوئی سبب نہین ہو پھر اس سبب کو فی الحال سبب ٹھہرانا اولی ہو کیونکہ مدبر کرنا فی الحال پایا گیا اور بعد موت کے نہین پایا گیا اور اسوجہ سے کہ موت کے بعد آدمی سے تصرف کی لیاقت جاتی رہتی ہو تو لیاقت زائل ہونے کے وقت تک سبب ہونے کی تاخیر دینا ممکن نہین ہو یعنے بالفعل آزادی کا سبب ہوگیا بخلاف دیگر تعلیقات کے کیونکہ اُنمین سبب ہونے سے مانع قائم ہو یعنے جبتک شرط پائی جائے تب تک جزاء نہین واقع ہوسکتی کیونکہ تعلیق تو قسم ہو اور قسم روکنے والی چیز ہو اور روکنا ہی مقصود ہوتا ہو اور روکنے کے باوجود طلاق یا عتاق واقع ہونا ممکن نہین اور یہان شرط پائے جانے کے وقت تک سببیت کا تاخیر دینا ممکن ہو کیونکہ شرط پائے جانے کے وقت طلاق یا عتاق کی لیاقت باقی رہتی ہو پس مدبر کرنے اور دیگر تعلیقات مین فرق ہوگیا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہو اور وصیت مین مثل وراثت کے فی الحال خلیفہ ہونا ثابت ہوتا ہو اور سبب کو باطل کرنا جائز نہین ہوتا حالانکہ بیع و ہبہ وغیرہ مین باطل کرنا لازم ہو ف - خلاصہ یہ ہو کہ جمہور فقہا کے نزدیک مدبر اس قابل نہین رہتا کہ ایک ملک سے دوسرے ملک مین منتقل ہو کیونکہ اُسمین آزادی کا سبب بالفعل موجود ہو اسواسطے کہ اگر اپنی مملوک کو مدبر کیا اور وہ بعد موت کے آزاد ہوا تو بالاتفاق اُسکے آزاد ہونے کا کوئی اور سبب نہیں سوائے اسکے کہ مولی نے اُسکو اپنی زندگی مین مدبر کیا تھا مگر یہ سبب مولی کی موت کے بعد پیدا نہین ہوا کیونکہ اسوقت مولی مین لیاقت نہین ہو بلکہ زندگی مین جسوقت مدبر کیا تو اُسی وقت آزادی کا سبب پیدا ہوگیا پھر اگر اُسکا بیع و ہبہ وغیرہ جائز ہو تو اُسکی آزادی کا سبب مٹانا لازم ہوگا حالانکہ یہ جائز نہین ہو پس ثابت ہوا کہ مدبر کا بیچنا وغیرہ جائز نہین ہو ولیکن امام شافعی نے ان قیاسات کے معارضہ مین حدیث جابر رضی اللہ عنہ پیش کی کہ انصار مین سے ایک شخص نے اپنا غلام مدبر کیا تھا حالانکہ اُسکا کچھ مال نہ تھا پس یہ خبر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو پہونچی تو آپ نے تشریف لاکر فرمایا کہ کون شخص مجھسے یہ غلام خریدتا ہو پس اُسکو نعیم ابن عبد اللہ نے ۸۰۰ درم کو خرید لیا پس وہ درم آپنے اُس مرد انصاری کو دیئے اور فرمایا کہ اپنا قرضہ ادا کر - رواہ البخاری ومسلم وترمذی والنسائی ودارقطنی - اور یہ حدیث صحیح ہو اور یہی مذہب امام احمد و اسحاق وغیرہم کا ہو اور یہ جواب ہوسکتا ہو کہ آپنے اُسکا مدبر کرنا جائز نہین رکھا یعنے ابھی مدبر کرنے کا قصد تھا آپ نے اُسکو فروخت کردیا لیکن اس تاویل مین اشکال ہو ہان جمہور علمائے سلف کا قول یہی ہو جو کتاب مین مذکور ہو اور یہی امام مالک کا قول ہو ع - قال وللمولی ان یستخدمه ویواجره وان کانت امة وطیها وله ان یزوجها لان الملک فیه ثابت له وبه یستفاد ولایة

ہذہ التصرفات۔ اور مولی کو اختیار ہو کہ غلام مدبر سے اپنی خدمت لے اور اُسکو اجارہ پر دیدے اور اگر باندی ہو تو اس سے وطی
کرے اور چاہے کسی دوسرے سے اُسکا نکاح کر دے اسواسطے کہ مدبر مین ملکیت ابھی قائم رہتی ہو اور ملک ہی کی وجہ سے ان
تصرفات کا اختیار حاصل ہوتا ہو۔ فاذا مات المولی عتق المدبر من ثلث مالہ لما رونیا ولان التدبیر وصیۃ لانہ
تبرع مضاف الی وقت الموت والحکم غیر ثابت فی الحال فینفذ من الثلث حتی لو لم یکن لہ مال غیرہ یسعی فی
ثلثیہ وان کان علی المولی دین یسعی فی کل قیمتہ لتقدم الدین علی الوصیۃ ولا یمکن نقض العتق فیجب رد قیمتہ۔
پس جب مولی مرا تو مدبر اُسکی تہائی مال سے آزاد ہو جائیگا بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا وصیت ہوتا ہو
یعنے تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا کیونکہ یہ ایسا احسان ہو جو مرنے کے وقت رکھا گیا ہو اور حکم آزادی ابھی ثابت نہین ہوا تو تہائی ترکہ
سے نافذ ہوگا کیونکہ میت کا حق صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہو حتی کہ اگر میت کا کچھ مال سوا اس غلام مدبر کے نہو تو یہ اپنی دو
تہائی قیمت کے واسطے وارثون کے لیے کمائی کریگا یعنی صرف ایک تہائی آزاد ہوگا اور اگر مولی پر قرضہ ہو تو مدبر اپنی پوری
قیمت کے واسطے کمائی کریگا یعنے کچھ آزاد نہوگا کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہو ولیکن اُسکی آزادی توڑنا ممکن نہین تو واجب ہوا
کہ اُسکی قیمت کمائی کرائی جائے۔ وولد المدبرۃ مدبر وعلی ذلک نقل اجماع الصحابۃ رضہ۔ اور مدبرہ باندی کی اولاد
بھی مدبر ہوتی ہو اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع کرنا روایت کیا گیا ہو ف — اجماع کی تقریر یہ ہوگی کہ عبد الرزاق
نے عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما اور زہری اور سعید ابن المسیب سے اور امام محمد نے ابراہیم نخعی سے یہی حکم روایت کیا اور صحابہ
مین سے کسی سے اسکے خلاف روایت نہین ہو تو یہ دلیل ہو کہ سب نے اسی پر اتفاق کیا ہو اگرچہ صریح اجماع کی روایت مجھے
نہین ملی۔ م۔ یہ سب مدبر مطلق کا بیان تھا اور اگر مدبر کرنا کسی قید کے ساتھ ہو تو اُسی مدبر مقید کہتے ہین آگے اسکا بیان
ہو۔ م۔ وان علق التدبیر بموتہ علی صفۃ مثل ان یقول ان مت من مرضی ہذا او سفری ہذا او من مرض
کذا فلیس بمدبر ویجوز بیعہ لان السبب لم ینعقد فی الحال لتردد فی تلک الصفۃ بخلاف المدبر المطلق لانہ
تعلق عتقہ بمطلق الموت وہو کائن لامحالۃ۔ اگر مولی نے مدبر کرنا اپنی کسی خاص صفت کے موت پر قرار دیا مثلاً یون کہا
کہ اگر مین اپنے اس مرض سے مرون یا اپنے اس سفر مین مرون یا فلان مرض مین مرون تب تو آزاد ہو تو یہ مدبر نہوگا اور اسکا
بیچنا جائز ہو کیونکہ فی الحال اُسکا سبب منعقد نہین ہوا کیونکہ ہنوز اس صفت مین تردد ہو بخلاف مدبر مطلق کے کیونکہ اُسکی
آزادی مطلق مرنے پر ہو اور مرنا لامحالہ واقع ہوگا یعنے اُسکا سبب فی الحال منعقد ہوگیا۔ فان مات المولی علی صفۃ التی
ذکرہا عتق کما یعتق المدبر معناہ من الثلث لانہ ثبت حکم التدبیر فی آخر جزء من اجزاء حیاتہ لتحقق تلک
الصفۃ فیہ فلہذا یعتبر من الثلث ومن المقید ان یقول ان مت الی سنۃ او عشر سنین لما ذکرنا بخلاف
ما اذا قال الی مائۃ سنۃ ومثلہ لا یعیش الیہ فی الغالب لانہ کالکائن لامحالۃ۔ پھر اگر مولی اُسی صفت وحالت
پر مرا جو اُسنے بیان کی تھی تو یہ آزاد ہو جائیگا جیسے مدبر آزاد ہو جاتا ہو اور اسکے معنے یہ ہین کہ صرف تہائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ
مولی کی آخری جزو زندگی مین اُسکے مدبر ہو جانے کا حکم ثابت ہوا کیونکہ اس صفت کا وجوب اسی جزو مین ہوا ہو اسی واسطے
تہائی سے اعتبار ہوگا اور منجملہ تدبیر مقید کے یہ صورت ہو کہ مولے کہے کہ اگر مین ایک سال تک یا دس سال تک مرا
تو تو آزاد ہو کیونکہ اس مدت پر مرنا کوئی امر یقینی نہین بلکہ مشکوک ہو برخلاف اسکے اگر مولی نے کہا کہ اگر مین سو برس
تک مرگیا تو تو آزاد ہو حالانکہ ایسا شخص غالبًا اس مدت تک زندہ نہین رہ سکتا تو یہ مدبر مطلق ہو کیونکہ ایسی موت
لامحالہ ہونے والی ہو ف — اور یہ حسنؒ کی روایت ابو حنیفہ سے منتقی مین مذکور ہو اور یہی امام مالک
رحمۃ اللہ علیہ کا قول مشہور ہو۔ کذا قال العلامۃ العینی رحمہ اللہ تعالی

باب الاستیلاد

یہ باب استیلاد کے بیان مین ہی۔ استیلاد سے یہ مراد ہی کہ اپنی باندی سے وطی کی اور اُس سے بچہ پیدا ہوا جسکا نسب اپنے سے ثابت ہوا تو استیلاد ثبوت ہوا اور نہ نہیں پس استیلاد صرف ثبوت نسب پر ہی اور استیلاد کے لغوی معنے ولد حاصل کرنا ہی پس اگر باندی سے استیلاد کیا اور بچہ پیدا ہوا تو وہ اُسکی ام ولد ہو جائیگی چنانچہ فرمایا۔ اذا ولدت الامۃ من مولاہا فقد صارت ام ولد لہ لا یجوز بیعہا ولا تملیکہا لقولہ علیہ السلام اعتقہا ولدہا اخبر عن اعتاقہا فیثبت بعض مواجبہ وہو حرمۃ البیع ولان الجزئیۃ قد حصلت بین الواطی والموطوءۃ بواسطۃ الولد فان المائین قد اختلطا بحیث لا یمکن المیز بینہما علے ما عرف فی حرمۃ المصاہرۃ الا ان بعد الانفصال تبقی الجزئیۃ حکما لا حقیقۃ فضعف السبب فاوجب حکما مؤجلا الے ما بعد الموت وبقاء الجزئیۃ حکما باعتبار النسب وہو من جانب الرجال فکذا الحریۃ تثبت فی حقہم لا فی حقہن حتے اذا ملکت الحرۃ زوجہا وقد ولدت منہ لا یعتق بموتہا وثبوت حق مؤجل یثبت حق الحریۃ فی الحال فیمتنع جواز البیع واخراجہا الا الی الحریۃ فی الحال ویوجب عتقہا بعد موتہ وکذا اذا کان بعضہا مملوکا لہ لان الاستیلاد لا یتجزی فانہ فرع النسب فیعتبر باصلہ۔ اگر باندی کے اپنے مولی سے بچہ پیدا ہوا تو وہ اُسکی ام ولد ہو گئی اُسکی بیع جائز نہین اور نہ کسی دوسرے کی ملک مین دینا جائز ہی بدلیل اس حدیث سے کہ اس عورت کو اُسکے بچہ نے آزاد کر دیا اس حدیث مین آپ نے اُس عورت کے آزاد کیے جانے کی خبر دی ہی تو آزادی کے بعض احکام ثابت ہوئے اور وہ بیع حرام ہوتا ہی اور اس دلیل سے کہ وطی کرنے والے مرد اور جس عورت سے وطی کی گئی ہی ان دونون مین بواسطہ فرزند کے جزو ہونا ثابت ہو گیا یعنی مولی مین اور ام ولد مین جزئیت ثابت ہی کیونکہ دونون کا نطفہ اسطرح مختلط ہو گیا کہ امتیاز ممکن نہین ہی جیسا کہ حرمت مصاہرۃ کے مذکور مین بیان ہوا مگر اتنی بات ہی کہ بچہ پیدا ہو جانے کے بعد یہ جزئیت صرف حکم کی راہ سے باقی رہتی ہی اور در حقیقت نہین رہتی یعنی جبتک بچہ پیٹ مین رہے تو جزئیت حقیقتاً موجود ہی اور جب بچہ الگ ہو گیا تو صرف حکماً جزئیت رہگئی تو آزادی کا سبب کمزور ہو گیا پس اُس سے ایک میعاد پر حکم ثابت ہوا یعنی مولی کے موت کے بعد آزاد ہو گی اور حکم کی راہ سے جزئیت باقی رہنا بلحاظ نسب کے ہی اور نسب کا اعتبار مردون کی طرف سے ہوتا ہی تو آزادی کا حق بھی مردون کے حق مین ثابت ہو گا نہ عورتون کے حق مین حتی کہ اگر آزاد عورت کسی سبب سے اپنے شوہر غلام کی مالک ہوئی حالانکہ اس عورت کی اس شوہر سے اولاد ہو چکی ہی تو بھی اس عورت کے مرنے سے اُسکا یہ غلام شوہر آزاد نہو گا اور رہا یہ کہ ایک میعاد پر آزادی ثابت ہی یعنی مولی کے مرنے پر ام ولد کا آزاد ہونا اُسکے حق آزادی کو فی الحال ثابت کرتا ہی تو بیع کرنا اور اپنی ملک سے نکالنا سب صورتون مین ممتنع ہو گا سوائے اسکے کہ فی الحال آزاد کر دے اور بعد موت کے آزادی کا موجب ہی اور واضح ہو کہ اگر باندی کا کوئی حصہ اسکی ملک مین ہو اور اسنے اسکو ام ولد بنایا تو بھی یہی حکم ہی کیونکہ استیلاد ایسی چیز نہین ہی جسکے ٹکڑے ہو سکین کیونکہ اصل نسب ہی اور ام ولد ہونا اسکی فرع ہی اور نسب کے ٹکڑے نہین ہو سکتے تو اسی قیاس پر استیلاد کے بھی جزو نہین ہو سکتے ف ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کے فرزند ابراہیم کی والدہ یعنی ماریہ قبطیہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اُسکو اُسکے فرزند نے آزاد کیا۔ اسی حدیث کا شیخ مصنف نے اشارہ کیا ہی لیکن اسکے اسناد ضعیف ہی اور امام محمد نے کتاب الآثار مین حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ منبر پر بلند آواز سے فرماتے تھے کہ ام ولد عورتون کا بیچنا حرام ہی جب باندی اپنے مولی سے بچہ جنی تو وہ آزاد ہو گئی اور اسکے بعد وہ رقیق نہین ہو سکتی ہی۔ یہ اسناد صحیح ہی اور جب آپ نے منبر پر تمام صحابہ کے سامنے ایسا بیان فرمایا اور کسی نے انکار نہ کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ثابت ہو گیا۔ اور یہی معنی ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابوداؤد نے حدیث سلامہ بنت معقل سے

روایت کیا اور امام مالک نے مؤطا مین حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جو باندی اپنے مالک سے بچہ جنے وہ فروخت نہین
ہو سکتی اور نہ ہبہ ہوگی بلکہ جبتک زندہ رہا اُس سے نفع اٹھا وے پھر جب مرا تو وہ آزاد ہو گئی ۔ اسناد صحیح شیخ خطابی نے کہا
کہ اسکی دلیل یہ بھی ہو کہ حدیث صحیح مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم گروہ انبیا مین کسی کے
وارث نہین ہوتے اور نہ ہمارا کوئی وارث ہوتا ہو جو کچھ ہمنے چھوڑا وہ اللہ تعالے کے واسطے صدقہ ہو حالانکہ آپ نے ماریہ قبطیہ کو
چھوڑا تھا اور وہ آپ کی ام ولد تھی ۔ پس اگر ام ولد کی بیع جائز ہوتی تو ماریہ کے دام صدقہ کیے جاتے حالانکہ یہ ہرگز نہین ہوا ۔
م ع ۔ **قال وله وطيها واستخدامها واجارتها وتزويجها لان الملك فيها قائم فاشبهت المدبرة** ۔ اور مولے کو
اختیار ہو کہ اپنی ام ولد سے وطی کرے اور اُس سے خدمت لے اور اُسکو مزدوری پر دیدے اور اُسکا بیاہ کر دے کیونکہ اُسمین ملک قائم
ہو تو مدبرہ کے مشابہ ہوگئی ۔ **ولا يثبت نسب ولدها الا ان يعترف به وقال الشافعي رح يثبت نسبه منه وان لم يدع
لانه لما ثبت النسب بالعقد فلان يثبت بالوطي وانه اكثر افضاء اولى ولنا ان وطي الامة يقصد به قضاء الشهوة
دون الولد لوجود المانع عنه فلا بد من الدعوة بمنزلة ملك اليمين من غير وطي بخلاف العقد لان الولد يتعين
مقصودا منه فلا حاجة الى الدعوة** ۔ اور ام ولد کے بچہ کا نسب جبہی ثابت ہوتا ہو کہ مولے اُسکا اقرار کرے اور امام شافعی نے
کہا کہ نسب ثابت ہو جائیگا اگرچہ مدعی نہو کیونکہ جب نکاح سے نسب ثابت ہو جاتا ہو تو حلت وطی سے بدرجہ اولے ثابت ہو جائیگا کیونکہ
اسمین وطی کا قابو زیادہ ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ باندی کی وطی سے اپنی خواہش پوری کرنی مقصود ہوتی ہو نہ اولاد کیونکہ اُس سے
مانع موجود ہو یعنے اگر اولاد ہو تو قیمت کم یا زائل ہو جاتی ہو لہذا نسب کا دعوی کرنا ضرور ہو جیسے بدون وطی کے خالی ملک مین ہوتا ہو
بخلاف عقد نکاح کے کہ اُسمین اولاد کا مقصود متعین ہو تو دعوی نسب کی کچھ حاجت نہین ۔ **فان جاءت بعد ذلك بولد ثبت
نسبه بغير اقرار معناه بعد اعتراف منه بالولد الاول لانه بدعوى الولد الاول تعين الولد الاول مقصودا منها
فصارت فراشا كالمعقودة بعقد النكاح** ۔ پھر اگر ایک مرتبہ بچہ کا اقرار کر لیا یعنے وہ ام ولد ہو چکی پھر اُسکے بعد اُسکا بچہ پیدا ہوا
تو بغیر اقرار کے اُسکا نسب ثابت ہوگا یعنے مولی نے اول بچہ کے نسبت اقرار کیا یہ میرا بچہ ہو تو اسکے بعد جب دوسرا بچہ پیدا ہو وہ مولے کے
نسب سے ہوگا کیونکہ پہلے بچہ کا دعوی کرنے سے ظاہر ہو گیا کہ باندی کو فراش کرنے سے یہ مقصود تھا تو ام ولد بھی ویسا ہی فراش
ہو گئی جیسے نکاح باندھی ہوئی عورت فراش ہوتی ہو ۔ **الا انه اذا نفاه ينتفي بقوله** ۔ لیکن منکوحہ کے بچہ اور ام ولد کے بچہ مین یہ فرق
ہو کہ اگر مولے نے ام ولد کے دوسرے بچہ کی نفی کی تو صرف اُسکا قول سے نفی ہو جاتا ہو ۔ **لان فراشها ضعيف حتى يملك نقله
بالتزويج بخلاف المنكوحة حيث لا ينتفي الولد بنفيه الا باللعان لتاكد الفراش حتى لا يملك ابطاله بالتزويج وهذا الذي ذكرناه
حكم فاما الديانة فان كان وطيها وحصنها ولم يعزل عنها يلزمه ان يعترف به ويدعي لان الظاهر ان الولد منه
وان عزل عنها او لم يحصنها جاز له ان ينفيه لان هذا الظاهر يقابله ظاهر آخر هكذا روي عن ابي حنيفة رح
وفيه روايتان اخريان عن ابي يوسف وعن محمد رح ذكرناهما في كفاية المنتهى** ۔ اسوجہ سے کہ ام ولد کا فراش
ہونا کمزور ہو یہانتک کہ مولی کو یہ اختیار ہو کہ اپنے پاس سے منتقل کر کے کسی مرد اجنبی کے نکاح مین دیدے بخلاف منکوحہ کے کہ اُسکے
بچہ کا نسب اُسکے شوہر سے نفی نہین ہوتا مگر لعان کے ساتھ کیونکہ اُسکا فراش مضبوط ہو حتی کہ شوہر کو یہ اختیار نہین ہو کہ دوسرے کے
نکاح مین دیکر منتقل کرے پھر جو ہمنے ام ولد کے بچہ کے نفی ہونے کا ذکر کیا یہ ظاہری حکم ہو اور دیانت کی راہ سے اگر مولی نے اُس سے
وطی کی اور اُسکو محفوظ رکھا اور بغیر انزال کے اُس سے جدا نہین ہوتا رہا تو مولی پر واجب ہو کہ اس بچہ کا اقرار کرے کیونکہ ظاہر یہی ہو
کہ یہ مولی کا بچہ ہو اور اگر بغیر انزال اُس سے جدا ہوتا رہا یا اُسکو محفوظ نہین رکھا تو براہ دیانت بھی جائز ہوگا کہ بچہ کی نفی کرے کیونکہ
اس ظاہر کے مقابل مین دوسرا ظاہر بھی موجود ہو ایسا ہی ابو حنیفہ سے روایت ہو اور اسمین دوسری دو روایتین بھی امام ابو یوسف

رحمہ سے آئی ہین جنکو ہمنے کفایۃ المنتہے مین ذکر کیا ہی۔ وان زوجہا فجاءت بولد فہو فی حکم امہ لان حق الحریۃ یسری
الی الولد کالتدبیر الایری ان ولد الحرۃ حر وولد القنۃ رقیق۔ اور اگر مولی نے اپنی ام ولد کو بیاہ دیا پھر اسکے ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ اپنی
ماں کے حکم مین ہی کیونکہ حق آزادی فرزند مین پھیلتا ہی جیسے مدبر کرنے کا حکم ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ وہ طفل جو آزادہ عورت کے پیٹ سے پیدا ہو
آزاد ہی اور جو محض باندی ہی اُسکا بچہ رقیق ہی یعنے مملوک ہی۔ والنسب یثبت من الزوج لان الفراش لہ وان کان
النکاح فاسدا اذ الفاسد ملحق بالصحیح فی حق الاحکام ولو ادعاہ المولے لایثبت نسبہ منہ لانہ ثابت النسب
من غیرہ ویعتق الولد وتصیر امہ ام ولد لہ لاقرارہ۔ اور مولی نے جس مرد کے ساتھ نکاح کر دیا ہی بچہ کا نسب اس مرد
سے ثابت ہوگا کیونکہ فراش اُسی کا ہی اگرچہ نکاح بطور فاسد ہوا ہو اسواسطے کہ احکام کے بارہ مین نکاح فاسد ملحق بصحیح ہی اور جو بچہ کہ
ام ولد کے شوہر سے پیدا ہوا اگر مولی نے اس بچہ کا دعوے کیا تو مولی سے اسکا نسب ثابت نہوگا کیونکہ شوہر سے اُسکا نسب ثابت
ہی ولیکن مولی کے دعوی کرنے سے یہ بچہ آزاد ہوگیا اور اُسکی ماں اپنے مولی کی ام ولد ہوگئی کیونکہ مولے نے خود اسکا اقرار کیا ہی۔
واذا مات المولی عتقت من جمیع المال لحدیث سعید بن المسیب ان النبی علیہ السلام امر بعتق امہات
الاولاد وان لایبعن فی دین ولایجعلن من الثلث ولان الحاجۃ الی الولد اصلیۃ فتقدم علی حق الورثۃ والدین
کالتکفین بخلاف التدبیر لانہ وصیۃ بما ہو من زوائد الحوائج۔ اور جب مولی نے انتقال کیا تو اُسکی ام ولد اُسکے کل مال سے
آزاد ہو جائیگی یعنے اگر مولی کا کل مال یہی ہو تو بھی آزاد ہو جائیگی بدلیل حدیث سعید ابن مسیب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ام الولد عورتون کو آزاد کرنے کا حکم دیا اور یہ حکم دیا کہ وہ کسی قرضہ مین فروخت نہ کیجائین اور تہائی مال سے نہ ٹھہرائی جائین۔ رواہ الدارقطنی
اور بدلیل اسکے کہ فرزند کی جانب حالت اصلی ہی پس وارثون کے حق پر اور قرضہ پر مقدم کیجائیگی جیسے کفن دینے کو مقدم کرتے ہین بخلاف مدبر
کرنے کے کیونکہ یہ وصیت ہی یعنے ایسی چیز کی وصیت ہی جو حاجت اصلی سے زائد ہی۔ ولاسعایۃ علیہا فی دین المولی للغرماء لما روینا ولا
لانہا لیست بمال متقوم حتی لاتضمن بالغصب عند ابی حنیفۃ رح فلا یتعلق بہا حق الغرماء کالقصاص بخلاف المدبر لانہ
مال متقوم۔ اور ام ولد پر مولی کا قرضہ ادا کرنے مین قرضخواہون کے لیے کمائی کرنی واجب نہوگی بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل
سے کہ ام ولد کچھ مال قیمتی نہین ہی حتی کہ اگر کوئی اُسکو غصب کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن نہوگا پس ام ولد کے ساتھ قرضخواہون کا حق
متعلق نہین ہوتا جیسے کسی پر مقتول کا قصاص واجب ہو تو مقتول کے قرضخواہ اسکو اپنے قصاص مین گرفتار نہین کر سکتے برخلاف مدبر کے کہ
وہ قیمتی مال ہی۔ واذا اسلمت ام ولد النصرانی فعلیہا ان تسعی فی قیمتہا وہی بمنزلۃ المکاتبۃ لاتعتق حتی تؤدی السعایۃ وقال زفر رح
تعتق فی الحال والسعایۃ دین علیہا وہذا الخلاف فیما اذا عرض علی المولی الاسلام فابی فان اسلم تبقی علی حالہا لہ ان ازالۃ
الذل عنہا بعد ما اسلمت واجب وذلک بالبیع او الاعتاق وقد تعذر البیع فتعین الاعتاق ولنا ان النظر من
الجانبین فی جعلہا مکاتبۃ لانہ یندفع الذل عنہا بصیرورتہا حرۃ یدا والضرر عن الذمی لانبعاثہا علی الکسب
نیلا لشرف الحریۃ فیصل الذمی الی بدل ملکہ اما لو اعتقت وہی مفلسۃ تتوانی فی الکسب ومالیۃ ام الولد یعتقدہا الذمی
متقومۃ فیترک وما یعتقدہ ولانہا ان لم تکن متقومۃ فہی محترمۃ وہذا یکفی لوجوب الضمان کما فی القصاص المشترک
اذا عفا احد الاولیاء یجب المال للباقین۔ اور اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہوگئی تو وہ اپنی قیمت کے واسطے کمائی کریگی یعنی
محض مملوکہ کی قیمت سے تہائی قیمت ادا کریگی اور وہ بمنزلہ مکاتبہ کے ہی کہ جبتک سعایۃ کا مال ادا نکرے آزاد نہوگی اور زفر رحمۃ اللہ نے کہا
کہ فی الحال آزاد ہو جائیگی اور کمائی کرنا اُسکے اوپر قرضہ ہی اور یہ جو یہ اُس صورت مین ہی کہ اُسکے مولی یعنے نصرانی پر اسلام پیش کیا گیا
اور اُسنے انکار کیا ہو اور اگر وہ بھی مسلمان ہوگیا تو یہ بدستور اُسکی ام ولد رہیگی۔ زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہی کہ جب وہ مسلمان ہوگئی تو
اُس سے ذلت دور کرنا واجب ہی اور یہ دو ہی طرح سے ہو سکتا ہی یا تو بیع کیجائے یا آزاد کیجائے اور ام ولد کا بیچنا ممکن نہین ہی پس یہ

کر آزاد کیجائے اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اُسکو مکاتبہ کر دینے مین اُسکے اور نصرانی دونون کے حق مین بہتری ہو کیونکہ ام ولد سے ذلت دور ہو جائیگی اسلیے کہ وہ اپنی کمائی کی راہ سے آزاد ہو گئی اور نصرانی سے ضرر اسطرح دور ہوتا ہو کہ یہ عورت اپنی آزادی حاصل کرنے کے لیے کمائی پر آمادہ ہوگی تو نصرانی کو اپنے ملک کا عوض ملجائیگا اور اگر وہ بالفعل آزاد کر دیجاے حالانکہ مفلس ہو تو کمائی کرنے سے تساہل کریگی اور نصرانی کا یہ حال ہو کہ وہ ام ولد کو مال قیمتی تصور کرتا ہو تو اُسکو اُسکے اعتقاد پر چھوڑا جائیگا اور اگرچہ ہمنے مانا کہ وہ مال قیمتی نہین ہو مگر محترمہ ہو اور یہ احترام ہی مادان واجب ہونے کے لیے کافی ہو جیسے قصاص مشترک مین اگر اولیاء مقتول مین سے ایکنے عفو کیا تو باقیون کے واسطے مال دیت واجب ہو جاتا ہو ف یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہین اور انمین سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیون مین سے کسیکو قصاص کا اختیار باقی نہین رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اُسکا خون رایگان نہوگا بلکہ باقیون کے واسطے مال دیت واجب ہوگا اسیطرح نصرانی کی ام ولد بھی ایک نفس محترمہ ہو جب وہ نصرانی کے پاس سے چھوڑائی گئی تو نصرانی کے واسطے مال واجب ہوگا۔ **ولو مات مولا ہا عتقت بلا سعایۃ لانہا ام ولد ولو عجزت فی حیاتہ لا ترد قنۃ لانہا لو ردت قنۃ اعیدت مکاتبۃ لقیام الموجب۔** اور اگر اُسکا مولے نصرانی مرگیا تو وہ بغیر کمائی کرنے کے آزاد ہو جائیگی کیونکہ وہ ام ولد ہو اور اگر وہ نصرانی زندہ رہا مگر یہ کمائی ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو بھی اُسکی رقیقہ نہین ہو سکتی ہو کیونکہ اگر رقیقہ کیجائے تو کچھ نہین ہو سکتا سواے اسکے کہ مکاتبہ کیجائے کیونکہ جس سبب سے وہ مکاتبہ کی گئی تھی یعنے اُسکا مسلمان ہونا اور مولے کا کافر ہونا یہ سبب اب بھی قائم ہو۔ **ومن استولد امۃ غیرہ بنکاح ثم ملکہا صارت ام الولد لہ۔ وقال الشافعی رح لا تصیر ام ولد لہ ولو استولدہا بملک یمین ثم استحقت ثم ملکہا تصیر ام ولد لہ عندنا ولہ فیہ قولان وہو ولد المغرور لہ انہا علقت برقیق فلا تکون ام ولد لہ کما اذا علقت من الزنا ثم ملکہا الزانی وہذا لان امومیۃ الولد باعتبار علوق الولد حرا لانہ جزء الام فی تلک الحالۃ والجزء لا یخالف الکل ولنا ان السبب ہو الجزئیۃ علی ما ذکرنا من قبل والجزئیۃ انما تثبت بینہما بنسبۃ الولد الواحد الی کل واحد منہما کملا وقد ثبت النسب فتثبت الجزئیۃ بہذہ الواسطۃ بخلاف الزنا لانہ لا نسب فیہ للولد الی الزانی وانما یعتق علی الزانی اذا ملکہ لانہ جزؤہ حقیقۃ بغیر واسطۃ نظیرہ من اشتری اخاہ من الزنا لا یعتق علیہ لانہ ینسب الیہ بواسطۃ نسبتہ الی الوالد وہی غیر ثابتۃ۔** اگر ایک نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا اور اُس سے بچہ ہوا پھر وہ اُس باندی کا مالک ہو گیا تو یہ اُسکی ام ولد ہو گئی اور امام شافعی نے کہا کہ ام ولد نہوگی اور اگر ایک باندی مول لیکر اُس سے وطی کی اور بچہ پیدا ہوا پھر ایک شخص نے ثابت کیا کہ یہ باندی میری ملک ہو پھر خریدار کسی طرح اسکا مالک ہوا تو بھی ہمارے نزدیک اُسکی ام ولد ہو جائیگی اور شافعی کے اسمین دو قول ہین اور یہی مغرور کا بچہ ہو (مغرور کے معنی دھوکا کھایا ہوا یعنی جب کسی مرد نے کسی عورت سے ملک رقبہ یا ملک نکاح پر عمداً وطی کی اور اُس سے اولاد ہوئی پھر کسی شخص نے اس عورت پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو اولاد بقیمت آزاد ہو اور اولاد کا باپ دھوکا کھایا ہوا قرار پا گیا۔) امام شافعی کی دلیل یہ ہو کہ غیر کی باندی کو جو حمل رہا تھا وہ بچہ رقیق تھا تو شوہر کے ملک مین آنے سے بوجہ اس بچہ کے ام ولد نہوگی جیسے غیر کی باندی کو زنا سے حاملہ کیا پھر زانی اس باندی کا مالک ہوا تو ام ولد نہین ہوتی ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ ام ولد ہونا اس لحاظ سے ہوتا ہو کہ اُسکے پیٹ مین آزاد بچہ کا حمل رہا ہو کیونکہ یہ بچہ اس حالت حمل مین اپنی ماں کا جزو ہو اور جزو کبھی اپنی کل سے مخالف نہین ہوتا ہو یعنے ماں کو بھی آزادی کا استحقاق حاصل ہو جائیگا اور چونکہ مسئلہ مین رقیق کا حمل رہا تو وہ آزاد نہین اور نہ اُسکے سبب سے ماں آزاد ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آزاد ہونے کا سبب تو جزئیت ہو جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ وطی کرنے والے اور موطوءہ عورت مین جزئیت ہو جاتی ہو اور جزئیت ان دونون مین جب ہی ثابت ہوتی ہو کہ ایک بچہ

دونون مین سے ہر ایک کی طرف پورا پورا منسوب ہو اور اس مسئلہ مین نسب ثابت ہو یعنے جبکہ غیر کی منکوحہ باندی سے بچہ ہوا ہو تو باپ سے بھی نسب ثابت ہو پس اسواسطے سے جزئیت بھی ثابت ہو گئی بخلاف زنا کے کیونکہ زنا کی صورت مین بچہ کا نسب زانی سے ثابت نہین ہوتا اور اگر کبھی وہ زانی کی ملک مین آتا ہو تو صرف اسوجہ سے آزاد ہو جاتا ہو کہ بغیر واسطہ کے درحقیقت وہ اُسکا جزو ہو اور اسکی نظیر یہ ہو کہ اگر کسی نے اپنے بھائی کو جو زنا سے ہو یعنے اُسکے باپ نے غیر کی باندی سے زنا کیا تھا جس سے یہ بچہ پیدا ہوا پس اسنے اُسکو خرید لیا تو وہ اسپر سے آزاد نہوگا کیونکہ اسکے ساتھ اُسکی نسبت بواسطہ باپ کی نسبت کے ہو حالانکہ وہ ثابت نہین ہو ف یعنی وہ اسکا بھائی اسوجہ سے ہو سکتا ہو کہ اُسکے باپ کا بیٹا ہو حالانکہ باپ نے زنا کیا تھا تو وہ باپ کا بیٹا نہوا اور جب باپ کا بیٹا نہین تو اسکا بھائی بھی نہوا - واذا وطی جاریۃ ابنہ فجاءت بولد فادعاہ ثبت نسبہ منہ وصارت ام ولدہ وعلیہ قیمتہا ولیس علیہ عقرہا ولا قیمۃ ولدہا وقد ذکرنا المسألۃ بدلائلہا فی کتاب النکاح من ہذا الکتاب وانما لا یغرم قیمۃ الولد لانہ انعلق حر الاصل لاستناد الملک الی ما قبل الاستیلاد - اور اگر مثلاً زید نے اپنے بسر کی باندی سے وطی کی پھر اُسکے بچہ پیدا ہوا زید نے اُسکا دعوی کیا تو زید سے اُسکا نسب ثابت ہو جائیگا اور باندی اُسکی ام ولد ہو جائیگی اور زید پر واجب ہوگا کہ اُسکی قیمت اپنے بسر کو ادا کرے مگر زید پر باندی کا عقر اور بچہ کی قیمت کچھ واجب نہوگی اور عقر سے مراد وہ مال ہو بطور مہر کے ایسی وطی مین لازم ہو جسمین حد زنا واجب نہین ہو اور ہمنے یہ مسئلہ مع اپنے دلائل کے کتاب النکاح مین آخر باب نکاح رقیق مین ذکر کیا ہو اور زید اس بچہ کی قیمت کا اسواسطے ضامن نہوگا کہ اسکا حمل اصلی آزادی پر رہا تھا کیونکہ باپ کی ملکیت اُسکے وطی کرنے سے کچھ پہلے قرار دیگئی ہو - وان وطی اب الاب مع بقاء الاب لم یثبت النسب لانہ لا ولایۃ للجد حال بقاء الاب - اور اگر باپ کے باپ یعنی دادا نے اپنے پوتے کی باندی سے وطی کی اور بچہ ہوا حالانکہ باپ بھی زندہ موجود ہو تو دادا سے نسب ثابت نہوگا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا کی ولایت نہین پہونچتی ہو - ولو کان الاب میتا یثبت من الجد کما یثبت نسبہ من الاب لظہور ولایتہ عند فقد الاب وکفر الاب ورقہ بمنزلۃ موتہ لانہ قاطع للولایۃ - اور اگر باپ مرگیا ہو تو دادا سے نسب ثابت ہو جائیگا جیسے باپ کی وطی سے باپ سے ثابت ہو جاتا ہو کیونکہ باپ کے نہ رہونے کے وقت دادا کی ولایت ظاہر ہو جاتی ہو اور اگر باپ کافر ہو یا رقیق ہو تو بمنزلہ مردہ کے ہو کیونکہ اُسکی ولایت قطع ہو گئی - واذا کانت الجاریۃ بین شریکین فجاءت بولد فادعاہ احدہما ثبت نسبہ منہ - اور اگر ایک باندی دو شخصوں مین مشترک ہو پس اُسکے بچہ پیدا ہوا پھر دونون مین سے ایک نے اُسکے نسب کا دعوی کیا تو بچہ کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا ف خواہ یہ دعوی حالت صحت مین ہو یا حالت مرض مین ہو کچھ فرق نہین ہو - لانہ لما ثبت النسب فی نصفہ لمصادفتہ ملکہ ثبت فی الباقی ضرورۃ انہ لا یتجزی لما ان سببہ لا یتجزی وہو العلوق اذ الولد الواحد لا ینعلق من مائین - کیونکہ جب آدھے مین نسب ثابت ہوا کیونکہ آدھی باندی اُسکی ملک مین ہو تو باقی مین بھی ثابت ہو گیا کیونکہ بدیہی بات ہو کہ نسب کے ٹکڑے نہین ہو سکتے کیونکہ اُسکا سبب نہین ٹکڑے ہو سکتا اور سبب اسکا نطفہ ٹھہرنا اسواسطے کہ ایک بچہ دو نطفہ سے نہین ٹھہر سکتا - وصارت ام ولدہ - اور یہ باندی اس مدعی کی ام ولد ہو جائیگی ف یعنی بالاتفاق جس شریک نے نسب کا دعوی کیا ہو اُسکی ام ولد ہو جائیگی مگر اسکی کیفیت مین اختلاف ہو چنانچہ صاحبین کے نزدیک ایکبارگی ام ولد ہو جائیگی - لان الاستیلاد لا یتجزی عندہما کیونکہ صاحبین کے نزدیک استیلاد کے ٹکڑے نہین ہو سکتے ف یعنی جہان ام ولد ہونا ثابت ہو تو کل باندی مین ثابت ہوگا ورنہ نہین اور امام رح کے نزدیک ٹکڑے ہو کر کل مین ثابت ہوگا چنانچہ فرمایا - وعند ابی حنیفۃ رح یصیر نصیبہ ام ولدہ ثم یتملک نصیب صاحبہ اذ ہو قابل للملک ویضمن نصف عقرہا لانہ وطی جاریۃ مشترکۃ اذ الملک یثبت حکما للاستیلاد فیتعقبہ الملک فی نصیب صاحبہ - اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلے مدعی کا حصہ اُسکا ام ولد ہو جائیگا پھر وہ اپنے شریک کے حصہ کا

مالک ہو جائیگا کیونکہ وہ حصہ قابل ملک ہے یعنے وطی کے دن جو شریک کے حصہ کی قیمت تھی وہ دیکر مالک ہو جائیگا اور باندی کے نصف عقر کا
بھی ضامن ہوگا کیونکہ اُسنے مشترک باندی سے وطی کی اسواسطے کہ اسکے ملک پوری مین ثابت ہونا بوجہ استیلاد کے ہے تو وطی کے بعد ہی
شریک کے حصہ مین ملک ثابت ہوگی ف۔ تو وطی کرنا بدون ملک کی حالت مین ہوا اور چونکہ آدھی اسکی مملوکہ ہے تو فقط نصف عقر
یعنے حصہ شریک کا ضامن ہوگا۔ بخلاف الاب اذا استولد جاریۃ ابنہ لان الملک ہنالک یثبت شرطا للاستیلاد فیتقدمہ
فصار واطیا ملک نفسہ۔ بخلاف اسکے اگر باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو اُسپر عقر لازم نہوگا کیونکہ یہان اسطور پر ملک
ثابت ہوئی جو استیلاد کے واسطے شرط ہے تو استیلاد سے مقدم ہوگی کیونکہ شرط اپنی مشروط سے پہلے ہوتی ہے تو باپ اپنی مملوکہ سے
وطی کرنے والا ہو گیا ف۔ اور اپنی ملک مین وطی کرنے سے عقر لازم نہین ہوتا اور شریک کی وطی مین استیلاد کی ضرورت سے
بعد وطی کے ملک ثابت کی گئی پس نصف عقر کا ضامن ہوا۔ ولا یغرم قیمۃ ولدہا لان النسب یثبت مستندا الی وقت
العلوق فلم یتعلق شئ منہ علی ملک الشریک۔ اور اس باندی کے بچہ کی قیمت کا ضامن نہوگا کیونکہ نسب کا ثبوت نطفہ قرار
پانے کے وقت سے ہوا ہے تو شریک کی ملکیت پر کچھ بھی نطفہ کا ٹھہراؤ نہین ہوا ف۔ کیونکہ نطفہ بعد وطی کے قرار پایا اور وطی ہوتے
ہی یہ حصہ شریک کا مالک ٹھہرا تو نطفہ اسی کے ملک پر قرار پایا ہان وطی کا شروع ہونا البتہ ملک شریک پر تھا اسی واسطے عقر کا ضامن ہوتا ہے
وان ادعیاہ معاثبت نسبہ منہما۔ اور اگر دونون شریکون نے ساتھ ہی اُسکے نسب کا دعویٰ کیا تو دونون سے اُسکا نسب ثابت
ہو جائیگا ف۔ یعنی دونون مین سے ہر ایک اُسکا پورا باپ ہے مگر وہ دونون کا ایک بیٹا ہے۔ معناہ اذا حملت علی ملکہما و
قال الشافعی رح یرجع الی قول القافۃ لان اثبات النسب من شخصین مع علمنا ان الولد لا یتخلق من مائین
متعذر فعملنا بالشبہ وقد سر رسول اللہ علیہ السلام بقول القائف فی اسامۃ رضہ۔ دونون سے نسب ثابت ہونا
اسوقت ہے کہ اُسکا حاملہ ہونا دونون کی ملک پر ہوا ہو اور امام شافعی واحمد نے کہا کہ قیافہ پہچاننے والون کے قول پر رجوع کیا جائیگا کیونکہ
دو شخصون سے نسب ثابت ہونا محال ہے جبکہ ہم یہ جانتے ہین کہ بچہ کا پیدا ہونا دو نطفہ سے نہین ہوتا ہے تو ہمنے مشابہت پر عمل کیا یعنی دونون
مین سے جسکے مشابہ ہو اُسی کا بچہ ہے اور اسامہ بن زید کے حق مین ایک قیافہ شناس کے قول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش
ہوئے تھے ف۔ یعنی اسامہ کے حق مین کچھ لوگ بدگمانی کرتے تھے کہ یہ زید کا بیٹا ہے اور اُسکا قصہ حضرت عائشہ
رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت ہے۔ قالت دخل علی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم ذات یوم مسرورا فقال
یا عائشۃ الم تری ان مجززا لمدلجی دخل علی وعندی اسامۃ ابن زید وزید علیہما قطیفۃ وقد غطیا رؤسہما وبدت اقدامہما
فقال ہذہ اقدام بعضہا من بعض قال ابو داؤد وکان اسامۃ اسود وکان زید ابیض۔ آپ فرماتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم ایک روز میرے پاس خوش بشاش تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عائشہ تجھے معلوم ہوا کہ مجزز مدلجی نے
کیا کہا ہے وہ ابھی میرے پاس آیا تھا اور وہان اُسامہ وزید دونون کملی اوڑھے سوتے تھے دونون کا سر ڈھکا ہوا تھا اور قدم کھلے
ہوئے تھے تو مجزز نے دیکھکر کہا کہ یہ قدم بعض سے بعض پیدا ہین اس حدیث کو ائمہ ستہ نے صحاح مین روایت کیا ہے اور ابو داؤد
نے کہا کہ زید کا رنگ گورا تھا اور اسامہ کا رنگ کالا تھا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ سے امام شافعی نے
استدلال کیا کہ قیافہ شناس کے قول پر رجوع کیا جائے۔ ولنا کتاب عمر رضہ الی شریح فی ہذہ الحادثۃ لبسا فلبس
علیہما ولو بینا لبین لہما وہو ابنہما یرثہما ویرثانہ وہو للباقی منہما وکان ذلک بمحضر من الصحابۃ رضہ وعن علی رضہ
مثل ذلک۔ اور ہماری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان بنام قاضی شریح ایسے ہی واقعہ مین اسطرح ہے کہ دونون شریکون نے
معاملہ کو حفظ کر رکھا پس تو بھی اسی طرح مبہم رکھ اور اگر وہ دونون ظاہر کرتے تو حکم بیان کر دیا جاتا پس یہ بچہ ان دونون کا بیٹا ہے کہ
دونون کا وارث ہوگا اور یہ دونون بھی اُسکے وارث ہین اور میراث ان دونون مین سے باقی کے واسطے ہوگی اور یہ معاملہ جماعت

صحابہ کے حضور مین ہوا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اسی کے مثل مروی ہی ف — واضح ہو کہ بیہقی نے مبارک ابن فضالہ
کے طریق سے حسن بصری سے انھون نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور واقعہ یہ تھا کہ دو مردون نے ایک باندی سے
جب وہ حیض سے پاک ہو گئی وطی کی اُسکے ایک لڑکا ہوا پس دونون نے اُسکا دعوی کیا اور یہ معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
کے حضور مین پیش ہوا تو آپ نے تین قیافہ شناس بلائے اُن سبھون نے اتفاق کیا کہ اس بچہ مین ان دونون کی شباہت
ملتی ہی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود بھی قیافہ پہچانتے تھے تو فرمایا کہ کُتیا پر سیاہ اور زرد اور کھبرا کتا پڑتا تھا تو پچون
مین ہر رنگ کی مشابہت پیدا ہو جاتی تھی اور آدمیون مین کبھی مین نے ایسا نہین دیکھا تھا یہانتک کہ اب اسکو دیکھتا ہون
پھر حکم دیا کہ یہ ان دونون کا بیٹا ہی اور ان دونون کا وارث ہوگا اور یہ دونون اُسکی میراث پاوینگے اور وہ ان دونون
مین سے باقی کا ہوگا — اس حکم کے معنے یہ ہین کہ جبتک یہ دونون زندہ ہین تو دونون پر اسکی پرورش واجب ہی اور جب
کوئی مرجائے تو جو باقی رہا وہی اسکا باپ ہی مگر یہ لڑکا اُسکا پورا وارث ہوگا جو مرگیا اور جب دوسرا مرے تو اسکا بھی پورا وارث
ہوگا اور اگر یہ لڑکا پہلے مرجائے تو یہ دونون ملکر ایک باپ کا حصہ اُسکے مال سے پاوینگے — اور اگر ایک مرگیا پھر بیٹا مرا اور ایک
باپ باقی ہی تو اسکی میراث صرف اسی باپ کے واسطے ہوگی — بیہقی و نسائی نے مبارک ابن فضالہ مین کلام کیا لیکن یحیی ابن
سعید و یحیی ابن معین و امام احمد و عفان ابن مسلم و ابن عدی وغیرہ نے ثقہ کہا ہی لیکن یہ صحیح ہی کہ حسن بصری نے حضرت عمر
رضی اللہ عنہ کو نہین پایا لیکن اس انقطاع مین ضرر نہین ہی پس اسکی اسناد ہی اور اسکو عبد الرزاق نے دوسرے طریق
سے قتادہ رحمہ اللہ سے روایت کیا لیکن قتادہ نے بھی حضرت عمر کو نہین پایا — وقد رواہ الطحاوی وغیرہ — اور
طحاوی نے شرح آثار مین اور عبد الرزاق نے مصنف مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے یہی حکم روایت کیا کہ آپ نے دونون
مردون کو فرمایا کہ یہ لڑکا تم دونون کے درمیان ہی تم دونون کا وارث ہوگا اور تم دونون اسکے وارث ہوگے اور تم دونون سے
جو باقی رہے وہ اسکی میراث پاویگا اور بیہقی نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب
یمن مین تھے تو تین آدمیون نے ایک عورت سے ایک ہی طہر مین وطی کی پس آپ نے ان سب کے درمیان قرعہ ڈالا
جسکے نام قرعہ نکلا اُسکے ساتھ بچہ لاحق کیا اور دو تہائی نفقہ اُسپر رکھا زید ابن ارقم نے کہا پھر جبکہ مین مدینہ آیا تو مین نے فیصل
آنحضرت صلعم سے بیان کیا پس آپ سُنکر ہنسے اور اس حدیث کی اصل سنن اربعہ مین موجود ہی م ع — ولانہما استویا فی سبب
الاستحقاق فیستویان فیہ والنسب وان کان لایتجزی ولکن تتعلق بہ احکام متجزیۃ فما یقبل التجزیۃ یثبت فی حقہما
علی التجزیۃ وما لایقبلہا یثبت فی حق کل واحد منہما کملا کان لیس معہ غیرہ الا اذا کان احد الشریکین ابا للآخر او کان احدہما
مسلما والآخر ذمیا لوجود المرجح فی حق المسلم وہو الاسلام وفی حق الاب وہو مالہ من الحق فی نصیب الابن وسرور النبی
علیہ السلام فیما روی لان الکفار کانوا یطعنون فی نسب اسامۃ وکان قول القائف مقطعا لطعنہم فسر بہ — اور ہماری
دوسری دلیل یہ ہی کہ استحقاق کے سبب مین دونون شریک مساوی ہین یعنے ملک اور دعوی مین برابر ہین تو استحقاق
مین بھی برابر ہوئے اور نسب اگرچہ ٹکڑے ہونے کے قابل نہین ہی ولیکن اُس سے کچھ احکام ایسے متعلق ہین کہ اُنکے اجزا ہو سکتے ہین
پس جن احکام کے ٹکڑے ہو سکتے ہین جیسے میراث وغیرہ تو وہ اجزا ہو کر دونون شریکون کے حق مین ثابت ہونگے اور جنکے
ٹکڑے نہین ہو سکتے ہین جیسے نسب وغیرہ تو وہ ہر شریک کے حق مین پورے پورے ثابت ہونگے یعنی مثلاً ہر شریک سے اُسکا پورا
نسب ثابت ہوگا گویا اسکے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہین کیونکہ دونون مساوی ہین لیکن اگر دونون شریکون مین سے ایک
باپ اور دوسرا اُسکا بیٹا ہو یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ذمی ہو تو برابری نہوگی کیونکہ مسلمان کے حق مین ایسی بات موجود ہی
جس سے مسلمان کو ترجیح ہی اور وہ اسلام ہی اور باپ کے حق مین بھی ایسی ہی بات موجود ہی یعنی وہ حق جو باپ کو بیٹے کے

ہے

دل مین حاصل ہو رہا مجزز مدلجی کی روایت مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خوش ہونا اسوجہ سے تھا کہ اسامہ کے نسب مین
کفار لوگ طعن کرتے تھے اور مجزز کے قول سے کافرون کا قول رد ہوتا تھا اسواسطے آپ خوش ہوے **ف** — پس حاصل یہ ہوا
کہ اگر دونون شریکون نے ایکبارگی دعوی کیا اور دونون مین سے کسی مین کوئی ایسی بات موجود نہین ہے جس سے اُسکو ترجیح ہو
تو حکم یہی ہوگا کہ وہ ان دونون کا بیٹا ہے - **وكانت الامة ام ولد لهما** - اور اس بچہ کی مان ان دونون کی ام ولد ہوجائیگی
لصحة دعوة كل واحد منهما في نصيبه في الولد فيصير نصيبه منها ام ولد تبعا لولدها - کیونکہ دونون مین سے ہر شریک
کا دعوی اپنے حصہ مین بچہ کی بابت صحیح ہے تو بچہ کے تابع ہوکر اُسکی مان کا بھی وہ جزو جو شریک کے حصہ مین ہے اُسکا ام ولد ہوگا -
وعلى كل واحد منهما نصف العقر قصاصا بما له على الآخر ويرث الابن من كل واحد منهما ميراث ابن كامل
لانه اقر له بميراثه كله وهو حجة في حقه - اور دونون مین سے ہر ایک پر جو نصف عقر واجب ہے وہ اُسکا بدلہ ہوجائیگا جو دوسرے
پر واجب ہے اور یہ لڑکا ان دونون مین سے ہر ایک سے پوری ایک بیٹے کی میراث پاویگا کیونکہ ہر ایک نے اُسکے واسطے اُسکی پوری میراث
کا اقرار کیا ہے اور ہر ایک کا اقرار اُسپر حجت ہے - **ويرثان منه ميراث اب واحد لاستوائهما في السبب كما اذا اقاما**
البينة - اور یہ دونون اس سے ایک ہی باپ کی میراث پاوینگے کیونکہ سبب مین دونون برابر ہین جیسے دو شخصون مین ہر ایک نے
کسی چیز کے لیے اپنے اپنے گواہ قائم کیے تو وہ چیز ان دونون مین مساوی شرک قرار دیجائیگی - **واذا وطي المولى جارية مكاتبه**
فجاءت بولد فادعاه فان صدقه المكاتب ثبت نسب الولد منه وعن ابي يوسف رح انه لا يعتبر
تصديقه اعتبارا بالاب يدعي ولد جارية ابنه ووجه الظاهر وهو الفرق ان المولى لا يملك التصرف في
اكساب مكاتبه حتى لا يتملكه والاب يملك تملكه فلا معتبر بتصديق الابن - اور اگر مولی نے اپنے مکاتب کی باندی سے وطی
کی اور اُس سے بچہ پیدا ہوا جسکا اُسنے دعوی کیا پس اگر مکاتب اُسکی تصدیق کرے تو بچہ کا نسب اُس سے ثابت ہوجائیگا اور
امام ابی یوسف سے روایت ہے کہ مکاتب کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہین اس قیاس پر کہ جیسے باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ کا
دعوی کیا تو بیٹے کی تصدیق کی ضرورت نہین ہوتی لیکن قول اول ظاہر الروایہ ہے اور اُسکی وجہ یہ ہے کہ مولے کو اپنے مکاتب کی کمائی
مین تصرف کا اختیار نہین ہے حتی کہ وہ مکاتب کی کمائی اپنے قبضہ مین نہین لا سکتا اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ بیٹے کی کمائی اپنے قبضہ مین
لاوے جبکہ ضرورت ہو تو بیٹے کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہین ہے اور تصدیق مکاتب کی ضرورت ہے - **وعليه عقرها لانه لا يتقدمه**
الملك لان ما له من الحق كاف لصحة الاستيلاد لما ذكره - اور مولی پر اس باندی کا عقر واجب ہوگا کیونکہ وطی سے پہلے
اُسکی ملک ساقط نہین ہو سکتی کیونکہ مولے کا جو کچھ حق ہے وہ صرف استیلاد صحیح ہونے کو کافی ہے جیسا کہ ہم بیان کرینگے - **وقيمة**
ولدها لانه في معنى المغرور حيث اعتمد دليلا وهو انه كسب كسبه فلم يرض برقه فيكون حرا بالقيمة ثابت النسب منه
اور مولی پر اس بچہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ مولی بھی دھوکا کھائے ہوے کے معنی مین ہے کیونکہ اُسنے ایک دلیل پر اعتماد کیا کیونکہ
اُسنے اپنی کمائی یعنے مکاتب کی چیز کو تصرف مین لایا تو وہ بچہ کے رقیق ہونے پر راضی نہین ہوا تو یہ بچہ بقیمت آزاد اور مولی سے
ثابت النسب ہوگا - **ولا تصير الجارية ام ولد له لانه لا ملك له فيها حقيقة كما في ولد المغرور** - مگر یہ مکاتب والی باندی اُسکے
مولی کی ام ولد نہو جائیگی کیونکہ درحقیقت اسمین مولی کی کوئی ملک نہین ہے جیسے مغرور کے بچہ مین ہوتا ہے **ف** — یعنی اگر زید سے
خالد کی باندی نے آکر کہا کہ مین آزاد عورت ہون تو مجھسے نکاح کرلے پس اُسنے نکاح کیا اور بچہ پیدا ہوا پھر خالد کو پتہ معلوم ہوا
اور اُسکے دعوی کرکے اپنی باندی لے لی تو بچہ بقیمت آزاد ہوتا ہے اور یہ باندی ام ولد نہین ہوتی ہے - **وان كذبه المكاتب**
في النسب لم يثبت لما بينا انه لا بد من تصديقه - اور اگر مکاتب نے دعوی نسب مین مولی کی تکذیب کی تو نسب ثابت
نہین ہوگا کیونکہ ہم بیان کرچکے کہ مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہے - **فلو ملكه يوما ثبت نسبه منه لقيام الموجب وزوال**

حق المکاتب اذ ہو المانع - پھر اگر مولی کبھی اس بچہ کا مالک ہوا تو مولی سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا کیونکہ سبب موجب موجود ہی اور حق مکاتب زائل ہو گیا اور یہی مانع تھا ف - یعنی مکاتب کی تصدیق نکرنے سے نسب نہین ثابت ہوتا تھا جب مکاتب کا حق ہی نہین رہا تو نسب ثابت ہو گیا -

کتاب الایمان

یہ کتاب قسمون کے بیان مین ہی - واضح ہو کہ حلف یعنی قسم ہے - حالف قسم کھانے والا - محلوف علیہ جس بات پر قسم کھائی ہو - یمین جسکی پابندی کیواسطے جزا لازم ہو جیسے واللہ مین یہ چیز نہ کھاؤنگا حتی کہ اگر کھائی تو کفارہ لازم ہوگا اور اگر کہے کہ اگر مین یہ چیز کھاؤن تو میرا غلام آزاد ہو تو فقہا اسکو بھی یمین کہتے ہین حتی کہ اگر کھاوے تو اسکا غلام آزاد ہوگا - حنث قسم ٹوٹنا - حانث قسم توڑنے والا - **قال الایمان علی ثلثۃ اضرب الیمین الغموس ویمین منعقدۃ ویمین لغو فالغموس ہو الحلف علی امر ماض یتعمد الکذب فیہ فہذہ الیمین یاثم فیہا صاحبہا لقولہ علیہ السلام من حلف کاذبا ادخلہ اللہ النار** - قدوری نے فرمایا کہ قسمون کی تین قسمین ہین ایک یمین غموس اور دوم یمین منعقدہ اور سوم یمین لغو - پس غموس وہ قسم ہی جو کسی گذرے ہوئے امر پر عمداً جھوٹھ قسم کھاوے پس ایسی قسم کھانے والا گنہگار ہوتا ہی یعنے کبیرہ گناہ ہی کیونکہ حدیث مین آیا کہ جو شخص جھوٹھ قسم کھاوے اُسکو اللہ تعالی دوزخ مین داخل کریگا ف - اور صحیح ابن حبان مین پوری حدیث یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی امر پر قسم کھائی حالانکہ وہ جھوٹھا ہی تاکہ قسم کے ذریعہ سے کسی مسلمان کا مال لیجاے تو اللہ تعالی اُسپر جنت کو حرام کریگا اور اُسکو دوزخ مین داخل کریگا اور صحیحین کی روایت مین ہی کہ وہ اللہ تعالے سے ایسے حال مین ملیگا کہ اُسپر اللہ تعالے کا غضب ہوگا - م ع - **ولا کفارۃ فیہا الا التوبۃ والاستغفار** - اور اس قسم مین کفارہ نہین ہی سوائے توبہ و استغفار کے ف - یعنی یہ ایسا گناہ نہین ہی جو کفارہ سے معاف ہو بلکہ کبیرہ گناہ ہی جو سوائے توبہ و استغفار کے معاف نہوگا اور صحیح بخاری کی حدیث مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عز وجل کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور غموس قسم کھانا کبیرہ گناہون سے ہین پس جب یہ کبیرہ گناہ ہوا تو اسکے واسطے کفارۂ قسم کافی نہین ہی بلکہ توبہ کرے اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہی - ع م - اور یہی اکثر علما کا قول ہی - ف - **وقال الشافعی رح فیہا الکفارۃ لانہا شرعت لرفع ذنب ہتک حرمۃ اسم اللہ تعالی وقد تحقق بالاستشہاد باللہ کاذبا فاشبہ المعقودۃ ولنا انہا کبیرۃ محضۃ والکفارۃ عبادۃ تتادی بالصوم ویشترط فیہا النیۃ فلا تناط بہا بخلاف المعقودۃ لانہا مباحۃ ولو کان فیہا ذنب فہو متاخر متعلق باختیار مبتدء وما فی الغموس ملازم فیمتنع الالحاق** - اور امام شافعی نے کہا کہ یمین غموس مین کفارہ لازم ہی کیونکہ کفارہ تو اسواسطے مشروع ہوا کہ اللہ تعالے کے نام کی ہتک حرمت کا گناہ دور کرے اور یمین غموس مین یہ بات پائی گئی اسطرح کہ دروغ طور پر اُسنے اللہ تعالے کے نام سے شہادت لی پس غموس بھی منعقدہ کے مشابہ ہو گئی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ یمین غموس محض کبیرہ گناہ ہی اور کفارہ ایک عبادت ہوتا ہی جو روزہ سے ادا کیا جاتا ہی اور اُسمین نیت شرط ہوتی ہی تو کبیرہ گناہ سے کفارہ متعلق نہوگا بخلاف قسم منعقدہ کے کہ وہ مباح ہی اور اگر منعقدہ مین گناہ ہو جاتا ہی تو وہ قسم کے بعد ہوتا ہی اور نئے اختیار سے متعلق ہی اور یمین غموس مین ساتھ ہی ملا ہوا ہی تو غموس کو منعقدہ کے ساتھ ملانا ممتنع ہی ف - یعنی یمین منعقدہ تو آئندہ زمانہ مین کسی کام کے کرنے یا نکرنے پر قسم ہوتی ہی تو بالفعل ایسی قسم کھانے مین کوئی گناہ نہین ہی ہان آئندہ جب اُسنے قسم کی موافقت نہ کی تو اُسنے گناہ اختیار کیا پس کفارہ لازم ہوگا اور کفارہ عبادت سے یہ گناہ مٹ جائیگا لقولہ تعالے ان الحسنات یذہبن السیئات اور حدیث صحیح مین بھی اسکی تفسیر مذکور ہی بخلاف یمین غموس کے کہ وہ جس وقت قسم کھاتا ہی عمداً جھوٹھ کھاتا ہی پس وہ منعقدہ کے ساتھ لاحق نہین ہو سکتی بلکہ نہایت خوف کے ساتھ اللہ تعالے سے توبہ

و استغفار کرے اور فتوی مین ہی کہ اگر زمانہ حال مین کسی چیز کے ہونے یا نہونے پر عمداً جھوٹی قسم کھائی تو یہ بھی یمین غموس ہی جیسے اسکی قسم
اگر کہا کہ اگر ایسا نہوا ہو تو میری جورو کو طلاق یا اُسکا غلام آزاد ہی حالانکہ عمداً اُسنے دروغ کہا تو یہ یمین غموس نہین ہی اور لغو بھی نہین ہی
حتی کہ اگر اسکے خلاف جانتا ہو یا کچھ نجانتا ہو تو طلاق وعتق واقع ہو جائیگا الا لیضاح اگر کہا کہ واللہ ایسا ہوا ہی حالانکہ ایسا نہین ہوا لیکن
قسم کھانے والے کو کچھ شک نہین ہی کہ ایسا ہی ہوا یعنی اُسنے اپنے یقین پر قسم کھائی اور عمداً جھوٹھ نہین کہا تو یہ غموس نہین ہی م - اگر
کہا کہ یہ فلان شخص نہو تو مجھپر حج واجب ہی حالانکہ اُسکو شک نہ تھا مگر حقیقت مین وہ فلان شخص نہین ہی تو اُسپر حج لازم ہوگا - الخلاصہ -
والمنعقدة ما یحلف علی امر فی المستقبل ان یفعله او لا یفعله واذا حنث فی ذلک لزمته الکفارة - اور منعقدہ
وہ قسم ہی جو آیندہ زمانہ مین کسی کام کے کرنے یا نکرنے پر کھاوے اور جب اسمین حانث ہو تو کفارہ لازم ہوگا **ف** یعنی کہا کہ
واللہ مین اس گھر مین نجاؤنگا پھر بیمار و بیہوش ہوا اور اُس حالت مین لوگ اُسکو وہان لیگئے تو حانث ہوا پس اُسپر کفارہ لازم
آیا غرضکہ جس بات پر قسم ہی اگر اُسکو عمداً کرے یا بھول کر یا اُس سے زبردستی وہ کام کرایا جائے یا حالت بیہوشی یا جنون مین کرے
بہر صورت حانث ہو کر کفارہ لازم ہوگا - کما فی السراج - **لقوله تعالی لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم**
بما عقدتم الایمان - یعنی اللہ تعالی نے یہ آیت نازل فرمائی جسکے یہ معنی ہین کہ اللہ تعالی تمھاری قسمون مین جو لغو واقع ہوئی اُسکا
مواخذہ نہین فرماتا ہی ولیکن جسکے ساتھ تمنے قسمون کو مضبوط کیا اُسکا مواخذہ فرماتا ہی - **وهو ما ذکرنا** - اور اسکے معنی وہی ہین جو
ہمنے ذکر کیے **ف** یعنی آیندہ زمانہ مین کسی کام کے کرنے کا یا نہ کرنے کا عزم کرے پس اگر اُسکے خلاف کرے تو مواخذہ
یہ ہوگا کہ کفارہ لازم ہوگا - **ویمین اللغو ان یحلف علی امر ماض وهو یظن انه کما قال والامر بخلافه فهذه الیمین نرجو ان**
لا یؤاخذ اللہ بها صاحبها ومن اللغو ان یقول واللہ انه لزید وهو یظنه زیدا وانما هو عمرو والاصل فیه قوله تعالی
لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم الآیة الا انه علقه بالرجاء للاختلاف فی تفسیره - اور لغو قسم یہ ہی کہ کسی گذرے
امر پر قسم کھاوے حالانکہ اُسکو بھی یقین ہی کہ جیسے وہ کہتا ہی یون ہی ہی حالانکہ درواقع اسکے خلاف ہی تو ایسی قسم مین امید یہ ہی کہ حالف
سے اللہ تعالی مواخذہ نفرماوے اور منجملہ لغو کے یہ صورت ہی کہ کہے واللہ یہ شخص زید ہی اور یہ اُسکو زید ہی گمان کرتا ہی مگر درواقع وہ
خالد ہی اور دلیل اسمین قول تعالی لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم الآیہ ہی لیکن مصنف نے مواخذہ نہونے پر امیدوار اسواسطے کیا کہ اسکی
تفسیر مین اختلاف ہی **ف** چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسکی تفسیر مین وارد ہی کہ لغو قسم یہ ہی کہ جیسے آدمی کہتا ہی کہ لا واللہ
و بلی واللہ - اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا اور ابوداؤد نے مرفوع روایت کی اور بیہقی و ابن حبان نے بھی مرفوع کیا اور دارقطنی
نے کہا کہ وقف صحیح ہی اور یون ہی شافعی و مالک وغیرہ ہمنے روایت کیا اور معنے یہ ہین کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ آج تم وہان نہین
گئے اُسنے جواب دیا کہ نہین واللہ تو یہ لغو قسم ہی جبکہ درحقیقت وہ وہان نہین گیا ہی یا جیسے کہا کہ واللہ دیکھیے مین اس زرد کاغذ
پر لکھتا ہون تو یہ بھی لغو ہی کیونکہ ہر شخص دیکھ رہا ہی کہ وہ زرد کاغذ پر لکھتا ہی اور عبدالرزاق نے اپنے مصنف مین حضرت مجاہد سے
روایت کی کہ لغو یہ ہی کہ آدمی ایک شی پر قسم کھائے یہ جانکر کہ وہ یون ہی ہی حالانکہ درواقع ایسا نہین ہی تو یہ لغو ہی اور سعید ابن جبیر نے
کہا کہ لغو یہ ہی کہ آدمی کسی حرام فعل پر قسم کھائے کہ مین اسکو نہین کرونگا اور حسن بصری و ابراہیم نخعی نے کہا کہ لغو یہ ہی کہ کسی بات پر
قسم کھائے اور پھر بھول جائے اور سرخسی نے اصول مین کہا کہ ہمارے علما کے نزدیک لغو وہ قسم ہی جو شرعاً اور وضعاً فائدۂ قسم
سے خالی ہو کیونکہ قسم کا فائدہ یہ ہی کہ کوئی ایسی خبر دے جسمین دروغ کا احتمال ہی پھر قسم سے اُسکا صدق ظاہر کرے اور اگر ایسا نکیا
بلکہ ایسی خبر سے قسم کھائی جسمین احتمال نہین ہی تو وہ فائدہ سے خالی ہی م - **قال والقاصد فی الیمین والمکره والناسی**
سواء حتی تجب الکفارة - جس شخص نے عمداً قسم کھائی اور جسپر قسم کھانے کے لیے زبردستی کی گئی اور جو بھولکر قسم کھا گیا یہ سب
برابر ہین حتی کہ حانث ہونے پر کفارہ لازم ہوگا - **لقوله علیه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النکاح والطلاق والیمین**

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین چیزین ایسی ہین کہ انکا قصد عمدی بھی عمد ہے اور ہزل بھی عمد ہے وہ نکاح و طلاق اور قسم ہین
ف۔ اس حدیث کو ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے لیکن روایت مین بجائے قسم کے
رجعت ہے اور مسند حارث مین بجائے اسکے عتاق ہے ع۔ والشافعی یخالفنا فی ذلک وسنبین فی الاکراہ ان شاء اللہ تعالیٰ
اور شافعی اس مسئلہ مین ہمارے خلاف ہین اور ہم اسکو ان شاء اللہ تعالیٰ کتاب الاکراہ مین بیان کرینگے۔ ومن فعل المحلوف
علیہ مکرہا او ناسیا فہو سواء۔ اور جس شخص نے محلوف علیہ کو مجبور کیے جانے پر کیا یا بھولکر کیا وہ برابر ہے ف۔ یعنی کفارہ واجب
ہوگا۔ لان الفعل الحقیقی لاینعدم بالاکراہ وہو الشرط وکذا اذا فعلہ وہو مغمی علیہ او مجنون لتحقق الشرط حقیقۃ ولو کانت
الحکمۃ رفع الذنب فالحکم یدار علی دلیلہ وہو الحنث لا علی حقیقۃ الذنب۔ کیونکہ مجبور کیے جانے کی وجہ سے حقیقتاً فعل کا
صادر ہونا نادار نہین ہوتا اور کفارہ کی شرط یہی تھی اور اسیطرح اگر اُسنے بغیر نشہ کے بیہوشی مین یا جنون کی حالت مین وہ فعل کیا
تو بھی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ شرط درحقیقت پائی گئی اور اگر کفارہ کی حکمت یہ ہو کہ گناہ دور ہوجائے تو حکم کا مدار اُسکی دلیل پر ہوگا یعنی
حانث ہونے پر نہ حقیقی گناہ پر ف۔ یعنی کفارہ اُسوقت لازم ہوگا کہ حانث ہوجائے اگرچہ درواقع کسی سبب سے درحقیقت
گناہ نہو چنانچہ کوئی اچھا کام نکرنے پر قسم کھائے مثلاً اپنے اہل قرابت سے احسان نکریگا تو اُسپر بطور سنت لازم ہے کہ قسم کو توڑکر
اُسکا کفارہ دے تو کفارہ لازم آیا اور چونکہ اُسنے حکم کے موافق قسم توڑی تو گناہ نہونا ظاہر ہے۔م۔ خواب مین قسم کھانا صحیح نہین ہے
الاختیار۔ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا مکروہ نہین ہے ولیکن کمتر کھاوے اور طلاق و عتاق وغیرہ کی قسم کھانا عامہ علما کے نزدیک مکروہ
نہین ہے اور خاصکر ہمارے زمانہ مین اس سے کوئی مضبوطی حاصل نہین ہوتی۔ الکافی۔

باب مایکون یمینا ومالا یکون یمینا

یہ باب اُن الفاظ کے بیان مین ہے جو قسم ہوتی ہین اور جو نہین ہوتی ہین۔ قال والیمین باللہ او باسم آخر من اسماء اللہ تعالیٰ
کالرحمن والرحیم او بصفۃ من صفاتہ التی یحلف بہا عرفا کعزۃ اللہ وجلالہ وکبریائہ۔ قدوری نے فرمایا کہ قسم کا
انعقاد یا اسم اللہ ہوتا ہے یا اسماے الٰہی مین سے کوئی دوسرا اسم ہو جیسے الرحمن والرحیم یا اللہ تعالیٰ کی صفتون مین سے کوئی ایسی
صفت ہو جسکے ساتھ عرف مین قسم کھائی جاتی ہے جیسے عزت الٰہی و جلال الٰہی و کبریاء الٰہی ف۔ پس اسم الٰہی کے ساتھ قسم ہوجانے
مین کسی کا خلاف نہین جیسے واللہ و باللہ یا اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہون اور اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی دوسرا نام قسم مین لیا تو ظاہر روایت
یہ ہے کہ ہر نام سے قسم ہوجائیگی خواہ لوگون مین اس نام سے قسم کھانے کا رواج ہو یا نہو اور یہی صحیح ہے اور رواج کا اعتبار صفت
مین ہے اور مراد یہان صفت سے یہ ہے کہ جو اللہ تعالیٰ کی شان سے ہے جیسے عزت و جلال و کبریا و عظمت وغیرہ اور اگر اس سے نام
بنالیا گیا تو وہ اسماء مین داخل ہے جیسے العزیز والجلیل والکبیر وغیرہ پس صفت مین مشائخ ماوراء النہر کا مختار یہ ہے کہ اگر اُس
صفت سے قسم کھانے کا رواج ہو تو وہ قسم ہوجائیگی ورنہ نہین الکافی اور یہی اصح ہے البرجندی۔ لان الحلف بہا متعارف
ومعنی الیمین وہو القوۃ حاصل لانہ یعتقد تعظیم اللہ وصفاتہ فصلح ذکرہ حاملا ومانعا۔ کیونکہ ان صفات کے ساتھ قسم
کھانا رائج ہے اور قسم کے جو معنی ہین یعنے قوت وہ اسمین حاصل ہین کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اُسکی صفات کی تعظیم حالف نے اعتقاد
کی تو نام یا صفت کا ذکر کرنا اُسکو خواہ مخواہ آمادہ کرنے والا یا منع کرنے والا ہوگا ف۔ یعنی کوئی کام کرنے کی قسم کھائی ہو تو خواہ
مخواہ اُسکے کرنے پر آمادہ ہوگا اور اگر نکرنے کی قسم ہو تو باز رہنے پر آمادہ ہوگا۔ قال الا قولہ وعلم اللہ فانہ لا یکون یمینا
لیکن یون کہنا کہ قسم ہے علم الٰہی کی تو یہ قسم نہوگی۔ لانہ غیر متعارف ولانہ یذکر ویراد بہ المعلوم یقال اللہم اغفر علمک
فینا ای معلومک۔ کیونکہ یہ رائج نہین ہے اور اسلیے کہ علم بولا جاتا ہے اور مراد اس سے معلوم ہوتی ہے چنانچہ بولتے ہین کہ اللہم اغفر

علمک فینا الٰہی بخشدے اپنا علم ہم مین یعنے اپنا معلوم ف یعنی جو گناہ تجھکو ہم مین معلوم ہین وہ بخشدے۔ ولو قال وغضب اللہ وسخطہ لم یکن حالفا وکذا ورحمۃ اللہ لان الحلف بہا غیر متعارف ولان الرحمۃ قد یراد بہا اثرہا وہو المطر او الجنۃ وہو الغضب والسخط یراد بہا العقوبۃ۔ اور اگر کہا کہ غضب الٰہی کی قسم یا ناخوشی الٰہی کی قسم تو یہ قسم نہین ہوگی اور اسی طرح رحمت الٰہی کی قسم بھی قسم نہین ہی کیونکہ ان الفاظ سے قسم رائج نہین ہی اور اسلیے کہ رحمت سے کبھی رحمت کا اثر یعنے بارش باران یا جنت مراد ہوتی ہی اور غضب وناخوشی سے کبھی عذاب مراد ہوتا ہی ف واضح ہو کہ اگر کسی ملک مین کسی صفت سے قسم کھانا رائج ہو تو وہان وہ قسم ہوجائیگی اگرچہ دوسرے ملکون مین نہو چنانچہ محیط مین ہی کہ اگر کہا قسم ہی طالب غالب کی تو اہل بغداد کے نزدیک بوجہ رواج کے یہ قسم ہو جائیگی۔ ہ۔ اور منجملہ اُن صفات کے جنسے قسم جائز ہی یہ ہین قسم اپنے رب کی یا رب العرش کی یا رب العالمین کی البدائع قسم حق کی بشرطیکہ حق سے اسم الٰہی مراد ہو اور قسم عظمت الٰہی یا ملکوت الٰہی یا قدرت الٰہی یا جبروت الٰہی۔ ق س۔ یا قوت الٰہی یا ارادہ الٰہی یا مشیت الٰہی یا محبت الٰہی یا کلام اللہ۔ ب۔ ان سب صورتون مین قسم ہوجائیگی۔ ہ۔ ومن حلف بغیر اللہ لم یکن حالفا کالنبی والکعبۃ۔ اور جسنے اللہ کے سوا دوسرے کی قسم کھائی جیسے نبی کی یا کعبہ کی تو وہ قسم کھانے والا نہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص تم مین سے قسم کھانے والا ہو اسکو چاہیے کہ یا تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قسم کھائے یا چھوڑے ف صحیحین وسنن مین یہ حدیث اصلح ہی کہ آنحضرت صلی اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالےٰ تمکو منع فرماتا ہی کہ تم اپنے باپ دادون کی قسم کھاؤ پس جو کوئی تم مین سے قسم کھانے والا ہو اُسکو چاہیے کہ اللہ تعالےٰ کی قسم کھائے یا چپ رہے اور صحیحین کی ایک روایت مین ہی کہ جو قسم کھانے والا ہو وہ سوائے اللہ کے کسی کی قسم نہ کھائے اور ابوداؤد ونسائی کی روایت مین ہی کہ تم لوگ اپنے باپ دادون کی اور اپنی ماؤن کی قسمین مت کھاؤ اور اللہ تعالےٰ کی قسم بھی نہ کھاؤ مگر اُسی حال مین کہ تم سچے ہو اور ابوداؤد وحاکم واحمد ونسائی کی حدیث مین ہی کہ جسنے اللہ تعالےٰ کے سوائے کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اُسنے شرک کیا اور بخاری کی حدیث مین ہی کہ اکثر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم یہ تھی کہ مقلب القلوب کی قسم ہی ورواہ مالک والاربعۃ اور دوسری روایت مین ہی کہ جب آپ زیادہ کوشش سے قسم کھاتے تو فرماتے کہ قسم اُس پاک کی جسکے قبضہ مین محمد کی جان ہی۔ ف ع م۔ وکذا اذا حلف بالقرآن لانہ غیر متعارف۔ اور اسی طرح اگر قرآن کی قسم کھائے تو قسم نہوگی کیونکہ یہ رواج نہین ہی ف اور بدائع مین ہی کہ کلام اللہ کی قسم کھانے سے حلف ہوجائیگی۔ ہ۔ اور مترجم کہتا ہی یہی اظہر ہی اور ہمارے یہان اسی پر فتوی ہوگا اور رہا قسم کھانا انبیا یا ملائکہ یا صوم وصلوۃ وغیرہ شرائع کی اور کعبہ وحرم وزمزم وانکے مانند امور کی تو نہین جائز ہی البدائع۔ قال المصنف رحمہ اللہ معناہ ان یقول والنبی والقرآن۔ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسکے معنے یہ ہین کہ یون کہے کہ قسم نبی کی یا قسم قرآن کی ف تو یہ کوئی قسم نہوگی اور ایسی ہی قسم کعبہ وقبلہ وجبرئیل ونماز وغیرہ کی بھی قسم نہوگی۔ اما لو قال انا بری منہما یکون یمینا لان التبری منہما کفر۔ یعنے اگر اُسنے یون قسم کھائی کہ اگر مین ایسا کرون تو مین نبی سے یا قرآن سے بری ہون تو یہ قسم ہوجائیگی کیونکہ ان دونون سے بری ہونا کفر ہی ف اور یہی مختار ہی اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر اُسنے قرآن کی قسم کھائی یعنے اگر مثلاً کہا کہ قسم قرآن کی ایسا کرونگا تو ہمارے زمانہ مین یہ قسم ہی اور ہم اسی کو اختیار کرتے اور یہی حکم دیتے اور یہی اعتقاد کرتے اور اسی پر اعتماد کرتے ہین اور یہی جمہور مشائخ کا قول ہی المضمرات اور اگر کسی نے کہا کہ اگر مین ایسا کرون تو شفاعت سے بری ہون تو صحیح قول پر یہ قسم نہین ہی الظہیریہ اور اگر کہا کہ مین ایسا کرون تو قرآن یا قبلہ یا نماز یا روزے رمضان سے بری ہون تو مختار قول پر یہ سب قسم ہین اور اسی طرح توریت وانجیل وغیرہ آسمانی کتابون سے برات بھی قسم ہی اور یون ہی جس چیز سے برات کفر ہو وہ قسم ہی الخلاصہ اور اگر کہا کہ مین مومنون سے بری ہون یا ایمان سے بری ہون تو مشائخ نے کہا کہ قسم ہی۔ ق ہ۔ واضح ہو کہ اللہ تعالےٰ

کی قسم کھانے مین شرط یہ ہی کہ قسم کھانے والا عاقل بالغ ہو تو مجنون اور طفل کی قسم صحیح نہین ہی اگرچہ طفل سمجھدار ہو اور یہ بھی شرط ہی
کہ وہ مسلمان ہو حتی کہ کافر کی قسم صحیح نہین ہی چنانچہ اگر کافر نے قسم کھائی پھر مسلمان ہو کر وہ قسم توڑی تو ہمارے نزدیک اُسپر کفارہ نہوگا
اور مملوک کی قسم صحیح ہی لیکن اگر حانث ہو تو فی الحال اُسپر کفارہ مالی لازم نہوگا بلکہ صرف روزہ سے کفارہ ادا کرے یعنی پے درپے
تین روزے رکھے لیکن مولی کو اختیار ہی کہ اپنا نقصان خیال کرکے اُسکو روزہ رکھنے سے روکے اور اگر کسی نے مجبور کیے جانے پر قسم
کھائی تو ہمارے نزدیک اُسکی قسم صحیح ہو جائیگی پھر جس چیز پر قسم کھائی ہی اُسمین شرط یہ ہی کہ قسم کے وقت درحقیقت اُسکا ہوسکنا متصور
ہو لہذا اگر ایسی چیز ہو کہ درحقیقت اُسکا ہونا محال ہو تو قسم منعقد نہوگی اور اگر بعد قسم کے اُسکا ہونا محال ہوجاے تو قسم باقی نہ رہیگی
یہی امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہی اور اگر کسی نے قسم کھانے کے ساتھ انشاء اللہ تعالے ملا دیا یا کسی اور لفظ سے استثنا کیا مثلاً کہا کہ
واللہ مین یہ کام کرونگا مگر یہ کہ میری کچھ اور راے ہو یا فلان کی کچھ اور راے ہو یا کہا کہ بشرطیکہ اللہ تعالی کی مدد ہو یا مانند اسکے تو قسم
نہوگی کما فی البدائع -ہ- قال و الحلف بحرف القسم وحروف القسم الواو کقولہ واللہ والباء کقولہ باللہ والتاء
کقولہ تاللہ لان کل ذلک معہود فی الایمان ومذکور فی القرآن - قدوری نے فرمایا اور حلف کا ہونا بحرف قسم ہوتا ہی اور قسم
کے حروف مین ایک واو ہی جیسے واللہ اور دوم باء ہی جیسے باللہ اور سوم تاء ہی جیسے تاللہ کیونکہ یہ ہر ایک قسم کے واسطے مقرر رائج ہین اور
قرآن مجید مین مذکور ہین - وقد یضمر الحرف فیکون حالفا کقولہ اللہ لا افعل کذا لان حذف الحرف من عادۃ العرب
ایجازا ثم قیل ینصب لانتزاع حرف خافض وقیل یخفض فتکون الکسرۃ دالۃ علی المحذوفۃ وکذا اذا قال للہ فی المختار
لان الباء تبدل بہا قال اللہ تعالے اٰمنتم لہ ای اٰمنتم بہ وقال ابوحنیفۃ رح اذا قال وحق اللہ فلیس بحالف وہو
قول محمد رح واحدی الروایتین عن ابی یوسف رح وعنہ روایۃ اخری انہ یکون یمینا لان الحق من صفات اللہ تعالی
وہو حقیتہ فصار کانہ قال واللہ الحق والحلف بہ متعارف ولہما انہ یراد بہ طاعۃ اللہ تعالے اذ الطاعات حقوقہ فیکون
حلفا بغیر اللہ قالوا لو قال والحق یکون یمینا ولو قال حقا لا یکون یمینا لان الحق من اسماء اللہ تعالی والمنکر یراد بہ
تحقیق الوعد - اور کبھی حرف قسم کو پوشیدہ کر دیتے ہین تو بھی حلف ہو جائیگی جیسے عربی مین کہا اللہ لا افعل کذا یعنی واللہ کیونکہ عرب
کی عادت ہی کہ اختصار کے واسطے حرف حذف کر دیتے ہین پھر بعض نے کہا کہ جب حذف کیا تو ہاء کو فتح دیا جائے کیونکہ زیر دینے والا
حرف نکال لیا گیا اور بعض نے کہا کہ زیر باقی رکھا جائے تاکہ دلیل ہو کہ یہان حرف قسم محذوف ہی اور اسی طرح اگر اُسنے عربی مین
کہا للہ لا افعل کذا تو بھی قول مختار پر یہ قسم ہی کیونکہ باء کو لام سے تبدیل کر دیتے ہین چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا اٰمنتم لہ یعنی اٰمنتم بہ اور
امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اگر اُسنے قسم کھائی وحق اللہ تو یہ قسم نہین ہی اور یہی امام محمد کا قول ہی اور ابو یوسف سے ایک روایت بھی ہی
اور دوسری روایت مین کہا کہ قسم ہی کیونکہ حق بھی اللہ تعالی کی صفات مین سے ہی یعنے اللہ تعالی کا حق ہونا پس گویا اُسنے کہا کہ واللہ
الحق اور اس لفظ سے قسم رائج ہی اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ حق کے لفظ سے اللہ تعالی کی طاعت مراد ہوتی ہی کیونکہ طاعات
اللہ تعالی کے حقوق ہین تو یہ غیر الٰہی کی قسم ہوئی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر اُسنے کہا کہ والحق تو یہ قسم ہوگی اور اگر کہا کہ حقا تو یہ قسم نہوگی
کیونکہ الحق الف لام کے ساتھ تو اللہ تعالی کے نامون مین سے ہی اور بدون الف لام کے اس سے وعدے کی تحقیق مراد ہوتی ہی ف
اور اگر کہا کہ اللہ اللہ لا افعل کذا تو یہ قسم ہی - عنایہ - ولو قال اقسم او اقسم باللہ او احلف او احلف باللہ او اشہد
او اشہد باللہ فہو حالف لان ہذہ الالفاظ مستعملۃ فی الحلف وہذہ الصیغۃ للحال حقیقۃ وتستعمل للاستقبال بقرینۃ
فجعل حالفا فی الحال والشہادۃ یمین قال اللہ تعالی قالوا نشہد انک لرسول اللہ ثم قال اتخذوا ایمانہم جنۃ والحلف
باللہ ہو المعہود المشروع وبغیرہ محظور فصرف الیہ ولہذا قیل لا یحتاج الی النیۃ وقیل لا بد منہا لاحتمال العدۃ والیمین
بغیر اللہ - اور اگر اُسنے کہا کہ مین قسم کھاتا ہون کہ ایسا کرونگا یا کہا کہ اللہ تعالی کی قسم کھاتا ہون یا حلف کرتا ہون یا اللہ تعالی کے ساتھ

حلف کرتا ہون یا شہادت دیتا ہون یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ شہادت دیتا ہون کہ ایسا کرونگا تو وہ حالف ہو جائیگا کیونکہ یہ الفاظ حلف
مین مستعمل ہین اور عربی زبان مین قسم یا حلف یا اشہد کا صیغہ درحقیقت زمانہ حال کے واسطے ہو اور استقبال کے واسطے کسی قرینہ
کے ساتھ مجازاً مستعمل ہوتا ہو تو وہ فی الحال قسم کھانے والا قرار دیا گیا اور شہادت کا لفظ بھی قسم ہوتا ہو چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا قالوا
نشہد انک لرسول اللہ یعنی منافقون نے کہا کہ ہم قسم کھاتے ہین کہ بیشک آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہین یعنی شہادت کو قسم قرار دیا
بدلیل اسکے کہ پھر آگے فرمایا اتخذوا ایمانہم جنۃ یعنی ان منافقون نے اپنی قسمون کو ڈھال بنا لیا ہو یعنے تاکہ اُنپر جہاد نہ کیا جائے پھر
خالی قسم کھاتا ہون یا حلف کرتا ہون یا شہادت دیتا ہون اسواسطے حالف ہوا کہ حلف اللہ تعالیٰ کے ساتھ مین معہود شرعی ہو اور غیر
کے ساتھ مین ممنوع ہو تو قسم شرعی کی طرف پھیر اگیا اور اسی واسطے کہا گیا کہ کچھ نیت کی ضرورت نہین ہو اور بعض نے فرمایا کہ نیت ضرور
ہو کیونکہ یمین وعدہ کا اور سوائے اللہ کے غیر کی قسم کھانے کا احتمال ہو۔ **ولو قال بالفارسیۃ سوگند میخورم بخدای
یکون یمینا لانہ للحال ولو قال سوگند خورم قیل لا یکون یمینا ولو قال بالفارسیۃ سوگند خورم بطلاق زنم لا یکون
یمینا لعدم التعارف قال رض وکذا قولہ لعمر اللہ وایم اللہ لان عمر اللہ بقاء اللہ وایم اللہ معناہ یمین اللہ وہو
جمع یمین وقیل معناہ واللہ وایم صلۃ کالواو والحلف باللفظین متعارف** - اور اگر اُسنے فارسی مین کہا کہ سوگند
میخورم بخدای یعنی مین خدا کی قسم کھاتا ہون تو یہ قسم ہوگی کیونکہ میخورم صیغہ حال ہو اور اگر کہا کہ سوگند خورم تو بعض نے فرمایا کہ یہ قسم
نہوگی یعنے اسکے معنی ہین کہ قسم کھاؤن تو صیغۂ استقبال ہو اور اگر فارسی مین کہا کہ سوگند خورم بطلاق زنم یعنے قسم کھاؤن اپنی زوجہ
کی طلاق کی تو یہ قسم نہوگی کیونکہ رواج نہین ہو اور شیخ مصنف نے کہا اسی طرح اگر عربی مین کہا لعمر اللہ وایم اللہ کیونکہ عمر اللہ یعنی
بقاء الٰہی اور ایم اللہ کے معنی یمین اللہ تو غیر متعارف ہونے سے قسم نہین ہو اور بعض نے کہا کہ قسم ہو کیونکہ ایم اللہ کے معنے
واللہ کے ہین اور ایم مثل واو کے صلہ ہو اور عمر اللہ یعنی واللہ ہو اور ان دونون لفظون سے قسم کھانا متعارف ہو ف
تعارف مین تامل ہو کیونکہ شبہ تشبیہ کی وجہ سے استعمال متروک ہو اور جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا لعمرک انہم لفی سکرتہم یعمہون - تو ایسر
قیاس نہین ہو سکتا - م - ولیکن مختار یہ ہو لعمر اللہ وایم اللہ وعہد اللہ ومیثاق اللہ سے قسم ہو جائیگی چنانچہ کتاب مین فرمایا
وکذا قولہ وعہد اللہ ومیثاقہ لان العہد یمین قال اللہ تعالیٰ واوفوا بعہد اللہ والمیثاق عبارۃ عن العہد
اور اسی طرح عہد اللہ ومیثاق اللہ کی قسم بھی حلف ہو کیونکہ عہد قسم ہو اللہ تعالیٰ نے فرمایا واوفوا بعہد اللہ اور میثاق بمعنی
عہد ہو - **وکذا اذا قال علیّ نذر او نذر اللہ لقولہ علیہ السلام من نذر نذرا ولم یسم فعلیہ کفارۃ یمین** - اور یہی طرح
اگر اُسنے کہا کہ مجھپر نذر ہو تو یا مجھپر نذر اللہ ہو تو یہ قسم ہو کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی نذر کی اور
اُسکو بیان نہ کیا تو اُسپر قسم کا کفارہ لازم ہو ف اسکو ابو داؤد وابن ماجہ نے حدیث ابن عباس سے روایت کیا اور ترمذی نے
حدیث عقبہ ابن عامر کی حدیث روایت کی کہ نذر کو جب بیان نکرے تو اُسکا کفارہ وہی ہو جو قسم کا کفارہ ہو وقال حدیث حسن صحیح
اور ابن عباس نے حدیث روایت کی کہ جسنے کوئی نذر کی اور نام نہ لیا یعنے جس چیز کی نذر ہو وہ بیان نہ کی تو کفارہ اُسکا کفارہ قسم
ہو اور جسنے معصیت کی نذر کی تو کفارہ اُسکا کفارہ قسم ہو اور جسنے ایسی نذر کی جسکی طاقت نہین رکھتا ہو تو کفارہ اُسکا کفارہ قسم ہو
رواہ ابو داؤد ونسائی اور یہ حدیث ابن عباس کا قول بھی مروی ہو اور بعض علماء نے کہا کہ نذر معصیت مین کفارہ نہین ہو بدلیل
حدیث بخاری کہ جو شخص معصیت کرنے کی نذر کرے وہ معصیت نکرے اور بدلیل حدیث عمران ابن حصین کہ نذر معصیت کی وفا نہین
ہوتی رواہ مسلم اور اسکا جواب یہ ہو کہ ان دونون حدیثون مین آپ نے نذر معصیت پوری کرنے سے ممانعت فرمائی ہو اور کفارہ کی
نفی نہین کی ہو تو حدیث ابن عباس سے کفارہ ثابت ہوا اور دوسری حدیث مین آیا کہ معصیت مین نذر نہین اور کفارہ اُسکا کفارہ
قسم ہو اس حدیث کو امام طحاوی نے صحیح کہا - م ف ع - **وان قال ان فعلت کذا فہو یہودی او نصرانی او کافر یکون**

یمینا لانہ لما جعل الشرط علما علی الکفر فقد اعتقدہ واجب الامتناع وقد امکن القول بوجوبہ لغیرہ بجعلہ یمینا کما نقول فی تحریم الحلال ولو قال ذلک لشئ قد فعلہ فہو الغموس ولا یکفر اعتبارا بالمستقبل وقیل یکفر لانہ تنجیز معنی کما اذا قال ہو یہودی والصحیح انہ لا یکفر فیہما ان کان یعلم انہ یمین فان کان عندہ انہ یکفر بالحلف یکفر فیہما لانہ رضی بالکفر حیث اقدم علی الفعل- اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ اگر وہ ایسا کرے تو وہ یہودی یا نصرانی یا کافر ہے یعنے اپنے آپ کو کہا تو یہ قسم ہو جائیگی کیونکہ جب اُسنے شرط کو کفر پر علامت قرار دیا تو اُسنے یہ اعتقاد کر لیا کہ جس چیز پر قسم کھائی ہے اُس سے باز رہنا واجب ہے اور یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ ایسا واجب ہونا بوجہ دوسری چیز کے ہے یعنی بوجہ اس قول کے ہے اسطرح کہ اس قول کو قسم قرار دیا جائے یعنی اگرچہ یہ چیز بذات خود حلال ہے لیکن بوجہ اس قسم کے حرام ہو گئی جیسے تم کہتے ہو کہ حلال چیز کو حرام کر لینا یہی قسم کے معنے ہیں اور اگر اُسنے ایسا کلمہ کسی امر کے واسطے کہا ہو جسکو وہ کر چکا ہے تو یہ غموس ہے یعنے ہمارے نزدیک اسمیں کفارہ نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور مستقبل پر قیاس کر کے اسکو کافر نہیں کہا جائیگا یعنی اُسنے شرط وجزا واسطے زمانہ آیندہ کے رکھی ہے اور بعض نے کہا کہ کافر ہو جائیگا کیونکہ اسکے معنے فی الحال کے ہیں جیسے کہ اگر وہ اپنے آپ کو کہے کہ وہ یہودی ہے تو کافر ہو جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ خواہ زمانہ ماضی میں کر چکا ہو یا آیندہ کرے کسی صورت میں کافر نہوگا بشرطیکہ وہ یہ جانتا ہو کہ یہ صرف قسم ہے اور اگر اُسکے اعتقاد میں یہ بات ہو کہ ایسی حلف سے کافر ہو جاتا ہے تو زمانہ ماضی یا مستقبل دونوں صورتوں میں کافر ہو جائیگا کیونکہ جب اُسنے یہ فعل کرنے پر اقدام کیا تو کفر پر راضی ہو گیا اور کفر پر راضی ہونا کفر ہے- ولو قال ان فعلت کذا فعلی غضب اللہ او سخط اللہ فلیس بحالف لانہ دعا علی نفسہ ولا یتعلق ذلک بالشرط ولانہ غیر متعارف اور اگر اُسنے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو مجھپر اللہ کا غضب یا ناراضی ہے تو وہ حالف نہوگا کیونکہ یہ اپنے اوپر بددعا ہے اور شرط سے اسکا تعلق نہیں اور اسلیے کہ ایسی قسم رائج نہیں- وکذا اذا قال ان فعلت کذا فانا زان او سارق او شارب خمر او آکل ربوا لان حرمۃ ہذہ الاشیاء تحتمل النسخ والتبدیل فلم یکن فی معنی حرمۃ الاسم ولانہ لیس بمتعارف- اور اسی طرح اگر اُسنے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو میں زناکار یا چور یا شراب خوار یا سود خوار ہوں تو بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں کا حرام ہونا قابل نسخ و تبدیل ہے تو حرمت اسم الٰہی کے معنے میں نہوگا اور اسلیے کہ ایسی قسم رائج نہیں ہے ف- اور تبدیل کے معنے یہ ہیں کہ مثلاً جس عورت سے زنا حرام ہے اگر اُس سے نکاح کر لیا جائے تو حلال ہو جائے تو وہ قابل تبدیل ہے اور سود دار الاسلام میں حرام ہے لیکن حربی کافروں سے دار الحرب میں لینا جائز ہے پس اگرچہ سود یا زنا کی حرمت نسخ نہیں ہوئی اور نہوگی لیکن وہ اپنی ذات میں اس قابل ضرور ہے اور اللہ تعالی کے نام کی تعظیم ہر حال میں ہر جگہ واجب ہے وہ نسخ یا تبدیل کے قابل نہیں ہے- م- اگر کئی قسمیں کھائیں تو اُسیقدر متعدد کفارے لازم ہونگے خواہ مجلس واحد ہو یا کئی مجلسیں ہوں اگر کہے کہ وہ یہودی ہے وہ نصرانی ہے اگر ایسا کرے تو یہ دو قسم ہیں اسی طرح واللہ واللہ یا واللہ والرحمن بھی دو قسم ہیں یہی اصح ہے اور اگر عطف کے ساتھ کہے یعنی واللہ اور والرحمن تو بالاتفاق دو قسم ہیں اگر کسی نے کہا کہ مجھے اپنی زندگی کی قسم یا تیری زندگی یا تیرے سر کی قسم تو خوف ہے کہ وہ کافر ہوگا اور اگر اس قسم کے پورے کرنے کا اعتقاد کرے یعنی مجھے اسکا پورا کرنا واجب ہے تو کافر ہو جائیگا اگر کہا کہ اللہ جانتا ہے کہ میں نے ایسا کیا یا میں اللہ کو شاہد کرتا ہوں کہ ایسا کیا یا نہیں کیا یا اللہ کو شاہد کر کے گواہی دے حالانکہ وہ جھوٹا ہے تو زاہدی نے کہا کہ اکثروں کے نزدیک کافر ہوگا اور شمنی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ کافر نہوگا- ف- حد

فصل- فی الکفارۃ - فصل در بیان کفارۂ قسم

قال کفارۃ الیمین عتق رقبۃ یجزئ فیہا ما یجزئ فی الظہار قدوری نے فرمایا کہ کفارۂ قسم ایک بردہ کا آزاد کرنا ہے اور اسمیں بھی ویسا ہی بردہ جائز ہو جاتا ہے جیسا کہ کفارۂ ظہار میں ہوتا ہے- وان شاء کسا عشرۃ مساکین کل واحد ثوبا فما زاد وادناہ ما یجوز فیہ الصلوۃ وان شاء اطعم عشرۃ مساکین کالاطعام فی کفارۃ الظہار والاصل فیہ قولہ تعالے فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین الآیۃ- وکلمۃ او للتخییر فکان الواجب احد الاشیاء الثلثۃ- اور اگر چاہے تو دس مسکینوں کو لباس دیدے ہر ایک کو ایک کپڑا دے یا زیادہ دے اور کمتر اسقدر ہے کہ جسمیں

تو جائز ہو جائے اور اگر چاہے دس مسکینوں کو کھانا دیدے جیسے کفارہ ظہار میں کھانا دیا جاتا ہے اور اصل اسمیں قولہ تعالیٰ فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین الآیہ ہے اور حرف او اسمیں اختیار دینے کے واسطے ہے یعنی چاہے کھانا دو یا کپڑا دو یا بردہ آزاد کرو پس ان تین چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہے - قال فان لم یقدر علی احد الاشیاء الثلثۃ صام ثلثۃ ایام متتابعات وقال الشافعی رح یخیر لاطلاق النص ولنا قراءۃ ابن مسعود رض فصیام ثلثۃ ایام متتابعات وہی کالخبر المشہور ثم المذکور فی الکتاب فی بیان ادنی الکسوۃ مروی عن محمد وعن ابی یوسف وابی حنیفۃ رح ان ادناہ ما یستر عامۃ بدنہ حتی لا یجوز السراویل وہو الصحیح لان لابسہ یسمی عریانا فی العرف لکن ما لا یجزیہ عن الکسوۃ یجزیہ عن الطعام باعتبار القیمۃ - اور اگر ان تین چیزوں میں سے کسی پر قادر نہو تو پے درپے تین روزے رکھے اور امام شافعی نے کہا کہ روزوں میں اسکو اختیار ہے یعنی چاہے پے درپے رکھے اور چاہے متفرق رکھے کیونکہ نص مطلق ہے یعنی اسمیں پے درپے کی قید نہیں ہے اور ہماری دلیل قراءت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہے فصیام ثلثۃ ایام متتابعات یعنی اس قراءت میں متتابعات کی قید ہے اور یہ قراءت مثل حدیث مشہور کے ہے یعنی اس سے قرآن پر زائد کرنا جائز ہے پھر کتاب میں جو ادنی درجہ کپڑے کا ذکر کیا وہ امام محمد سے مروی ہے اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف نے کہا کہ ادنی درجہ کپڑے کا اسقدر ہے جو اکثر بدن کو چھپا دے حتی کہ خالی پاجامہ نہیں جائز ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ خالی پاجامہ پہننے والے کو عرف میں ننگا کہتے ہیں لیکن جس مال سے کہ لباس ادا نہو اُس سے طعام دیدینا بلحاظ قیمت کے ادا ہو جائیگا ف - یعنی مثلاً اسکے پاس دو روپیہ ہیں جنسے دس آدمیوں کا کھانا بخوبی ہو سکتا ہے اور لباس میں تین روپیہ صرف ہوتے ہیں اور اُسنے لباس کی نیت سے دس مسکینوں کو دو روپیہ دیے تو لباس ادا نہوگا مگر کھانے کی قیمت انکو پہونچکر طعام سے کفارہ ادا ہو جائیگا لیکن یہ اُسوقت ہے کہ جب طعام کی جگہ قیمت دینا جائز ہو جیسا کہ ہمارا مذہب ہے - وان قدم الکفارۃ علی الحنث لم یجزہ وقال الشافعی رح یجزیہ بالمال لانہ اداہا بعد السبب وہو الیمین فاشبہ التکفیر بعد الجرح ولنا ان الکفارۃ لستر الجنایۃ ولا جنایۃ ہہنا والیمین لیست بسبب لانہ مانع غیر مفض بخلاف الجرح لانہ مفض - اور اگر اُسنے حانث ہونے سے پہلے کفارہ دیدیا تو جائز نہیں ہوگا اور شافعی نے کہا مال سے کفارہ دیدینا جائز ہے کیونکہ اسمیں سبب کفارہ یعنی قسم موجود ہو جانے کے بعد کفارہ ادا کیا ہے تو ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی کو زخمی کرنے کے بعد مرنے سے پہلے کفارہ کا بردہ آزاد کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جرم چھپانے کے واسطے کفارہ ہوتا ہے اور یہاں قسم توڑنے سے پہلے کوئی جرم نہیں اور قسم کچھ کفارہ کا سبب نہیں ہے کیونکہ وہ روکنے والی ہے نہ پہونچانے والی یعنی قسم اسواسطے ہوتی ہے کہ آدمی اُسکو پورا کرے اور اسواسطے نہیں ہوتی کہ توڑ کر کفارہ دے تو قسم کوئی کفارہ تک پہونچانے والا سبب نہیں ہے بخلاف زخم کے کہ وہ موت تک پہونچا دیتا ہے ف - یعنی زخمی کرنے میں مجروح کی موت سے پہلے کفارہ دینا اسوجہ سے جائز ہوا ہے کہ زخم کاری کا انجام موت ہوتی ہے بخلاف قسم کے کہ اسکا انجام کچھ کفارہ نہیں ہے کیونکہ اگر اُسنے عمر بھر اپنی قسم پوری رکھی تو اُسپر کچھ کفارہ لازم نہیں ہوگا اور واضح ہو کہ اگر حانث ہونے سے پہلے اُسنے اپنا کفارہ دیدیا تو وہ اگرچہ کفارہ نہوگا لیکن صدقہ ہو گیا - ثم لا یسترد من المسکین لوقوعہ صدقۃ - پھر وہ اس مال کو مسکین سے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ وہ صدقہ ہو گیا ف - اور صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے - قال ومن حلف علی معصیۃ مثل ان لا یصلی او لا یکلم اباہ او لیقتلن فلانا ینبغی ان یحنث نفسہ ویکفر عن یمینہ لقولہ علیہ السلام من حلف علی یمین ورای غیرہا خیرا منہا فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ ولان فیما قلناہ تفویت البر الی جابر وہو الکفارۃ ولا جابر للمعصیۃ فی ضدہ - قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی معصیت پر قسم کھائی مثلاً یہ کہ وہ نماز نہیں پڑھیگا یا وہ اپنے باپ سے کلام نہیں کریگا یا فلان شخص کو قتل کریگا تو سزاوار ہے کہ خود حانث ہو جائے اور اپنی قسم کا کفارہ دیدے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور اسکے سوا

دوسری بات بہتر دیکھی تو جسکو بہتر دیکھتا ہو وہ کرے پھر اپنی قسم کا کفارہ دیدے۔ رواہ المسلم وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ جو صورت ہمنے بیان کی اسمین اگر قسم پوری کرنا جاتا رہتا ہو تو کفارہ سے اسکا جبر نقصان ہوجاتا ہو اور اسکے برخلاف یعنی معصیت پر عمل کرنے مین سوائے نقصان کے تلافی کچھ نہین ہو۔ واذا حلف الکافر ثم حنث فی حال کفرہ او بعد اسلامہ فلا حنث علیہ لانہ لیس باہل للیمین لانہا تنعقد لتعظیم اللہ تعالے ومع الکفر لا یکون معظما ولا ہو اہل للکفارۃ لانہا عبادۃ۔ اور اگر کافر نے قسم کھائی ہو پھر حالت کفر مین یا مسلمان ہونے کے بعد قسم توڑے تو اُسپر کچھ نہین ہو کیونکہ قسم کھانے کے وقت اُسکو قسم کھانے کی لیاقت نہین تھی کیونکہ قسم تو اللہ تعالے کی تعظیم کے لیے کھائی جاتی ہو اور کفر کے ساتھ اُسکو تعظیم کی لیاقت نہین ہو اور نہ وہ کفارہ کی لیاقت رکھتا ہو کیونکہ کفارہ عبادت ہو۔ ومن حرم علی نفسہ شیأ مما یملکہ لم یصر محرما وعلیہ ان استباحہ کفارۃ یمین وقال الشافعی رح لا کفارۃ علیہ لان تحریم الحلال قلب المشروع فلا ینعقد بہ تصرف مشروع وہو الیمین ولنا ان اللفظ ینبئ عن اثبات الحرمۃ وقد امکن اعمالہ بثبوت الحرمۃ لغیرہ باثبات موجب الیمین فیصار الیہ ثم اذا فعل مما حرمہ قلیلا او کثیرا حنث ووجبت الکفارۃ وہو المعنی من الاستباحۃ المذکورۃ لان التحریم اذا ثبت تناول کل جزء منہ۔ اگر کسی نے اپنے اوپر ایسی چیز حرام کرلی جسکا وہ مالک ہو تو وہ شی اپنی ذات سے اُسپر حرام نہو جائیگی لیکن جب وہ اُسکے ساتھ مباح کا برتاؤ کرے تو اُسپر کفارہ قسم لازم ہوگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اُسپر کفارہ نہین ہو کیونکہ حلال کو حرام کرلینا مشروع کو اُلٹنا ہوا تو اسکی وجہ سے قسم منعقد نہوگی جو شرعی تصرف ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ لفظ سے حرمت ثابت کرنا نکلتا ہو اور اُسکے موافق عمل کرنا ممکن ہو یعنی جب اُسنے کہا کہ یہ چیز مجھپر حرام ہو تو بدون شرعی مخالفت کے اسپر عمل اسطرح ممکن ہو کہ حرمت ثابت کیجائے گر حرمت ذاتی نہین بلکہ بمقتضائے قسم لہذا یہ قسم قرار دیا جائیگا پھر اُسنے جس چیز کو حرام کیا ہو اگر اُسکو تھوڑا یا بہت عمل مین لایا تو قسم توڑے اور کفارہ واجب ہوا اور مباح کا معاملہ کرنے سے یہی مراد ہو کیونکہ حرام کرنا جب ثابت ہوا تو اس چیز کے ہر جزو کو شامل ہوگیا۔ ولو قال کل حل علی حرام فہو علی الطعام والشراب الا ان ینوی غیر ذلک والقیاس ان یحنث کما فرغ لانہ باشر فعلا مباحا وہو التنفس ونحوہ وہذا قول زفر رح وجہ الاستحسان ان المقصود وہو البر لا یحصل مع اعتبار العموم واذا سقط اعتبارہ ینصرف الی الطعام والشراب للعرف فانہ یستعمل فیما یتناول عادۃ ولا یتناول المرأۃ الا بالنیۃ لاسقاط اعتبار العموم واذا نواہا کان ایلاء ولا تصرف الیمین عن الماکول والمشروب وہذا کلہ جواب ظاہر الروایۃ ومشایخنا رح قالوا یقع بہ الطلاق عن غیر نیۃ لغلبۃ الاستعمال وعلیہ الفتوی وکذا ینبغی فی قولہ حلال بروی حرام للعرف واختلفوا فی قولہ ہرچہ بردست راست گیرم بروی حرام انہ ہل تشترط النیۃ والاظہر انہ یجعل طلاقا من غیر نیۃ للعرف۔ اور اگر اُسنے کہا کہ ہر حلال مجھپر حرام ہو تو یہ قسم صرف کھانے اور پینے کی چیزون پر واقع ہوگی مگر آنکہ اسکے سوا وہ اور چیزون کی بھی نیت کرے اور قیاس تو یہ چاہتا تھا جیسے ہی وہ قسم سے فارغ ہوا ہو اُسی وقت حانث ہوجائے کیونکہ اُسنے فی الفور ایک مباح فعل کیا یعنی سانس لینا اور مثل اسکے اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہو اور جو کتاب مین مذکور ہوا یہ استحسان ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ وہ پوری کیجائے اور ایسے عموم ہر چیز کا اعتبار کرنے سے یہ مقصود یعنی پورا کرنا ممکن نہوگا اور جب عموم کا اعتبار ساقط ہوا تو رواج کی وجہ سے صرف کھانے اور پینے کی چیزون پر رکھا جائیگا کیونکہ ایسا کلمہ انھین چیزون مین مستعمل ہوتا ہو جو عادت کے طور پر مستعمل کیجائین اور یہ لفظ زوجہ کو شامل نہین ہوگا مگر جبکہ نیت ہو کیونکہ عموم چیزون کا اعتبار تو ساقط ہوگیا اور اگر اُسنے عورت کی نیت کی ہو تو یہ کلمہ ایلاء ہوجائیگا اور باوجود اسکے کھانے و پینے کی چیزون سے یہ قسم ساقط نہوگی اور یہ سب ظاہر الروایۃ کا حکم ہو اور ہمارے مشائخ نے فرمایا یعنی مشائخ بلخ نے کہا کہ اگر اُسنے ہر حلال اپنے اوپر حرام ہونے مین اپنی زوجہ کی بھی نیت کی ہو تو بلا نیت طلاق واقع ہوجائیگی کیونکہ اسی معنی مین غالب استعمال ہوگیا ہو اور اسی پر فتوی ہو اسی طرح اگر اُسنے فارسی مین کہا کہ حلال بروے حرام یعنی حلال اُسپر حرام ہو تو زوجہ پر طلاق واقع

ہو جائیگی کیونکہ یہی عرف ہے اور اگر اُسنے کہا کہ ہرچہ بر دست راست گیرم بروے حرام یعنی جو کچھ داہنے ہاتھ پر لے اُسپر حرام ہے تو مشائخ نے اسمین اختلاف کیا کہ آیا نیت شرط ہے یا نہین اور اظہر یہ ہے کہ بغیر نیت کے طلاق قرار دیجائے کیونکہ یہی عرف ہے۔ **ومن نذر نذرا مطلقا فعلیہ الوفاء لقولہ علیہ السلام من نذر وسمی فعلیہ الوفاء بما سمی** - اگر کسی نے نذر مطلق کی یعنے بدون کسی شرط و قید کے تو اسکا پورا کرنا واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے نذر کی اور بیان کر دی تو جو کچھ بیان کیا اُسکو ادا کرنا واجب ہے **ف** - یہ حدیث غریب ہے اور احادیث اس بارہ مین بہت ہین ازانجملہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ جسکے آخر مین ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تو اُسکا قرضہ ادا کرتا اُسنے عرض کیا کہ ہان تو فرمایا کہ دین الٰہی ادا کرنے کا زیادہ مستحق ہے یعنی اداے دین زیادہ واجب الادا ہے رواہ البخاری اور حدیث مین ہے کہ مین نے زمانۂ جاہلیت مین یہ نذر کی تھی کہ ایک رات مسجد الحرام مین اعتکاف کرون تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنی نذر وفا کرو رواہ البخاری والمسلم اور حدیث مین ہے کہ معصیت مین نذر کی وفا نہین ہے۔ رواہ المسلم اور حدیث مین ہے کہ ایک عورت نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین نے نذر کی تھی کہ آپ کی موجودگی مین دف بجاؤن فرمایا کہ اپنی نذر ادا کرے رواہ ابو داؤد اسمین دلیل ہے کہ دف ممنوع نہین ہے اسی واسطے نکاح وغیرہ مین دف سے اعلان کا حکم ہے اور حدیث مین ہے جسنے اللہ تعالے کی فرمابرداری کی نیت کی تو وہ فرمابرداری کرے اور جسنے اُسکی نافرمانی کی نیت کی وہ اُسکی نافرمانی نکرے۔ رواہ البخاری ن ع ف - **وان علق النذر بشرط فوجد الشرط فعلیہ الوفاء بنفس النذر لاطلاق الحدیث ولان المعلق بشرط کالمنجز عندہ وعن ابی حنیفۃ رح انہ رجع عنہ وقال اذا قال ان فعلت کذا فعلے حجۃ او صوم سنۃ او صدقۃ ما املکہ اجزاہ من ذلک کفارۃ یمین وہو قول محمد رح ویخرج عن العہدۃ بالوفاء بما سمی ایضا وہذا اذا کان شرطا لا یرید کونہ لان فیہ معنی الیمین وہو المنع وہو بظاہرہ نذر فیتخیر ویمیل الی ای الجہتین شاء بخلاف اذا کان شرطا یرید کونہ کقولہ ان شفی اللہ مریضے لانعدام معنی الیمین فیہ وہو المنع وہذا التفصیل ہو الصحیح** - اور اگر اُسنے نذر کو کسی شرط سے معلق کیا یعنے مثلا بیمار کو شفا ہو جائے تو حج واجب ہے پھر شرط پائی گئی تو نذر کا وفا واجب ہے کیونکہ اطلاق حدیث اسکو بھی شامل ہے اور اسلیے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرطیہ نذر کرنا مانند بغیر شرط کے ہے اور یہ بھی روایت ہے کہ امام نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ اگر کسی نے کہا کہ جب مین ایسا کرون تو مجھپر حج یا ایک سال کے روزے یا صدقہ ایسے مال کا جسکا کہ مین مالک ہون نا واجب ہے تو اسمین کفارۂ قسم دیدینا کافی ہوگا اور یہی امام محمد کا قول ہے اور اگر وہی چیز پوری کر دی کہ جو بیان کی یعنی حج یا روزہ وغیرہ تو بھی عہدۂ قسم سے نکل جائیگا اور یہ بات اُسوقت ہے کہ جب یہ شرط ایسی ہو جسکا ہونا نہین چاہتا یعنی مثلا کہ اگر مین شراب پیون حالانکہ شراب پینا نہین چاہتا ہے تو یہ قسم ہے کیونکہ اسمین قسم کے معنے یعنی باز رہنا موجود ہے اور ظاہر لفظ مین البتہ نذر ہے پس اُسکو اختیار دیدیا گیا کہ چاہے کفارہ دیدے اور چاہے جو کچھ بیان کیا ہے وہی پورا کرے کیونکہ ایک جہت سے وہ قسم ہے اور ایک جہت سے وہ نذر ہے تو اُسکو اختیار ہے کہ جس جانب چاہے جاوے بخلاف اسکے اگر شرط ایسی ہو جسکا ہونا چاہتا ہے مثلا کہا کہ اگر اللہ میرے بیمار کو شفا دیدے تو مجھپر حج یا روزہ یا صدقہ ہے تو یہ فقط نذر ہے کیونکہ اسمین قسم کے معنے نہین ہین یعنی باز رہنا نہین پایا جاتا ہے اور یہی تفصیل صحیح ہے **ف** - یعنی اگر ایسی شرط ہو جسکا ہونا چاہتا ہے تو وہ فقط نذر ہے اور اگر ایسی شرط ہو جسکا ہونا نہین چاہتا تو باز رہنا پایا گیا پس ایک راہ سے نذر ہے اور ایک راہ سے قسم ہے تو چاہے نذر ادا کرے یا کفارہ قسم دیدے - **قال ومن حلف علی یمین وقال ان شاء اللہ متصلا بیمینہ فلا حنث علیہ لقولہ علیہ السلام من حلف علی یمین وقال ان شاء اللہ فقد بر فی یمینہ الا انہ لا بد من الاتصال لانہ بعد الفراغ رجوع ولا رجوع فی الیمین** - قدوری نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور قسم سے ملاکر انشاء اللہ تعالے کہا وہ حانث نہوگا یعنی کبھی حانث نہین ہوسکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور کہا کہ انشاء اللہ تعالے تو وہ اپنی قسم مین سچا ہوگیا - رواہ احمد والاربعۃ وابن حبان

ولیکن انشاء اللہ تعالے ملاکر کہنا فقر رہی کیونکہ قسم سے فارغ ہوکر کہنا قسم سے رجوع ہی حالانکہ قسم سے رجوع جائز نہیں ف۔ اور حضرت ابن عباس کہتے تھے کہ بعد قسم کے بھی استثنا جائز ہی اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھکر فرمایا کہ اللہ تعالے اسکی گردن مارے یہ بات اُس شخص نے سنکر عرض کی کہ یا رسول اللہ فی سبیل اللہ تو آپ نے فرمایا کہ فی سبیل اللہ پھر وہ شخص جہاد مین شہید کیا گیا۔ رواہ مالک۔ اور جمہور کے نزدیک بعد کو استثنا کرنا جائز نہین ہی اور حکایت ہی کہ ہارون رشید نے امام ابوحنیفہ کو بلاکر کہا کہ تم میرے دادا یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے انشاء اللہ کے مسئلہ مین کیون مخالفت کرتے ہو امام نے کہا کہ اے خلیفہ میری مخالفت سے تمھاری خلافت قائم ہی خلیفہ نے کہا کہ یہ کیونکر ہی آپ نے فرمایا کہ جن لوگون نے تمسے بیعت کی ہی جب اُنکا جی چاہے انشاء اللہ کہکر تمھاری بیعت سے باہر ہو جاوین خلیفہ نے متحیر ہوکر اُسکی تصدیق کی۔ م ع۔

باب الیمین فی الدخول والسکنی

یہ باب داخل ہونے وسکونت کے بارہ مین قسم کھانے کے بیان مین ہی۔ ومن حلف لا یدخل بیتا فدخل الکعبۃ والمسجد او البیعۃ او الکنیسۃ لم یحنث لان البیت ما اعد للبیتوتۃ وہذہ البقاع ما بنیت لہا۔ جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ بیت مین نہین داخل ہوگا اور بیت وہ مقام ہی جہان رات کو سوتے ہین پھر وہ کعبہ مین یا مسجد مین یا نصرانی گرجا یا یہودی کلیسہ مین داخل ہوا تو حانث نہوگا کیونکہ بیت تو وہ گھر ہی جو رات کو سونے کے واسطے بنایا گیا ہی اور یہ مکانات اسواسطے نہین بنائے گئے ہین ف۔ بیت وہ ہی جسمین چہار دیواری اور چھت اور دربند ہو جو رات کے سونے کے لئے قرار دیا جاتا ہی۔ وکذا اذا دخل دہلیزا او ظلۃ باب الدار لما ذکرنا والظلۃ ما یکون علی السکۃ وقیل اذا کان الدہلیز بحیث لو اغلق الباب یبقی داخلا وہو مسقف یحنث لانہ یبات فیہ عادۃ۔ اسی طرح اگر دہلیز مین داخل ہوا یا سائبان مین جو گھر کے دروازے پر ہوتا ہی تو بھی حانث نہوگا کیونکہ یہ بھی خوابگاہ نہین ہین اور ظلہ وہ ہی جو کوچہ پر ہوتا ہی اور بعض نے فرمایا کہ اگر دہلیز ایسی ہو کہ جب اُسکا دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ اندر داخل ہو جائے اور اُسپر چھت پٹی ہو تو وہ حانث ہو جائیگا کیونکہ ایسی ڈیوڑھی مین سونے کی عادت ہی ف۔ اور صحیح یہ کہ دہلیز مین سونے کی عادت نہین خواہ دروازہ سے باہر ہو یا اندر ہو البدائع م۔ لیکن ہمارے دیار مین اکثر سوتے ہین پس فتوی حانث ہونے پر چاہیے۔ م۔ ظلہ وہ ہی جو دروازے پر بطور سائبان بناتے ہین یہی ذخیرہ ومغرب مین مذکور ہی اور جو مصنف نے ذکر کیا اُسکی توضیح یہ ہی کہ کوچہ کے دو گھرون کی دیوارون پر دھنیان رکھکر پاٹ دیتے ہین جسکو یہان چھتا کہتے ہین ع۔ وان دخل صفۃ حنث لانہ یبنی للبیتوتۃ فیہ فی بعض الاوقات فصار کالشتوی والصیفی وقیل ہذا اذا کانت الصفۃ ذات حوائط اربعۃ وہکذا کانت صفافہم وقیل الجواب یجری علی اطلاقہ وہو الصحیح۔ اور اگر وہ صفہ مین داخل ہوا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ وہ بعض اوقات مین اکثر رات کو سونے کے واسطے بنایا جاتا ہی جیسے صفہ سرمائی یا صفہ گرمائی بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اُسوقت ہی کہ صفہ کی چار دیوارین ہون اور اہل کوفہ کے صفہ ایسے ہی ہوتے تھے اور بعض نے فرمایا کہ جواب ہر حالت مین یہی ہی اور یہی قول صحیح ہی۔ ومن حلف لا یدخل دارا فدخل دارا خربۃ لم یحنث ولو حلف لا یدخل ہذہ الدار فدخلہا بعد ما انہدمت وصارت صحراء حنث لان الدار اسم للعرصۃ عند العرب والعجم یقال دار عامرۃ ودار غامرۃ وقد شہدت اشعار العرب بذلک فالبناء وصف فیہا غیر ان الوصف فی الحاضر لغو وفی الغائب معتبر۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ دار مین داخل نہوگا پھر وہ کھنڈل بغیر عمارت مین داخل ہوا تو حانث نہوگا اور اگر اُسنے کہا کہ مین اس دار مین داخل نہونگا پھر اُسکی عمارت منہدم ہو جانے کے بعد میدان مین داخل ہوا تو بھی حانث ہو گیا اسواسطے کہ عرب وعجم کے نزدیک دار اُس صحن میدان کا نام ہی جسپر عمارت بنائی جاتی ہی چنانچہ بولتے ہین کہ دار عامرہ یعنی عمارت بنا ہوا یعنی محلہ ہوا وغامرہ یعنی کھنڈل بنین معجمہ اور عرب کے

افضار اسپر شاہد نہیں کیس دار کے واسطے عمارت ایک وصف ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جس دار کی طرف اشارہ کیا ہے اسمین وصف معتبر نہین
ہے اور اگر بدرسے اوٹ ہو تو وصف معتبر ہے۔ **ولو حلف لا یدخل ہذہ الدار فخربت ثم بنیت اخری فدخلہا یحنث لما ذکرنا**
ان الاسم باق بعد الانہدام - اور اگر اسنے قسم کھائی کہ مین اس دار مین نہین داخل ہونگا پھر وہ کھنڈل ہوگیا پھر دوبارہ بنایا گیا
پھر یہ شخص اسی مین داخل ہوا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ منہدم ہو جانے کے بعد بھی دار کا نام باقی ہے ف۔ صرف
وصف عمارت نہین رہا- **وان جعلت مسجدا او حماما او بستانا او بیتا فدخلہ لم یحنث** - اور اگر بعد انہدام کے وہ مسجد بنایا گیا
یا حمام یا بستان یا بیت یعنی کوٹھری بنایا گیا پھر اس مین داخل ہوا تو حانث نہوگا - **لانہ لم یبق دارا لاعتراض اسم آخر علیہ**
کیونکہ وہ دار نہین رہا اسلیے کہ اسپر دوسرا نام آگیا- **وکذا اذا دخلہ بعد انہدام الحمام واشباہہ لانہ لا یعود اسم الدار بہ**
اور اسی طرح اگر حمام وغیرہ منہدم ہو جانے کے بعد اسمین داخل ہوا تو بھی حانث نہوگا کیونکہ حمام گر جانے سے اسپر دار ہونے کا نام عود
نہین کر یگا ف۔ یعنی جب وہ مقام ایک نام سے مسمی ہو چکا یعنی حمام یا بستان مثلا تو عمارت گرنے کے بعد بھی اسپر اصلی نام یعنی دار
کا اطلاق نہوگا- **وان حلف لا یدخل ہذا البیت فدخلہ بعد ما انہدم وصار صحراء لم یحنث** - اور اگر اسنے حلف کی کہ اس
بیت مین نہین داخل ہوگا پھر اسکے منہدم ہو کر میدان ہو جانے کے بعد داخل ہوا تو حانث نہین ہوگا - **لزوال اسم البیت**
لانہ لا یبات فیہ حتی لو بقیت الحیطان وسقط السقف یحنث لانہ یبات فیہ والسقف وصف فیہ - اسواسطے کہ اس سے
بیت کا نام جاتا رہا کیونکہ اسمین رات کو کوئی نہین سو سکتا - حتی کہ اگر دیوارین باقی ہون اور چھت گری ہو تو حانث ہوگا کیونکہ
اسمین رات کو بسر کی جاتی ہے اور چھت ہونا اسمین وصف ہے - **وکذا اذا بنی بیتا آخر فدخلہ لم یحنث** - اور اسی طرح اگر دوسرا
گھر بنایا گیا پھر اسمین داخل ہوا تو بھی حانث نہوگا - **لان الاسم لم یبق بعد الانہدام** - کیونکہ منہدم ہو جانے کے بعد اسپر
بیت کا لفظ نہین بولا جاتا ہے- **قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار فوقف علی سطحہا حنث - لان السطح من الدار**
الا تری ان المعتکف لا یفسد اعتکافہ بالخروج الی سطح المسجد وقیل فی عرفنا لا یحنث - اور جسنے قسم کھائی کہ
اس دار مین داخل نہین ہوگا پھر باہر سے اسکی چھت پر کھڑا ہوا تو حانث ہوگیا کیونکہ چھت اس دار مین سے ہے کیا نہین دیکھتے کہ
مسجد کی چھت پر چڑھ جانے سے اعتکاف نہین ٹوٹتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے رواج مین حانث نہین ہوگا- **قال واذا**
دخل دہلیزہا یحنث ویجب ان یکون علی التفصیل الذی تقدم - اور اگر اس دار کی دہلیز یعنے ڈیوڑھی مین داخل ہوا
حانث ہو جائیگا لیکن اسمین وہ تفصیل ہونا چاہیے جو پہلے بیان ہو چکی- ف۔ یعنی اگر دروازہ بند کرنے سے وہ ڈھکی ہو جائے اور
چھت ہو تو وہ حانث ہوگا اور اگر باہر رہے تو نہین- **وان وقف فی طاق الباب بحیث اذا اغلق الباب کان خارجا**
لم یحنث لان الباب لاحراز الدار وما فیہا فلم یکن الخارج من الدار - اور اگر دروازے کے طاق محرابی مین کھڑا
ہوا اسطرح کہ اگر دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ باہر رہجائے تو حانث نہین ہوگا کیونکہ دروازہ اسواسطے ہوتا ہے کہ دار کو مع اسکے
اسباب کے محفوظ کرے تو جو مقام کہ باہر ہو وہ دار مین سے نہوگا - **قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار وہو فیہا لم یحنث**
بالقعود حتی یخرج ثم یدخل استحسانا والقیاس ان یحنث لان الدوام لہ حکم الابتداء وجہ الاستحسان ان الدخول
لا دوام لہ لانہ انفصال من الخارج الی الداخل - اور اگر قسم کھائی کہ اس دار مین داخل نہوگا حالانکہ وہ اسی مین موجود ہے
تو بیٹھے رہنے سے حانث نہوگا حتی کہ جب باہر چلا جائے پھر داخل ہو تو استحسانا حانث ہو جائیگا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ وہین بیٹھنے
سے بھی حانث ہو جائے کیونکہ مداومت کرنے کو ابتدا کرنے کا حکم ہے یعنی برابر بیٹھے رہنا گویا از سر نو جانا ہوا اور استحسان کی وجہ یہ ہے
کہ داخل ہونا ایسا فعل نہین ہے کہ اسکے لیے دوام ہو کیونکہ خارج سے جدا ہو کر اندر آنا اسی کو داخل ہونا کہتے ہین اگر آن مین
ہو جاتا ہے- **ولو حلف لا یلبس ہذا الثوب وہو لابسہ فنزعہ فی الحال لم یحنث وکذا اذا حلف لا یرکب ہذہ الدابۃ**

وہو راکبہا فنزل من ساعتہ لم یحنث وحلف لایسکن ہذہ الدار وہو ساکنہا فاخذ فی النقلۃ من ساعتہ
وقال زفر رح یحنث لوجود الشرط وان قل ولنا ان الیمین تعقد للبر فیستثنی منہ زمان تحققہ اور قسم کھائی کہ یہ
کپڑا نہیں پہنونگا حالانکہ وہ اُسکو پہنے ہے پھر اُسکو فی الحال اُتار دیا لینے جتنی دیر مین اُتار سکتا تھا اُتارا تو حانث نہوگا اور اسی طرح
اگر قسم کھائی کہ اس جانور پر سوار نہوگا حالانکہ اُسپر سوار ہے پھر اسی وقت اُتر پڑا تو حانث نہوگا یا قسم کھائے کہ اس دار مین نہین
رہیگا حالانکہ اسی مین رہتا ہے پھر اسی وقت اسباب اُٹھانا شروع کیا تو حانث نہوگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حانث ہوجائیگا کیونکہ
شرط پائی گئی اگرچہ قلیل ہو تو یہ قیاس ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم اسواسطے منعقد کیجاتی ہے کہ آدمی اُسکو پورا کرے تو زمانہ تحقق
اس سے مستثنا ہوگیا۔ فان لبث علی حالہ ساعۃ حنث لان ہذہ الافاعیل لہا دوام بحدوث امثالہا الا یری انہ
یضرب لہا مدۃ یقال رکبت یوما ولبست یوما بخلاف الدخول لانہ لایقال دخلت یوما بمعنی المدۃ والتوقیت
ولو نوی الابتداء الخالص یصدق لانہ محتمل کلامہ۔ اور اگر ایک ساعت وہ اسی حالت پر رہا تو حانث ہوگیا یعنی قسم کے بعد
اگر وہ ایک ساعت تک وہ کپڑا پہنے رہا یا اُس جانور پر سوار رہا یا اُس گھر مین ساکن رہا تو حانث ہوگیا کیونکہ یہ کام ایسے ہین کہ
برابر باقی رہتے ہین کیونکہ ہر ساعت اُسکے مثل پیدا ہوتے جاتے ہین کیا نہین دیکھتے ہو کہ ان کامون کی مدت مقرر کیجاتی ہے چنانچہ
بولتے ہین کہ مین دن بھر سوار رہا اور دن بھر پہنے بخلاف داخل ہونے کے چنانچہ یون نہین کہتے کہ مین دن بھر داخل ہوتا رہا اور اگر
اُسنے یہ نیت کی ہو کہ خالص ابتدا نہ کرونگا تو اُسکی تصدیق ہوگی کیونکہ اُسکے کلام کے یہ معنی بھی ہوسکتے ہین ف یون ہی اگر یہ
نیت کی کہ مین یہ کپڑا اُتار کر پھر از سر نو نہین پہنونگا یا جب اس سواری سے اُترونگا پھر نہین سوار ہونگا تو اُسکی تصدیق ہوگی۔
قال ومن حلف لایسکن ہذہ الدار فخرج بنفسہ ومتاعہ واہلہ فیہا ولم یرد الرجوع الیہا حنث لانہ یعد ساکنہا ببقاء
اہلہ ومتاعہ فیہا عرفا فان السوقی عامۃ نہارہ فی السوق ویقول اسکن سکۃ کذا والبیت والمحلۃ بمنزلۃ الدار
ولو کان الیمین علی المصر لا یتوقف البر علی نقل المتاع والاہل فیما روی عن ابی یوسف رح لانہ لا یعد ساکنا
فی الذی انتقل عنہ عرفا بخلاف الاول والقریۃ بمنزلۃ المصر فی الصحیح من الجواب ثم قال ابو حنیفۃ رح لا بد من
نقل کل المتاع حتی لو بقی وتد یحنث لان السکنی قد ثبت بالکل فیبقی ما بقی شئ منہ وقال ابو یوسف رح یعتبر نقل
الاکثر لان نقل الکل قد یتعذر وقال محمد رح یعتبر نقل ما یقوم بہ کد خدائیتہ لان ما وراء ذلک لیس من السکنی قالوا
ہذا احسن وارفق بالناس وینبغی ان ینتقل الی منزل آخر بلا تاخیر حتی یبر فان انتقل الی السکۃ او الی المسجد قالوا
لا یبر دلیلہ فی الزیادات ان من خرج بعیالہ من مصرہ فما لم یتخذ وطنا آخر یبقی وطنہ الاول فی حق الصلوۃ کذا ہذا۔
اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین اس گھر مین نہین رہونگا پھر وہ خود نکل گیا اور اُسکا اسباب اور بال بچے اسی گھر مین ہین اور وہ اس گھر
مین آنے کا ارادہ نہین رکھتا تو بھی وہ حانث ہوگیا کیونکہ اس مکان مین اُسکے بال بچے و اسباب ہونے سے عرف مین وہی اس کا ساکن
کہلائیگا چنانچہ بازاری آدمی تمام دن بازار مین رہتا ہے لیکن پوچھو تو وہ یہی کہتا ہے کہ مین فلان کوچہ مین رہتا ہون اور بیت و محلہ کا حکم
بمنزلہ دار کے ہے اور اگر اُسنے قسم کھائی کہ اس شہر مین نہ رہونگا تو قسم مین سچا ہونا بال بچے اور اسباب کو منتقل کرنے پر موقوف نہین ہے
جیسا کہ ابو یوسف سے مروی ہے کیونکہ جس شہر سے منتقل ہوگیا عرف مین وہانکا رہنے والا نہین شمار ہوتا ہے بخلاف اول صورت کے
اور گانون کا حکم صحیح قول مین وہ بمنزلہ شہر کے ہے پھر امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ سچا ہونے کے واسطے دار مین سے پورا اسباب منتقل کرنا ضرور
ہے حتی کہ اگر ایک میخ بھی دار مین رہگئی تو حانث ہوجائیگا کیونکہ اس دار کی سکونت کل اسباب سے ثابت ہوئی تھی تو جب تک اس اسباب مین
سے کچھ بھی باقی رہیگا وہان کی سکونت باقی رہیگی اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اکثر متاع کو منتقل کر لینا کافی ہے کیونکہ کبھی کل منتقل کر لینا
متعذر ہوجاتا ہے (اور اسی پر فتوی ہے کما فی الکافی) اور امام محمد نے فرمایا جسقدر اسباب سے خانہ داری کا انتظام پورا ہو سکتا ہے اسیقدر

منتقل کرنا کافی ہو کیونکہ اس سے زیادہ اسباب کو اس سکونت مین دخل نہین ہو مشائخ نے فرمایا کہ یہ قول بہت خوب اور لوگون پر
زیادہ آسان ہو اور واضح ہو کہ اُسکو لازم یہ ہو کہ بدون تاخیر کے دوسرے مکان مین منتقل کرنا شروع کرے تاکہ قسم مین سچا ہو اور اگر اُسنے
اسباب کو گلی کوچہ یا مسجد مین منتقل کیا تو قسم مین سچا نہوگا اور زیادات مین اسکی دلیل یہ ہو کہ جو شخص اپنے عیال کو لیکر دوسرے شہر مین
گیا تو نماز کے حق مین اُسکا اصل وطن باقی رہیگا جب تک کہ دوسرا وطن نہ بناوے (ایسا ہی یہان ہو ف) یعنی اس گھر سے
منتقل ہو کر دوسرے گھر کو مسکن نہ بناوے جب تک پہلا گھر اُسکا مسکن رہیگا کیونکہ گلی کوچہ یا مسجد کسی کے واسطے مسکن نہین ہوسکتی
ہو- قسم کھائے کہ اس مسجد مین نہین جائیگا اور بعد منہدم ہونے کے دوسری مسجد بنائی گئی پھر داخل ہوا تو حانث ہوا اور اگر منہدم ہو کر
گھر بنایا گیا پھر منہدم ہو کر مسجد بنائی گئی تو حانث نہوگا اور اگر اصلی مسجد مین کچھ بڑھایا گیا اور زیادتی مین داخل ہوا تو حانث نہوگا
-ق ط- اور اگر قسم کھائے کہ مسجد مین نہ جائیگا پھر اُسکی چھت پر کھڑا ہوا تو حانث نہوگا بشرطیکہ عجمی ہو اور اسی پر فتوی ہو ج- قسم کھائی
کہ اس گھر مین نجاؤنگا پھر سوار ہو کر یا پیدل گیا یا اُسکے کہنے سے کوئی اُسکو لاد کر لے گیا تو حانث ہوا- ط- اور اگر گھوڑا بھڑک کر اُسکے روکے
نہ رکا اور اس گھر مین لیگیا تو حانث نہوگا اور اگر کوئی بدون اُسکے حکم کے اُسکو لاد کر لیگیا تو بھی حانث نہوگا خواہ دل سے راضی ہو یا نہو
خواہ روک سکتا ہو یا نہین یہی عامہ مشائخ کا قول ہو اور یہی صحیح ہو- ب- اور اگر خالی ایک پاؤن اندر کیا تو حانث نہوگا یہی صحیح ہو- ق
اور اگر پھسل کر کچھ گھر مین گر پڑا یا ہوا کے جھوکے نے اُسکو اندر گرایا تو صحیح یہ کہ حانث نہوگا اور اگر کوئی اُسکو زبردستی لے گیا تھا پھر نکل آیا
پھر اپنے اختیار سے اندر چلا گیا تو فتوی یہ کہ حانث ہو جائیگا- ط- قسم کھائی کہ اس بیت مین داخل نہوگا اور اُسکی کچھ نیت نہین ہو پھر وہ
احاطہ کے اندر آیا جسمین یہ بیت واقع ہو تو حانث نہوگا مشائخ نے کہا کہ یہ عرب کے محاورہ پر ہو یعنے اُنکے محاورہ مین بیت ایک کوٹھری
ہو اور جسمین کئی کوٹھریان ہون وہ منزل ہو اور جسمین کئی منزلین ہون وہ دار ہو اور ہمارے عرف مین دار و منزل و گھر سبکو بیت
کہتے ہین تو صحن مین جانے سے حانث ہوگا اور اسی پر فتوی ہو- یہی عینی و فتح القدیر وغیرہ فقہ کی معتمد کتابون مین مذکور ہو

باب الیمین فی الخروج والاتیان والرکوب وغیر ذلک

یہ باب آمد و سواری وغیرہ کی قسم کے بیان مین ہو- **قال ومن حلف لایخرج من المسجد فامر انسانا فحملہ فاخرجہ
حنث لان فعل المامور مضاف الی الآمر فصار کما اذا رکب دابۃ فخرجت ولو اخرجہ مکرھا لم یحنث لان الفعل
لم ینتقل الیہ لعدم الامر**- امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ مین مسجد سے باہر نجاؤنگا پھر اُسنے دوسرے
کو حکم دیا جو اُسکو لاد کر باہر لیگیا تو حانث ہوگیا کیونکہ جسکو حکم دیا ہو اُسکا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوا تو ایسا ہوگیا کہ جیسے وہ
گھوڑے وغیرہ جانور پر سوار ہوا اور وہ جانور باہر نکل گیا اور اگر کوئی شخص زبردستی اُسکو باہر لادے گیا تو حانث نہوگا کیونکہ یہ فعل
اُسکی جانب منتقل نہین ہوا کیونکہ اُسنے حکم نہین دیا- **ولو حملہ برضاہ لا بامرہ لا یحنث فی الصحیح لان الانتقال بالامر
لا بمجرد الرضاء**- اور اگر اُسکی رضامندی کے ساتھ اُسکو لادے گیا بدون اُسکے حکم کے تو بھی صحیح قول مین حانث نہوگا کیونکہ خالی
رضامندی سے فعل منتقل نہین ہوتا ہو جبتک کہ حکم نہو- **قال ولو حلف لایخرج من دارہ الا الی جنازۃ فخرج الیہا
ثم اتی حاجۃ اخری لم یحنث لان الموجود خروج مستثنی والمضی بعد ذلک لیس بخروج**- اور امام محمد نے
جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے گھر سے نہین نکلے گا مگر جنازہ کی جانب پھر وہ ایک جنازہ کے واسطے نکلا پھر کسی دوسری
ضرورت کو بھی گیا تو حانث نہوگا کیونکہ یہ نکلنا وہی ہوا جو اُسنے استثنا کیا ہو اور بعد نکلنے کے کہین جانا یا نکلنا نہین ہوتا ہو- **ولو حلف
لایخرج الی مکۃ فخرج یریدہا ثم رجع حنث لوجود الخروج علی قصد مکۃ وھو الشرط اذ الخروج ھو الانفصال
من الداخل الی الخارج**- اور اگر قسم کھائی کہ مکہ کی طرف نہ جائیگا پھر مکہ کے ارادہ سے نکلا پھر واپس آیا تو حانث ہوگیا کیونکہ

گھر کے قصد سے نکلنا پایا گیا اور یہی خروج تھی کیونکہ نکلنا اندر سے باہر کی طرف جدا ہونا کہلاتا ہے۔ ولو حلف لا یاتیہا لم یحنث حتی
یدخلہا لانہ عبارۃ عن الوصول قال اللہ تعالے فأتیا فرعون فقولا لہ و لو حلف لا یذہب الیہا قیل ہو
کالاتیان وقیل کالخروج وہو الاصح لانہ عبارۃ عن الزوال۔ اور اگر قسم کھائی کہ گھر میں نہ آونگا تو حانث نہوگا یہانتک
کہ گھر میں داخل ہو کیونکہ آنے کے معنے ہیں پہونچ جانا چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا فأتیا فرعون فقولا لہ یعنے اے موسی مع ہارون دونوں
فرعون کے پاس آؤ اور اُس سے کہو الآیہ اور اگر اُسنے قسم کھائی کہ گھر کو نجائیگا تو بعض نے کہا کہ آنے کے مثل ہے یعنے جبتک داخل نہو
حانث نہوگا اور بعض نے کہا کہ نکلنے کے مثل ہے یعنے گھر کی طرف نکلتے ہی سے حانث ہو جائیگا اور یہی اصح ہے کیونکہ جانے کے معنی اپنی
جگہسے ٹلنا۔ قال وان حلف لیاتین البصرۃ فلم یاتہا حتی مات حنث فی آخر جزء من اجزاء حیاتہ لان البر
قبل ذلک مرجو۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں ضرور بصرہ میں آؤنگا پھر نہ آیا یہانتک کہ مرگیا تو اپنی زندگی کے آخری جزء میں حانث
ہوگیا کیونکہ اس جزء سے پہلے امید ہے کہ شاید قسم پوری کرے یعنی بصرہ میں پہونچ جاے ف۔ اور واضح ہو کہ استطاعت کے دو معنی
آتے ہیں ایک یہ کہ اُس کام کے اسباب از قسم صحت وغیرہ موجود ہوں جیسے حج فرض ہونے کے واسطے اللہ تعالی نے فرمایا من استطاع
الیہ سبیلا یعنی جو حج کی استطاعت پاوے اور حدیث میں تفسیر فرمائی کہ جسکے پاس زادراہ وسواری موجود ہو یعنی ضروری سامان اسکو
میسر ہووے اور دوم استطاعت بمعنی قدرت حقیقی ہے جسکو اللہ تعالے بندہ کے فعل کے ساتھ پیدا فرماتا ہے پس اول کو استطاعت صحت
کہتے ہیں اور دوم کو استطاعت قضا کہتے ہیں۔ م ع۔ ولو حلف لیاتینہ غدا ان استطاع فہذا علی استطاعۃ الصحۃ دون
القدرۃ فسرہ فی الجامع الصغیر وقال اذا لم یمرض ولم یمنعہ السلطان ولم یجئ امر لا یقدر علی اتیانہ فلم یات
حنث وان عنی استطاعۃ القضاء دین فیما بینہ وبین اللہ تعالے وہذا لان حقیقۃ الاستطاعۃ فیما یقارن الفعل
ویطلق الاسم علی سلامۃ الآلات وصحۃ الاسباب فی المتعارف فعند الاطلاق ینصرف الیہ ویصح نیۃ الاول دیانۃ
لانہ نوی حقیقۃ کلامہ ثم قیل یصح قضاء ایضا لما بینا وقیل لا یصح لانہ خلاف الظاہر۔ اور اگر اُسنے قسم کھائی کہ کل میں تیرے
پاس ضرور آؤنگا بشرطیکہ مجھے استطاعت ہو تو یہ استطاعت صحت رکھی جائیگی اور استطاعت قضا نہوگی یعنے اگر اُسکو اسباب وآلات
صحت کے ساتھ میسر آگئے پھر نہ آیا تو حانث ہو جائیگا اور یہاں استطاعت صحت مراد ہونا امام محمد نے جامع صغیر میں بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ
اگر بیمار نہوا اور نہ کسی سلطنت والے نے اُسکو روکا اور نہ کوئی ایسا امر پیش آیا جس سے وہ آنے کی قدرت نہ رکھے پھر بھی نہ آیا تو
حانث ہوگیا اور اگر اُسنے کہا کہ میں نے استطاعت قضا مراد لی تھی تو عند اللہ اُسکی تصدیق ہو سکتی ہے یعنے قاضی تصدیق نہیں کریگا
اور اسکی وجہ یہ ہے کہ حقیقی استطاعت تو فعل سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور لفظ استطاعت کا اطلاق عرف میں سلامتی آلات وصحت اسباب
پر ہوتا ہے پس جب اُسنے خالی استطاعت کا لفظ کہا تو جو عرف ورواج میں استطاعت کے معنی ہیں اسی طرف پھیرا جائیگا ہاں اول
معنے کی بھی نیت کرنا ازراہ دیانت صحیح ہے کیونکہ اسنے اپنے کلام کے ایک حقیقی معنے مراد لیے ہیں پھر بعض نے کہا کہ قاضی کے نزدیک بھی
صحیح ہے کیونکہ اُسنے حقیقی معنے مراد لیے اور بعض نے کہا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے ف۔ اور قاضی خلاف ظاہر حکم
نہیں کر سکتا۔ قال ومن حلف لا تخرج امرأتہ الا باذنہ فاذن لہا مرۃ فخرجت ثم خرجت مرۃ اخری بغیر اذنہ حنث ولا بد
من الاذن فی کل خروج لان المستثنی خروج مقرون بالاذن وما وراءہ داخل فی الحظر العام ولو نوی الاذن مرۃ
یصدق دیانۃ لا قضاء لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر۔ جس شخص نے قسم کھائی کہ اُسکی عورت باہر نہیں جائیگی مگر اُسکی
اجازت سے یعنی عورت سے کہا کہ اگر تو باہر نکلی سواے میری اجازت کے تو تو طالقہ ہے پھر اس عورت کو ایک مرتبہ باہر جانے کی اجازت دی
وہ جاکر واپس آئی پھر دوسری بار بغیر اجازت شوہر کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائیگی اور اس قسم میں ہر بار نکلنے کے واسطے اجازت ہونا
ضرور ہے اسواسطے کہ اُسنے قسم سے ایسا نکلنا مستثنے کیا ہے جو اجازت کے ساتھ ہو تو سواے اسکے باقی عام ممانعت میں داخل ہے اور اگر اُسنے

یہ نیت کی ہو کہ ایکبار اجازت دینے سے نکلنا جائز ہو جاوے تو دیانت کی راہ سے اُسکی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہین کریگا کیونکہ یہ معنی اُسکے کلام سے نکلتے ہین لیکن ظاہر کے خلاف ہین۔ ولو قال الا ان اذن لک فاذن لہا مرۃ واحدۃ فخرجت ثم خرجت بعدہا بغیر اذنہ لم یحنث لان ہذہ کلمۃ غایۃ فینتہی الیمین بہ کما اذا قال حتی اذن لک۔ اور اگر اُسنے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تجھے طلاق ہی الا یہ کہ مین تیرے واسطے اجازت دیدون پھر اُس عورت کو ایکبار اجازت دی اور وہ باہر گئی پھر وہ دوبارہ بغیر اجازت کے باہر نکلی تو حانث نہوگا یعنی طلاق واقع نہوگی کیونکہ یہ کلمہ بمعنی انتہا مستعمل ہی یعنی معنی یہ ہین کہ تیرے نکلنے پر طلاق پڑنے کا حکم برابر رہیگا اس حد تک کہ مین تجھے اجازت دیدون پس اجازت دینے پر قسم کی انتہا ہوجائیگی جیسے اگر کہا کہ اگر بغیر میری اجازت کے نکلی تو تجھے طلاق ہی یہانتک کہ مین تجھے اجازت دون **ف** چنانچہ جب ایکبار اجازت دی تو قسم کی انتہا ہوگئی پھر اگر بغیر اجازت نکلی تو طلاق نہین ہوتی ہی اسی طرح اس لفظ مین جو مسئلہ مین مذکور ہی قسم کی انتہا ہوجائیگی۔ ولو ارادت المرأۃ الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم یحنث وکذلک ان اراد رجل ضرب عبدہ فقال لہ آخر ان ضربتہ فعبدی حر فترکہ ثم ضربہ وہذہ تسمی یمین فور وتفرد ابو حنیفۃ رح باظہارہ ووجہہ ان مراد المتکلم الرد عن تلک الضربۃ والخرجۃ عرفا ومبنی الایمان علیہ۔ اور اگر کسی شخص کی زوجہ نے باہر جانا چاہا پس شوہر نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تو طالقہ ہی پس عورت بیٹھ گئی پھر باہر نکلی تو طالقہ نہین ہوگی اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام کو مارنا چاہا پس دوسرے نے اُس سے کہا کہ اگر تو نے اپنے غلام کو مارا تو میرا غلام آزاد ہی پس اُسنے اپنے غلام کو چھوڑ دیا یعنی فی الفور نہین مارا پھر اُسکو مارا تو دوسرا شخص حانث نہین ہوگا یعنے اُسکا غلام آزاد نہین ہوگا اور اس قسم کو فوری قسم کہتے ہین اور اسکو فقط ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے استنباط فرمایا ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ متکلم نے چاہا کہ اس نکلنے اور مارنے سے جسکے واسطے آمادگی تھی باز رہے عرف مین یہی مراد ہوتی ہی اور قسم کا مبنی عرف پر ہی۔ ولو قال لہ رجل اجلس فتغد عندی فقال ان تغدیت فعبدی حر فخرج فرجع الی منزلہ وتغدی لم یحنث لان کلامہ خرج مخرج الجواب فینطبق علی السوال فینصرف الی الغداء المدعو الیہ بخلاف ما اذا قال ان تغدیت الیوم لانہ زاد علی حرف الجواب فیجعل مبتدءا۔ اگر زید نے خالد سے کہا کہ بیٹھ کر میرے پاس نہاری کھالے خالد نے جواب دیا کہ اگر مین نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہی پھر یہان سے اپنے گھر جا کر اُسنے نہاری کھائی تو حانث نہوگا یعنی اُسکا غلام آزاد نہوگا کیونکہ خالد کا کلام بجاے جواب کے ہی تو زید کے سوال سے منطبق ہوگا پس اسی نہاری پر رکھا جائیگا جسکی زید نے دعوت کی بخلاف اسکے اگر خالد نے کہا ہو کہ اگر آج مین نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہی یعنی صورت مذکورہ مین حانث ہوکر غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ اسنے مقدار جواب سے بڑھا دیا پس الگ نئے سرے قسم کھانے والا ٹھہرایا جائیگا۔ ومن حلف لا یرکب دابۃ فلان فرکب دابۃ عبد ماذون لہ مدیون لم یحنث عند ابی حنیفۃ رح الا انہ اذا کان علیہ دین مستغرق لا یحنث وان نوی لانہ لا ملک للمولی فیہ عندہ وان کان الدین غیر مستغرق او لم یکن علیہ دین لا یحنث ما لم ینوہ لان الملک فیہ للمولی لکنہ یضاف الی العبد عرفا وکذا شرعا قال علیہ السلام من باع عبدا ولہ مال فہو للبائع الحدیث فتختل الاضافۃ الی المولی فلا بد من النیۃ وقال ابو یوسف رح فی الوجوہ کلہا یحنث اذا نواہ لاختلال الاضافۃ وقال محمد رح یحنث وان لم ینو لاعتبار حقیقۃ الملک اذ الدین لا یمنع وقوعہ للسید عندہما۔ اگر مثلاً زید نے قسم کھائی کہ مین خالد کے جانور پر سوار نہونگا پھر خالد کے غلام ماذون کے جانور پر سوار ہوا خواہ یہ غلام ماذون قرضدار ہی یا نہین ہی تو زید حانث نہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی لیکن اگر اس غلام پر اسقدر قرضہ ہو کہ اُسکے مال کو اور اسکی گردن کو گھیر لیا ہو تو زید ہرگز حانث نہوگا اگرچہ اُسنے نیت بھی کی ہو یعنی خالد یا اُسکی مملوک کسی کے جانور پر سوار نہونے کی نیت ہو تو بھی حانث نہوگا کیونکہ امام کے نزدیک اس غلام مین مولی کی کچھ ملک نہین ہی اور اگر

وہ غلام اسطرح قرضہ مین مستغرق نہو یا اُسپر کچھ بھی قرضہ نہو تو حانث نہین ہوگا تاوقتیکہ اُسکی نیت نہو یعنی اگر یہ نیت کی ہو کہ خالد کے غلام کے جانور پر بھی سوار نہوگا تو حانث ہوجائیگا ورنہ نہین کیونکہ ایسے غلام مین مولی کی ملک باقی ہے یعنے غلام کا جانور بھی مولی کا جانور ہے لیکن عرف مین وہ غلام کا جانور کہلاتا ہے اور شرع مین بھی یہی حکم ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے اپنا غلام بیچا اور غلام کی ملک مین کچھ مال ہے تو وہ بائع کا ہوگا الا آنکہ خریدار شرط کرلے کہ غلام کی ملک مین کچھ مال ہے تو وہ بائع کا ہوگا الا آنکہ خریدنے والے کی طرف نسبت کرنے مین خلل ہوگا تو یہان نیت ہونا ضرور ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ سب صورتون مین حانث ہوجائیگا بشرطیکہ جانور غلام کی نیت ہو کیونکہ مولی کی طرف اُسکی نسبت ناقص ہے یعنے نیت ضرور ہے اور امام محمد نے کہا کہ ہر صورت مین حانث ہوجائیگا اگرچہ نیت نکرے کیونکہ حقیقی ملک مولی کا اعتبار ہے کیونکہ قرضہ ہونے سے صاحبین کے نزدیک مولی کی ملک ہونا ممتنع نہین ہوتا ہے **ف** خلاصہ یہ ہے کہ جس غلام کو تجارت کی اجازت دیگئی تو عرف مین اُسکی چیز اُسی کی طرف منسوب ہوتی ہے اگرچہ حقیقۃً مولی کی ملک ہو تو امام ابوحنیفہ نے عرف کا اعتبار کیا پس اگر غلام پر قرضۂ محیط ہو تو عرف یا حقیقت کسی طرح حانث نہوگا کیونکہ قرضہ کی وجہ سے مولی کی ملک بھی واقع نہوگی اور صاحبین کے نزدیک مولی کی ملک واقع ہوجاتی ہے لیکن ابو یوسف کے نزدیک نسبت مین خلل ہے لہذا اگر نیت ہو تو حانث ہوجائیگا اور امام محمد کے نزدیک بلا نیت حانث ہوجائیگا اور اگر قرضہ مستغرق نہو تو امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نیت شرط ہے اور امام محمد کے نزدیک شرط نہین ہے۔

باب الیمین فی الاکل والشرب

یہ باب کھانے اور پینے کے بیان مین ہے۔ **قال ومن حلف لا یاکل من ہذہ النخلۃ فہو علی ثمرہا لانہ اضاف الیمین الی ما لا یوکل فینصرف الی ما یخرج منہ وہو الثمر لانہ سبب لہ فیصلح مجازا عنہ لکن الشرط ان لا یتغیر بصنعۃ جدیدۃ حتی لا یحنث بالنبیذ والخل والدبس المطبوخ وان حلف لا یاکل من ہذا البسر فصار رطبا فاکلہ لم یحنث** ۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین اس درخت سے نہ کھاؤنگا تو یہ قسم اسکے پھلون پر واقع ہوگی کیونکہ اُسنے قسم ایسی چیز کی طرف لگائی جو کھائی نہین جاتی ہے تو مجازاً ایسی چیز کی طرف پھیری جائیگی جو کھانے کے قابل اس درخت سے پیدا ہو اور وہ پھل ہے کیونکہ درخت ان پھلون کی پیدائش کا سبب ہے تو مجازاً سبب کو بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے لیکن پھل سے حانث ہونے مین شرط یہ ہے کہ وہ کسی نئی ترکیب سے متغیر نہو جائے حتی کہ اگر خرمہ یا انگور کے پھل سے نبیذ یا سرکہ یا پکائی ہوئی تاڑی یا غورۂ انگور کھایا تو حانث نہوگا اور اگر قسم کھائی کہ یہ بُسر یعنے گدر نہ کھائیگا پھر رطب یعنی پورا پختہ ہوجانے کے بعد اُسمین سے کھایا تو حانث نہین ہوگا۔ **وکذا اذا حلف لا یاکل من ہذا الرطب ومن ہذا اللبن فصار تمرا او صار اللبن شیرازا لم یحنث لان صفۃ البسورۃ والرطوبۃ داعیۃ الی الیمین وکذا کونہ لبنا فیتقید بہ ولان اللبن ماکول فلا ینصرف الیمین الی ما یتخذ منہ بخلاف ما اذا حلف لا یکلم ہذا الصبی او ہذا الشاب فکلمہ بعد ما شاخ لان ہجران المسلم بمنع الکلام منہی عنہ فلا یعتبر الداعی داعیا فی الشرع** ۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس رطب یعنی تازہ پکے ہوئے چھوارہ سے یا اس دودھ سے نہ کھاؤنگا پھر تمر یعنی خشک چھوارہ ہونے کے بعد یا دودھ کا شیرازہ ہونے کے بعد کھایا تو حانث نہوگا کیونکہ گدر ہونا یا تازہ پختہ ہونا ایسی صفت ہے کہ جو کبھی قسم پر آمادہ کرتی ہے اور یہی دودھ کا حال ہے تو قسم اسی صفت تک رہیگی کیونکہ دودھ خود کھایا جاتا ہے تو قسم اس سے پھیر کر ایسی چیزون کو شامل نہ کیجائیگی جو دودھ سے بنائی جاتی ہین بخلاف اسکے اگر یہ قسم کھائی کہ اس طفل سے یا اس جوان سے بات نکرونگا پھر اُسکے بوڑھا ہوجانے کے بعد کلام کیا تو بھی حانث ہوگا۔ (حالانکہ قاعدہ مذکور یہ چاہتا تھا کہ قسم صرف بچپن یا جوانی تک رہے لیکن شرع نے اس صفت کو ساقط کیا) کیونکہ مسلمان سے کلام چھوڑنا شرعاً ممنوع ہے

تو اس صفت کو باعث قسم قرار دینا شرع نے اعتبار نہیں کیا۔ ولو حلف لا یاکل لحم ہذا الحمل فاکل بعد ما صار کبشا حنث
لان صفۃ الصغر فی ہذا لیست بداعیۃ الی الیمین فان الممتنع عنہ اکثر امتناعا عن لحم الکبش۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس
حلوان کا گوشت نہ کھاؤنگا پھر بڑھکر بکرا یا مینڈھا ہو جانے کے بعد اسکو کھایا تو حانث ہو جائیگا اسواسطے کہ حلوان میں بچین کی
صفت ہونا قسم کی باعث نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ جو شخص کہ حلوان کے گوشت سے انکار کرے وہ اسکے بڑے ہو جانے کے بعد
بوڑھے گوشت سے زیادہ انکار کریگا۔ قال ومن حلف لا یاکل بسرا فاکل رطبا لم یحنث لانہ لیس ببسر۔ اگر جس نے
قسم کھائی کہ میں بُسر یعنے گدر نہیں کھاؤنگا اسنے پختہ تازہ کھایا تو حانث نہوگا کیونکہ وہ بسر نہیں ہے **ف** جیسے کہا کہ کچا آم
نہ کھاؤنگا تو پختہ آم سے حانث نہوگا اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ کھٹا آم نہ کھاؤنگا تو میٹھے آم سے حانث نہوگا۔ ومن حلف
لا یاکل رطبا او بسرا او حلف لا یاکل رطبا ولا بسرا فاکل مذنبا حنث عند ابی حنیفۃ وقالا لا یحنث فی الرطب
یعنی بالبسر المذنب ولا فی البسر بالرطب المذنب لان الرطب المذنب یسمی رطبا والبسر المذنب یسمی بسرا فصار
کما اذا کان الیمین علی الشراء ولہ ان الرطب المذنب ما یکون فی ذنبہ قلیل بسر والمذنب علی عکسہ فیکون اکلہ
اکل البسر والرطب وکل واحد مقصود فی الاکل بخلاف الشراء لانہ یصادف الجملۃ فیتبع القلیل فیہ الکثیر۔ جس نے
قسم کھائی کہ بُسر یا رطب نہیں کھاؤنگا یا قسم کھائی کہ نہ رطب کھاؤنگا اور نہ بُسر کھاؤنگا پس اُسنے مذنب کھایا (یعنی جو چھوارہ
کہ دُم کی طرف سے پختہ ہوگیا اور باقی گدر رہی) تو مذنب کھانے سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانث ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا
کہ رطب کی صورت میں حانث نہیں ہوگا۔ یعنی جب بُسر مذنب کھائے تو حانث نہیں ہوگا جبکہ قسم یہ ہو کہ رطب نہ کھاؤنگا اور رطب مذنب
سے بھی حانث نہوگا جبکہ قسم یہ ہو کہ بسر نہ کھاؤنگا کیونکہ رطب مذنب کو رطب ہی کہتے ہیں اور بُسر مذنب کو بسر کہتے ہیں تو کھانے کی
قسم ایسی ہوگئی جیسے خریدنے کی قسم یعنے مسئلہ آیندہ میں آتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رطب مذنب وہ ہوتا ہے جسکے دم
میں تھوڑا سا گدر رہا اور مذنب اسکے برعکس ہوتا ہے تو اُسکا کھانے والا ہوگیا اور کھانا ہر ایک کا مقصود ہے تو حانث ہوگا بخلاف
خرید کے کیونکہ خریداری پورے گچھے پر واقع ہوتی ہے تو اُسمیں جو قلیل ہے وہ کثیر کے تابع ہو جاتا ہے یعنے خرید پر قیاس نہوگا۔ ولو حلف
لا یشتری رطبا فاشتری کباسۃ بسر فیہا رطب لا یحنث لان الشراء یصادف الجملۃ والمغلوب تابع ولو کانت
الیمین علی الاکل یحنث لان الاکل یصادفہ شیئا فشیئا فکان کل منہما مقصودا وصار کما اذا حلف لا یشتری
شعیرا ولا یاکلہ فاشتری حنطۃ فیہا حبات شعیر واکلہا یحنث فی الاکل دون الشراء لما قلنا۔ اور اگر قسم کھائی
کہ رطب نہیں خریدونگا پھر اُسنے ایک خوشہ بُسر کا یعنے گدر چھوارون کا خریدا جسمیں رطب یعنی پختہ بھی قلیل ہیں تو حانث نہوگا کیونکہ
خرید تو پورے خوشہ پر واقع ہوتی ہے اور قلیل یہان کثیر کے تابع ہو جائینگے اور اگر قسم کھانے پر ہوتی یعنے رطب نہ کھاؤنگا پھر گدر
خوشہ کے اندر رطب کو بھی کھاجاتا تو حانث ہوجاتا کیونکہ کھانا تو ایک ایک کرکے ہوتا ہے تو کھانے میں رطب اور بُسر ہر ایک مقصود
ہوا یعنی کوئی تابع نہوگا اور ایسا ہوگیا جیسے قسم کھائی کہ شعیر یعنی جو نہیں خریدونگا یا قسم کھائی کہ جو نہیں کھاؤنگا پھر گیہون
خریدے جنمین جَو کے دانے ملے ہیں اور مع جو کے اُنکو کھایا تو کھانے سے حانث ہو جائیگا اور خریدنے میں حانث نہوگا بدلیل
مذکورہ بالا **ف** یعنی خریداری تو مجموعہ سے متعلق ہوتی ہے لہذا جب گیہون زیادہ ہیں تو انھین کی خریداری ہوگی اور جو خریدا نہیں
کہا جائیگا اور کھانے میں ہر طرح کا دانہ مقصود ہے جو کھانا بھی ثابت ہوا پس حانث ہو جائیگا۔ قال ولو حلف لا یاکل
لحما فاکل لحم السمک لا یحنث والقیاس ان یحنث لانہ یسمی لحما فی القرآن وجہ الاستحسان ان التسمیۃ مجازیۃ لان اللحم
منشاؤہ من الدم ولا دم فیہ لسکونہ فی الماء۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں کوئی گوشت نہ کھاؤنگا پھر مچھلی کا گوشت کھایا تو حانث
نہوگا اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ حانث ہو جائے کہ قرآن میں اُسکو گوشت کہا گیا ہے (قال تعالے ومن کل تاکلون لحما طریا یعنے

مچھلی کا گوشت تازہ) اور استحسان کی وجہ یہ ہو کہ گوشت اُسکا نام رکھنا مجازی ہو کیونکہ گوشت کی پیدایش خون سے ہو اور مچھلی مین
خون نہین ہو کیونکہ وہ پانی مین رہتی ہو ف اور عرف مین مطلق گوشت خریدنے مین مچھلی کی طرف ذہن نہین جاتا اور قرآن
مین پہاڑ کو میخ اور زمین کو فرش فرمایا حالانکہ جسنے قسم کھائی کہ مین فرش یا میخ پر نہین بیٹھونگا وہ زمین یا پہاڑ پر بیٹھنے سے
بالاتفاق حانث نہوگا مگر جبکہ نیت کی ہو تو اگر گوشت مین مچھلی کے گوشت کی نیت ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی حانث ہوجائیگا
ع ف - وان اکل لحم خنزیر او لحم انسان یحنث لانہ لحم حقیقی الا انہ حرام والیمین قد یعقد للمنع من الحرام - اور اگر اُسنے
سور یا آدمی کا گوشت کھایا تو حانث ہوجائیگا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہو لیکن حرام ہو اور قسم کبھی قطعاً حرام سے باز رہنے کے لیے
ہوتی ہو ف بعض نے کہا کہ اگر حالف مسلمان ہو تو حانث نہوگا اور یہی صحیح ہو - ع ق - وکذا اذا اکل کبدا او کرشا لانہ
لحم حقیقۃ فان نموہ من الدم ویستعمل استعمال اللحم وقیل فی عرفنا لا یحنث لانہ لا یعد لحما - اور اسی طرح اگر اُسنے کلیجی
یا اوجھ کھایا تو بھی حانث ہوجائیگا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہو کیونکہ اسکی پیدایش خون سے ہو اور گوشت کی طرح استعمال ہوتی ہو
اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے عرف مین حانث نہوگا کیونکہ وہ گوشت شمار نہین ہوتی ف یعنی کلیجی یا اوجھ یا تلی ہمارے عرف
مین گوشت نہین کہلاتی تو حانث نہوگا الخلاصہ والمحیط اور یہی صحیح ہونا چاہیے ع - اور اگر کچا گوشت کھایا تو ایک قول مین
حانث ہوجائیگا اور یہی شافعی واحمد کا قول ہو اور دوسرے قول مین حانث نہوگا اور یہی مالک کا قول ہو اور اگر سری و پائے
کھائے تو حانث ہوگا اور یہی قول شافعی ہو اور اگر دل کھایا تو ہمارے نزدیک حانث ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہین اور
اگر گوشت نہ کھانے کی قسم مین اُسنے چربی اور چکتی کی بھی نیت کی تو حانث ہوجائیگا ورنہ نہین اور یہی قول شافعی واحمد ہو
اور اگر پیٹھ کی چربی کھائی تو وہ بھی گوشت کے حکم مین ہو حانث ہوگا اور یہی قول شافعی ہو - م ع - قال ولو حلف
لا یاکل او لا یشتری شحما لم یحنث الا فی شحم البطن عند ابی حنیفۃ رح وقالا یحنث فی شحم الظہر ایضا وہو اللحم السمین
لوجود خاصیۃ الشحم فیہ وہو الذوب بالنار ولہ انہ لحم حقیقۃ الا تری انہ ینشأ من الدم ویستعمل استعمالہ ویحصل بہ
قوتہ ولہذا یحنث باکلہ فی الیمین علی اکل اللحم ولا یحنث ببیعہ فی الیمین علی بیع الشحم وقیل ہذا بالعربیۃ فاما اسم پیہ
بالفارسیۃ لا یقع علی شحم الظہر بحال - اگر قسم کھائی کہ شحم یعنی چربی نہین کھائیگا یا نہین خریدیگا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پیٹ
کی چربی کے سوائے کسی چربی مین حانث نہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پیٹھ کی چربی مین بھی حانث ہوجائیگا اور پیٹھ کی چربی ایک طرح کا
چربیلا گوشت ہوتا ہو اسوجہ سے کہ اُسمین چربی کی خاصیت پائی جاتی ہو یعنے آگ سے پگھل جاتا ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ وہ
درحقیقت گوشت ہو کیا نہین دیکھتے کہ وہ خون سے پیدا ہوتا اور گوشت کی طرح استعمال ہوتا اور گوشت کی قوت دیتا ہو اسی واسطے
اگر قسم کھائی کہ مین گوشت نہ کھاؤنگا تو اُسکے کھانے سے حانث ہوجاتا ہو اور اگر قسم کھائی کہ چربی بیچونگا تو اُسکے بیچنے سے حانث
نہوگا اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف عربی مین شحم الظہر کہنے مین ہو اور اگر فارسی مین پیہ کا لفظ کہا تو یہ لفظ کسی حال مین شحم الظہر
پر واقع نہین ہوتا ف اور قول ابو حنیفہ صحیح ہو الذخیرہ اور طحاوی نے کہا کہ یہی قول محمد اور یہی قول شافعی ومالک ہو اور اگر اُسنے
شحم الظہر کی بھی نیت کی ہو تو بالاتفاق حانث ہوجائیگا اور کافی مین ہو کہ شحم چار قسم ہو ایک شحم الظہر یعنی پیٹھ کی چربی دوم وہ چربی جو
ہڈی سے مختلط ہو سوم وہ چربی جو آنتون پر ہو پس ان تینون مین اختلاف ہو اور چہارم پیٹ کی چربی اُسمین بالاتفاق حانث ہوگا
ع - ولو حلف لا یشتری او لا یاکل لحما او شحما فاشتری الیۃ او اکلہا لم یحنث لانہ نوع ثالث حتی لا یستعمل استعمال
اللحوم والشحوم - اور اگر قسم کھائے کہ گوشت یا چربی نہین خریدونگا یا نہین کھاؤنگا پھر اُسنے دنبہ کی چکتی خریدی یا کھائی تو حانث
نہوگا کیونکہ یہ تیسری قسم ہو حتی کہ وہ گوشت وچربی کی طرح مستعمل نہین ہوتی ف اور اگر قسم کھائی کہ بکری کا گوشت نہ کھاؤنگا
پھر بھیڑی یا دنبہ کا گوشت کھایا تو حانث ہوجائیگا اور اسی پر فتوے ہو اور اگر قسم کھائی کہ گائے کا گوشت نہ کھاؤنگا پھر بھینس کا

گوشت کھایا تو حانث نہوگا - ع - ومن حلف لا یاکل من ہذہ الحنطۃ لم یحنث حتی یقضمہا ولو اکل من خبزہا لم یحنث
عند ابی حنیفۃ رح وقالا ان اکل من خبزہا حنث ایضا لانہ مفہوم منہ عرفا ولابی حنیفۃ رح ان لہ حقیقۃ مستعملۃ فانہا
تقلی وتغلی وتؤکل قضما وہی قاضیۃ علی المجاز المتعارف علی ما ہو الاصل عندہ ولو قضمہا حنث عندہما ہو
الصحیح لعموم المجاز کما اذا حلف لا یضع قدمہ فی دار فلان والیہ الاشارۃ بقولہ فی الخبز حنث ایضا - اگر قسم
کھائی کہ اس گیہون سے نہ کھاؤنگا تو جب تک اُنکو چبا کر نہ کھائے حانث نہین ہوگا اور اگر اسنے گیہون کی روٹی کھائی تو امام
ابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہین ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ اگر اُسکی روٹی کھائی تو بھی حانث ہوجائیگا کیونکہ اس قسم سے عرف
مین روٹی کھانا بھی سمجھا جائیگا یعنے روٹی بھی نہ کھاؤنگا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گیہون کھانے کے حقیقی معنے مستعمل
ہین کیونکہ گیہون اوبال کر اور بھون کر چبا کر کھائے جاتے ہین اور جو حقیقت مستعمل ہو وہ متعارف مجاز سے اعلی ہوتی ہے یعنے
اسی کا حکم بالا رہتا ہے جیسا کہ امام کے نزدیک اصل مقرر ہے اور اگر گیہون کو چبا کر کھایا تو صاحبین کے نزدیک حانث ہوجائیگا
یہی صحیح ہے کیونکہ عموم مجاز موجود ہے جیسے قسم کھائی کہ فلان کے گھر مین قدم نہ رکھیگا تو بوجہ عموم مجاز کے چاہے اپنا قدم رکھے یا سوار
داخل ہو حانث ہوجاتا ہے اور اسی طرف کتاب مین اشارہ کیا کہ روٹی کھانے مین بھی حانث ہوجائیگا ف - یعنی لفظ بھی سے
ظاہر ہوا کہ چبانے سے بھی حانث ہوگا - قال ولو حلف لا یاکل من ہذا الدقیق فاکل من خبزہ حنث لان عینہ
غیر ماکول فانصرف الی ما یتخذ منہ - اگر اُسنے قسم کھائی کہ مین اس آٹے سے نہ کھاؤنگا پھر اُسکی روٹیان کھائین تو حانث
ہوگیا کیونکہ بعینہ آٹا نہین کھایا جاتا ہے تو جو چیز آٹے سے بنائی جائے اُسپر قسم رکھی جائیگی - ولو استفہ کما ہو لا یحنث ہو الصحیح
لتعین المجاز مرادا - اور اگر اُسنے آٹا اسی طرح نگل لیا تو حانث نہوگا یہی صحیح ہے کیونکہ مجازی معنی مراد ہونا متعین ہین - و
لو حلف لا یاکل خبزا فیمینہ علی ما یعتادہ اہل المصر اکلہ خبزا وذلک خبز الحنطۃ والشعیر لانہ ہو المعتاد فی غالب
البلدان - اور اگر اُسنے قسم کھائی مین روٹی نہ کھاؤنگا تو اہل شہر اپنی عادت مین جسکو روٹی کے طور پر کھاتے ہین اُسی پر قسم
واقع ہوگی اور یہ جو اور گیہون کی روٹی ہے کیونکہ اکثر شہرون مین اسی روٹی کی عادت ہے - ولو اکل من خبز القطائف لا یحنث
لانہ لا یسمی خبزا مطلقا الا اذا نواہ لانہ محتمل کلامہ - اور اگر اُسنے سعتر بادام وغیرہ لوزیات کی روٹی کھائی تو حانث نہوگا
کیونکہ اُسکو مطلقاً روٹی نہین کہتے ہین لیکن اگر اسکی بھی نیت کی ہو تو حانث ہوجائیگا کیونکہ اُسکے کلام کے یہ معنی بھی ہوسکتے ہین و
کذا اذا اکل خبز الارز بالعراق لم یحنث لانہ غیر معتاد عندہم حتی لو کان بطبرستان او فی بلدۃ طعامہم ذلک
یحنث - اسی طرح اگر اُسنے عراق کے ملک مین چاول کی روٹی کھائی تو حانث نہوگا کیونکہ وہان کے لوگون مین اسکی عادت
نہین ہے اور اگر قسم کھانے والا طبرستان کا یا کسی ایسے شہر کا جنکا کھانا چاول ہے رہنے والا ہو تو حانث ہوجائیگا - ولو حلف
لا یاکل الشواء فہو علی اللحم دون الباذنجان والجزر لانہ یراد بہ اللحم المشوی عند الاطلاق الا ان ینوی
ما یشوی من بیض او غیرہ لمکان الحقیقۃ - اور اگر قسم کھائی کہ بھنا ہوا نہ کھاؤنگا تو یہ قسم فقط گوشت پر ہوگی اور بینگن
وگاجر وشکرقند پر نہوگی کیونکہ خالی بھنا ہوا کہنے سے بھنا ہوا گوشت مراد ہوتا ہے لیکن اگر اُسنے انڈے وغیرہ بھنے ہوئے کی نیت
کی ہو تو حقیقی معنے پائے جانے کی وجہ سے اُسکی نیت پر قسم واقع ہوگی - وان حلف لا یاکل الطبیخ فہو علی ما یطبخ من
اللحم وہذا استحسان اعتبارا للعرف وہذا لان التعمیم متعذر فیصرف الی خاص ہو متعارف وہو اللحم المطبوخ
بالماء الا اذا نوی غیر ذلک لان فیہ تشدیدا وان اکل من مرقہ یحنث لما فیہ من اجزاء اللحم ولانہ یسمی طبیخا
اگر قسم کھائی کہ طبیخ یعنی یخنیہ نہ کھاؤنگا تو یہ گوشت کی طبیخ پر قسم ہوگی اور یہ حکم بلحاظ عرف کے استحسان ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ہر مطبوخ
کو عام رکھنا مشکل ہے تو خاص معنی کی طرف قسم پھیری جائیگی جو رائج ہو اور وہ پانی مین پکایا ہوا گوشت ہے لیکن اگر اُسنے گوشت کے

سوا کسی دوسری چیزون کی بھی نیت کی تو اُسکے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ اسمین اُسپر سختی پڑھتی ہو اور اگر اُسنے مطبوخ گوشت کا
شوربا کھایا تو بھی حانث ہو جائیگا اسلیے کہ اسمین گوشت کے اجزا موجود ہین اور اسلیے کہ اُسکو بھی طبیخ کہتے ہین۔ ومن حلف
لا یاکل الرؤس فیمینہ علی مایکبس فی التنانیر ویباع فی المصر ویقال یکبس وفی الجامع الصغیر ولو حلف
لا یاکل راسا فہو علی رؤس البقر والغنم عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف ومحمد رح علی الغنم خاصۃ وہذا
اختلاف عصر وزمان کان العرف فی زمنہ فیہما وفی زمنہما فی الغنم خاصۃ وفی زماننا یفتی علی حسب العادۃ
کما ہو المذکور فی المختصر۔ اور اگر قسم کھائی کہ مین سریان نہ کھاؤنگا تو اُسکی قسم اسی سری پر واقع ہوگی جو جابون مین ڈالکر شہر مین
بیچی جاتی ہو اور جامع صغیر مین مذکور ہو کہ اگر قسم کھائی کہ سری نہ کھاؤنگا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ قسم گاے اور بکری کی سریون پر
واقع ہوگی اور صاحبین نے فرمایا کہ فقط بکری کی سری پر ہوگی اور یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہو چنانچہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ مین گاے
اور بکری دونون کی سری پر بولا جاتا تھا اور صاحبین کے زمانہ مین فقط بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور ہمارے زمانہ مین جیسی عادت
ہو ویسا فتوی دیا جائیگا یہی مختصر قدوری مین مذکور ہو۔ وقال وان حلف لا یاکل فاکہۃ فاکل عنبا او رمانا او رطبا
او قثاء او خیارا لم یحنث وان اکل تفاحا او بطیخا او مشمشا حنث وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف ومحمد رح
حنث فی العنب والرطب والرمان ایضا والاصل ان الفاکہۃ اسم لما یتفکہ بہ قبل الطعام وبعدہ ای یتنعم
بہ زیادۃ علی المعتاد والرطب والیابس فیہ سواء بعد ان یکون التفکہ بہ معتادا حتی لا یحنث بیابس البطیخ وہذا المعنی
موجود فی التفاح واخواتہ فیحنث بہا وغیر موجود فی القثاء والخیار لانہما من البقول بیعا واکلا فلا یحنث بہما
اما العنب والرطب والرمان فہما یقولان ان معنی التفکہ موجود فیہا فانہا اعز الفواکہ والتنعم بہا یفوق التنعم
بغیرہا وابو حنیفۃ رح یقول ان ہذہ الاشیاء مما یتغذی بہا ویتداوی بہا فاوجب قصورا فی معنی التفکہ
للاستعمال فی حاجۃ البقاء ولہذا کان الیابس منہا من التوابل او من الاقوات۔ امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا
کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین فاکہہ نہ کھاؤنگا پھر اُسنے انگور یا انار یا تازہ خرمہ یا ککڑی یا کھیرا کھایا تو حانث نہوگا اور اگر سیب
یا خربزہ یا مشمش کھائی تو حانث ہو جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے فرمایا کہ انگور و تازہ خرمہ اور انار
مین بھی حانث ہو جائیگا اور اصل اسمین یہ ہو کہ فاکہہ ایسی چیز کو کہتے ہین جسکے ساتھ کھانے سے پہلے یا کھانے کے بعد تفکہ
کیا جاوے یعنی اصلی غذاے معتاد سے زیادہ بطور عیش کے کھایا جاوے اور جس چیز کے ساتھ ایسی عیش کی عادت جاری
ہو تو اُسکا خشک و تازہ برابر ہو حتی کہ خشک خربزہ سے حانث نہین ہوتا ہو یعنے خشک خربزہ کہین استعمال نہین ہوتا پھر تفکہ
کے معنے سیب اور اور اُسکے مانند چیزون مین موجود ہین تو ایسی چیزون سے حانث ہو جائیگا اور ککڑی اور کھیرے مین موجود نہین
ہین کیونکہ یہ بطور ساگ کے بیچے اور کھائے جاتے ہین تو انکے کھانے سے حانث نہوگا رہا انار و تازہ کھجور اور انگور ان چیزون
مین صاحبین یہ کہتے ہین کہ تفکہ کے معنے انمین موجود ہین کیونکہ یہ فواکہ مین سے زیادہ عمدہ ہین اور دوسری چیزون سے
انمین لذت کے معنے زیادہ پائے جاتے ہین اور ابو حنیفہ رح فرماتے ہین کہ یہ چیزین بطور غذا اور بطور دوا کے استعمال کیجاتی ہین
تو خالی لذت کے معنی مین کمی ہوگئی کیونکہ انکا استعمال انسانی زندگی کی ضرورت سے بھی ہوا اور اسی وجہ سے جو ان مین سے
خشک ہو جائین وہ بطور مصالحہ کے یا بطور قوت یعنی اناج کے طور پر استعمال ہوتے ہین ف۔ محیط مین کہا کہ عرف مین جو
چیز بطور تفکہ معتاد ہو وہ فواکہ مین ہو ورنہ نہین اور یہی بہتر قول ہو۔ ع۔ قال ولو حلف لا یاتدم فکل شیء اصطبغ
بہ ادام والشواء لیس بادام والملح ادام وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح کل ما یوکل مع الخبز غالبا فہو
ادام وہو روایۃ عن ابی یوسف رح لان الادام من الموادمۃ وہی الموافقۃ وکل ما یوکل مع الخبز موافق لہ

کاللحم والبیض ونحوہ ولہما ان الادام مایوکل تبعا والتبعیۃ فی الاختلاط حقیقۃ لیکون قائما بہ وفی ان لایوکل علی الانفراد حکما وتمام الموافقۃ فی الامتزاج ایضا والخل وغیرہ من المائعات لایوکل وحدہا بل یشرب والملح لایوکل بانفرادہ عادۃ ولانہ یذوب فیکون تبعا بخلاف اللحم وما یضاہیہ لانہ یوکل وحدہ الاان ینویہ لما فیہ من التشدید والعنب والبطیخ لیس بادام ہو الصحیح - امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین ادوم کے ساتھ نہ کھاؤنگا تو ہر ایسی چیز جو روٹی کے ساتھ لگائی جائے وہ ادام ہی بس بھونا گوشت ادام نہین ہی یعنی اکیلا بھی کھایا جاتا ہی اور نمک ادام ہی اور یہ ابوحنیفہ و ابویوسف کا قول ظاہر الروایۃ ہی اور امام محمد نے کہا کہ ہر ایسی چیز جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہی وہ ادام ہی اور یہی ابویوسف سے بھی ایک روایت ہی اور یہی قول شافعی رحمہ ہی کیونکہ ادام کا لفظ مواد مت سے نکالا گیا ہی جسکے معنی موافقت کے ہین اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ اُسکے موافق ہی جیسے گوشت و انڈا اور اُسکے مانند چیز اور امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف کی دلیل یہ ہی کہ ادام عرف مین وہ چیز ہوتی ہی جو روٹی کے تابع کرکے کھائی جائے اور تابع ہونا ایک حقیقۃ ملانے مین ہی تاکہ ادام اُسی کے ساتھ قائم ہو اور دوسری اسطرح کہ حکما تابع ہو یعنی تنہا نہ کھائی جائے اور رہی موافقت وہ جب پوری ہوتی ہی کہ جو دونون ایک مین ملائے جائین اور سرکہ وغیرہ رقیق چیزین اکیلی کھائی نہین جاتی ہین بلکہ پی لیجاتی ہین اور نمک کو تنہا کھانے کی عادت نہین اور وہ گھل بھی جاتا ہی تو تابع ہو جاتا ہی بخلاف گوشت اور اُسکے مانند چیزون کے کہ یہ اکیلی بھی کھائی جاتی ہین لیکن اگر اُسنے ادام کے لفظ سے گوشت وغیرہ کو بھی مراد لیا ہو تو اُسکی نیت کے موافق یہ چیزین بھی داخل قسم ہونگی کیونکہ ایسی نیت بیان کرنے مین اُسپر سختی بڑھتی ہی (یعنی آسانی نہین ہوتی اور جب حالف ایسی نیت بیان کرے جس سے اُسپر سختی بڑھتی ہو تو قاضی بھی اُسکے قول کی تصدیق کرتا ہی) اور انگور اور خربزہ ادام نہین ہین یہی صحیح ہی - واذا حلف لایتغدی فالغداء الاکل من طلوع الفجر الی الظہر والعشاء من صلوۃ الظہر الی نصف اللیل لان ما بعد الزوال یسمی عشاء ولہذا یسمی الظہر احد صلوتے العشاء فی الحدیث - اور اگر عربی مین قسم کھائی لایتغدی یعنی مین غداء نہ کھاؤنگا بغین معجمہ و دال مہملہ تو غداء وہ کھانا ہوتا ہی جو طلوع صبح سے ظہر تک ہو اور عشاء وہ کھانا ہوتا ہی جو نماز ظہر سے آدھی رات گئے تک ہو کیونکہ زوال کے بعد جو وقت ہی اُسکو عشاء کہتے ہین اسی وجہ سے حدیث مین نماز ظہر کو عشاء کی دو نمازون مین سے ایک نماز کہا گیا ہی

ف - یہ حدیث صحیحین مین کتاب الصلوۃ کے باب سہو مین ہی - والسحور من نصف اللیل الی طلوع الفجر لانہ ماخوذ من السحر ویطلق علی ما یقرب منہ ثم الغداء والعشاء ما یقصد بہ الشبع عادۃ ویعتبر عادۃ اہل کل بلدۃ فی حقہم ویشترط ان یکون اکثر من نصف الشبع ومن قال ان لبست او اکلت او شربت فعبدی حر وقال عنیت شیأ دون شیئ لم یدین فی القضاء وغیرہ لان النیۃ انما تصح فی الملفوظ والثوب وما یضاہیہ غیر مذکور تنصیصا والمقتضی لاعموم لہ فلغت نیۃ التخصیص فیہ - اور سحری کا کھانا آدھی رات سے طلوع فجر تک ہوتا ہی کیونکہ یہ لفظ سحر سے ماخوذ ہی اور قریب سحر تک جو کھانا ہو اُسکو سحری کہتے ہین یعنی سحر کے اندر نہین کھایا جاتا ہی پھر غداء اور عشاء وہ کھانا ہی جس سے عادت کے موافق سیری مقصود ہی یعنے اگر صبح کو ایک نوالہ منھ مین ڈال لیا تو وہ غداء نہوگا پھر ہر ایک شہر والون کے حق مین اُنہین کی عادت معتبر ہی اور شرط ہی کہ آدھی سیری سے زیادہ ہو جائے اور اگر کسی نے کہا اگر مین نے پہنا یا کھایا یا پیا تو میرا غلام آزاد ہی تو یہ قسم ہر چیز پر واقع ہوگی اور اگر اُسنے دعوی کیا کہ مین نے بعض چیزین مراد لی تھین اور بعض نہین تو قاضی اُسکی تصدیق نکریگا اور دیانت مین بھی اُسکی تصدیق نہوگی کیونکہ نیت اُسی چیز مین صحیح ہوتی ہی جو لفظ مین لائی جائے حالانکہ یہان پہنے و کھانے و پینے کے ساتھ کپڑا یا طعام وغیرہ کچھ بھی صریح لفظ مین مذکور نہین اور اگر کہو کہ پہنا و کھانا اسکو مقتضی ہی تو اسکے واسطے عموم نہین ہوتا ہی اور جب تعمیم نہ دارد ہی تو تخصیص کی نیت نہوگی ف - ہان اگر کپڑا وغیرہ بیان کیا ہو پھر دعوی کرے کہ مین نے خاصکر اس قسم کا کپڑا مراد لیا تھا تو تخصیص

ہوسکتی ہو چنانچہ فرمایا۔ وان قال ان لبست ثوبا او اکلت طعاما او شربت شرابا لم یدین فی القضاء خاصۃ لانہ نکرۃ فی محل الشرط فتعم فعملت نیۃ التخصیص فیہ الا انہ خلاف الظاہر فلا یدین فی القضاء۔ یعنی اگر اُسنے کہاکہ اگر مین نے کپڑا پہنا یا طعام کھایا یا پینے کی چیز پی لی تو میرا غلام آزاد ہو پھر تخصیص کا دعوی کیاتو دیانت مین تصدیق ہوگی لیکن قاضی اُسکی تصدیق نہین کریگا کیونکہ جو لفظ اُسنے بیان کیا یعنے کپڑا و طعام وغیرہ وہ شرط کے محل مین نکرہ ہو تو وہ عام ہوگیا پس خاص ہونے کی نیت اسمین کارآمد ہوگی لیکن یہ ظاہر کے خلاف ہو لہذا قاضی اُسکی تصدیق نہین کریگا قال ومن حلف لا یشرب من دجلۃ فشرب منہا باناء لم یحنث حتی یکرع منہا کرعا عند ابی حنیفۃ رح وقالا اذا شرب منہا باناء یحنث لانہ المتعارف المفہوم ولہ ان کلمۃ من للتبعیض وحقیقتہ فی الکرع وہی مستعملۃ ولہذا یحنث بالکرع اجماعا فمنعت المصیر الی المجاز وان کان متعارفا۔ اور جسنے قسم کھائی کہ دریاے دجلہ سے نہین پیئیگا پھر برتن سے اس دریا کا پانی لیکر پیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہین ہوگا یہانتک کہ دریا سے منھ لگا کے پیے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب برتن سے اُسکا پانی لیکر پیا تو حانث ہوگیا کیونکہ عرف مین اس قسم سے یہی سمجھا جاتا ہو اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ اسمین سے کہنا یہ فائدہ دیتا ہو کہ کچھ اُسمین سے پیے اور اُسکے حقیقی معنی یہی ہین کہ منھ لگاکر پیے اور اسطرح پینا لوگون مین رائج ہو اور اسی وجہ سے منھ لگاکے پینے مین سب کے نزدیک حانث ہوجاتا ہو پس جب حقیقی معنی بن پڑے تو مجازی معنے لینا ممنوع ہین اگرچہ مجازی معنے عرف مین رائج ہون۔ وان حلف لا یشرب من ماء دجلۃ فشرب منہا باناء حنث لانہ بعد الاغتراف بقی منسوبا الیہ وہو الشرط فصار کما اذا شرب من ماء نہر یاخذ من دجلۃ۔ اور اگر اُسنے یہ قسم کھائی کہ دجلہ کے پانی سے نہ پیونگا پھر دجلہ سے برتن مین لیکر پیا تو حانث ہوگیا کیونکہ برتن مین لینے کے بعد بھی وہ دجلہ کا پانی ہو اور یہی شرط تھی تو ایسا ہوگیا جیسے دجلہ سے کوئی نہر کاٹ کر لائی گئی اور اُسنے اس نہر مین سے پیا ف۔ حالانکہ اس نہر سے پینے مین حانث ہوتا ہو تو برتن مین لینے سے بھی حانث ہوگا۔ ومن قال ان لم اشرب الماء الذی فی ہذا الکوز الیوم فامرأتہ طالق ولیس فی الکوز ماء لم یحنث فان کان فیہ ماء فاریق قبل اللیل لم یحنث وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف رح یحنث فی ذلک کلہ یعنی اذا مضی الیوم وعلی ہذا الخلاف اذا کان الیمین باللہ تعالے واصلہ ان من شرط انعقاد الیمین وبقائہ التصور عندہما خلافا لابی یوسف رح لان الیمین انما تنعقد للبر فلا بد من تصور البر لیمکن ایجابہ ولہ انہ امکن القول بانعقادہ موجبا للبر علی وجہ یظہر فی حق الخلف وہو الکفارۃ قلنا لا بد من تصور الاصل لینعقد فی حق الخلف ولہذا لا ینعقد الغموس موجبا للکفارۃ۔ جس شخص نے کہاکہ اگر مین یہ پانی جو اس کوزہ مین ہو آج نہ پیون تو میری جورو طالق ہو۔ حالانکہ کوزے مین کچھ پانی نہ تھا تو حانث نہین ہوگا خواہ اُسکو کوزہ مین پانی نہونا معلوم ہو یا نہو اور اگر اسمین پانی ہو مگر رات آنے سے پہلے بہا دیا گیا تو بھی حانث نہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہو اور ابی یوسف نے فرمایا کہ ان سب صورتون مین حانث ہوجائیگا یعنے جب دن گذر جاے تب حانث ہوجائیگا اور اسی طرح اگر قسم طلاق زوجہ کی نہین بلکہ اللہ تعالی کی قسم ہو تو بھی یہی اختلاف ہی یعنے اگر قسم کھائے کہ واللہ آج کے دن اس کوزہ مین جو پانی ہو پیلونگا تو اس صورت مین یہی اختلاف ہو اور اس اختلاف کی اصل یہ ہو کہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک قسم منعقد ہونے اور باقی رہنے کی شرط یہ ہو کہ قسم کو پورا کرنا متصور ہو اور ابو یوسف کے نزدیک یہ شرط نہین ہو اور اُن دونون کی دلیل یہ ہو کہ قسم تو اسواسطے منعقد کیجاتی ہو کہ وہ پوری کیجائے تو یہ ضرور ہو کہ پورا ہونا ممکن ہو تاکہ قسم واجب کیجاوے اور امام ابویوسف کہتے ہین کہ یہان یہ کہنا ممکن ہو کہ قسم منعقد ہوئی در حالیکہ اُسکا پورا کرنا واجب ہو مگر ایسے طور پر کہ اسکے خلیفہ مین اثر ظاہر ہو اور اُسکا خلیفہ کفارہ ہو (یعنے زبان سے جب اُسنے قسم نکالی تو ہم اُسکو لغو نہین کرینگے بلکہ اگر پورا کرنا متصور نہین ہو تو کفارہ دینا ممکن ہو پس اس قسم کا یہ فائدہ نکل آیا کہ وہ کفارہ دے) اور ہم اسکا جواب یہ دیتے ہین (کہ خلیفہ اپنی اصل کا ہوتا ہو) تو اصل کا متصور ہونا ضرور ہو تاکہ خلیفہ کے حق مین منعقد ہو اور اسی وجہ سے قسم غموس کو کفارہ کا موجب نہین منعقد کرتے ہین

ف یعنی قسم غموس میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اگر اصل قسم نہیں پوری ہو سکتی تو کفارہ اسکا خلیفہ دیا جائے اسلیے کہ جب اصل ہی نہیں متصور ہو تو خلیفہ کہاں سے ہوگا۔ ولو كانت اليمين مطلقة ففي الوجه الاول لا يحنث عندهما وعند ابي يوسف رح يحنث في الحال وفي الوجه الثاني يحنث في قولهم جميعا فابو يوسف رح فرق بين المطلق والموقت ووجه الفرق ان التاقيت للتوسعة فلا يجب الفعل الا في اخر الوقت فلا يحنث قبله وفي المطلق يجب البر كما فرغ وقد عجز فيحنث في الحال وهما فرقا بينهما ووجه الفرق ان في المطلق يجب البر كما فرغ فاذا فات البر بفوات ما عقد عليه اليمين يحنث في يمينه كما اذا مات الحالف والماء باق واما في الموقت يجب البر في الجزء الاخير من الوقت وعند ذلك لم يبق محلية البر لعدم التصور فلا يجب البر فيه وتبطل اليمين كما اذا عقده ابتداء في هذه الحالة۔ اور اگر اس مسئلہ میں یعنی کوزہ سے پانی پینے کی قسم میں اگر آج کی قید نہو بلکہ قسم مطلق ہو تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ کوزہ میں پانی نہ تھا تو بھی امام محمد و ابو حنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک فی الحال حانث ہو جائیگا اور دوسری صورت میں جبکہ کوزہ کا موجودہ پانی بہا دیا گیا ہو تو بالاتفاق سب کے قول میں حانث ہو جائیگا پس ابو یوسف رحمہ اللہ نے دونوں صورتوں میں فرق کیا یعنے درصورتیکہ آج کی قید ہو تو دن گذرنے پر حانث ٹھہرایا اور درصورتیکہ کوئی وقت کی قید نہو تو فی الحال حانث ٹھہرایا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ کوئی وقت مقرر کرنا اسواسطے ہوتا ہے کہ اسوقت کے ختم تک گنجائش ہو پس کوزہ کا پانی پینا ابھی واجب نہوگا سوائے آخر وقت کے یعنی جب دن گذرے تو دن گذرنے سے پہلے حانث نہوگا اور جس صورت میں وقت کی قید نہو تو قسم کا پورا کرنا قسم سے فارغ ہوتے ہی واجب ہوگا حالانکہ وہ پانی پینے سے عاجز ہے یعنے پانی ندارد ہے تو فی الحال حانث ہو گیا اور امام ابو حنیفہ و محمد نے بھی وقت مطلق و وقت مقید میں فرق کیا ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ جس قسم میں وقت کی قید نہیں ہے وہاں قسم سے فارغ ہوتے ہی قسم کو پورا کرنا یعنی مثلاً کوزے کا پانی پینا واجب ہے تو جب پورا کرنا جاتا رہا کیونکہ پانی جس پر قسم ہے وہ ندارد ہے تو قسم میں مجبور تھا ہو گیا جیسے اگر حالف مرجائے حالانکہ پانی باقی ہے تو مجبور ہو جاتا ہے اور جس صورت میں کہ قسم میں وقت کی قید ہے مثلاً آج کے دن کی قید لگائی تو قسم کو پورا کرنا اسوقت کے آخری جزو میں واجب ہوگا اور آخری جزو پر پہنچ کر قسم پوری کرنے کا محل نہیں باقی کیونکہ قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے تو پوری کرنا واجب بھی نہیں اور قسم باطل ہو جائیگی جیسے پانی نہونے کی صورت میں ابتداء سے قسم منعقد کی تو بھی باطل ہے ف یعنی جیسے قسم باقی ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ پورا کرنا متصور رہے اسی طرح قسم منعقد ہونے کے واسطے بھی یہ شرط ہے کہ محل موجود ہو۔ ع۔ قال ومن حلف ليصعدن السماء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه وحنث عقيبها وقال زفر رح لا تنعقد لانه مستحيل عادة فاشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد ولنا ان البر متصور حقيقة لان الصعود الى السماء ممكن حقيقة الا ترى ان الملائكة يصعدون السماء وكذا التحول الحجر ذهبا بتحويل الله تعالى واذا كان متصورا ينعقد اليمين موجبا لخلفه ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة كما اذا مات الحالف فانه يحنث مع احتمال اعادة الحيوة بخلاف مسألة الكوز لان شرب الماء الذي في الكوز وقت الحلف ولا ماء فيه لا يتصور فلم ينعقد۔ اور جس شخص نے یوں قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤنگا یا اس پتھر کو بدل کر سونا کر دونگا تو قسم منعقد ہو جائیگی اور قسم کے بعد ہی حانث ہو جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ قسم ہی منعقد نہوگی کیونکہ چڑھنا اور بدلنا ازراہ عادت کے محال ہے تو ایسی چیز کے مشابہ ہو گیا جو حقیقی محال ہے پس قسم منعقد نہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا درحقیقت متصور ہے کیونکہ آسمان کو چڑھنا درحقیقت ممکن ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ملائکہ آسمان کو چڑھ جاتے ہیں اور اسی طرح اگر اللہ تعالے پتھر کو سونا کر دے تو بدل جانا ممکن ہے اور جب یہ امر متصور ہوا تو قسم منعقد ہو کر اپنے خلیفہ یعنی کفارہ کو واجب کریگی پھر عادت کی راہ سے عاجزی ثابت ہو کر حانث ہو جائیگا جیسے اس صورت میں کہ حالف مرجاوے تو اسکے حانث ہونے کا حکم دیا جاتا ہے باوجودیکہ دوبارہ زندہ ہو جانے کا احتمال موجود ہے برخلاف مسئلہ کوزہ کے اسواسطے کہ قسم کے وقت جو پانی کوزہ میں موجود ہو اسکا پینا

حالانکہ اُسمین کچھ بھی نہ تھا منصور نہین ہو تو قسم ہی منعقد نہوگی ف اور اس مسئلہ مین شافعی کا قول مثل قول ابوحنیفہ ہو اور یہی قول اظہر ہو - ع -

باب الیمین فی الکلام

یہ باب کلام مین قسم کھانے کے بیان مین ہو - قال ومن حلف لایکلم فلانا فکلمہ وہو بحیث یسمع الا انہ نائم حنث لانہ قد کلمہ ووصل الی سمعہ لکنہ لم یفہم لنومہ فصار کما اذا ناداہ وہو بحیث یسمع لکنہ لم یفہم لتغافلہ وفی بعض روایات المبسوط شرط ان یوقظہ وعلیہ مشائخنا رح لانہ اذا لم ینتبہ کان کما اذا ناداہ من بعید وہو بحیث لایسمع صوتہ - قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ مین فلان سے بات نکرونگا پھر ایسے طور پر اُس سے بات کی کہ وہ سُن سکتا ہو مگر وہ خواب مین تھا تو یہ شخص حانث ہو جائیگا کیونکہ اسنے اُس شخص سے کلام کیا اور اُسکے کان تک پہونچ گیا ولیکن وہ خواب کی وجہ سے نہین سمجھا تو ایسا ہوگیا کہ جیسے حالف نے اُسکو پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہو کہ کلام کو سن سکتا ہو مگر اپنی غفلت کی وجہ سے نہین سمجھا حالانکہ اس صورت مین وہ حانث ہو جاتا ہو اور مبسوط کی بعض روایات مین یہ شرط لگائی کہ اگر اپنے کلام سے اُسکو جگا دیا تو حانث ہو جائیگا اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہین (یہی صحیح ہو التحفۃ - م -) کیونکہ جب وہ بیدار نہوا تو یہ کلام کرنا ایسا ہوگیا کہ جیسے اُسکو دور سے پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہو کہ اسکی آواز نہین سُن سکتا ہو - ولو حلف لایکلمہ الا باذنہ فاذن لہ ولم یعلم بالاذن حتی کلمہ حنث لان الاذن مشتق من الاذان الذی ہو الاعلام او من الوقوع فی الاذن وکل ذلک لایتحقق الا بالسماع وقال ابویوسف رح لایحنث لان الاذن ہو الاطلاق وانہ یتم بالاذن کالرضاء قلنا الرضاء من اعمال القلب ولا کذلک الاذن علی مامر - اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص مثلاً زید سے کلام نکرونگا مگر باذن یعنے زید کی اجازت سے پھر زید نے اُسکو اجازت دیدی مگر اُسکو اجازت کا حال معلوم نہوا یہانتک کہ اُسنے زید سے کلام کیا تو حانث ہو جائیگا - کیونکہ اذن کا لفظ اذان سے مشتق ہو جسکے معنے آگاہ کرنا یا اُذن یعنی کان مین پڑنے سے مشتق ہو اور آگاہ ہونا یا کان مین پڑنا بدون سُننے کے متحقق نہوگا اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ حانث نہین ہوگا کیونکہ اذن کے معنی اطلاق کے ہین یعنی اجازت واباحت دینا اور یہ خالی اجازت دینے والے سے پوری ہو جاتی ہو جیسے رضا رخالی راضی سے پوری ہو جاتی ہو اور ہم کہتے ہین کہ رضا تو دل کے اعمال مین سے ہو اور اذن کا یہ حال نہین ہو جیسا کہ اوپر گذرا ف اور فتاوی صغری وتتمہ مین نوازل سے مذکور ہو ایک نے قسم کھائی کہ اُسکی زوجہ بدون اسکے اذن کے نہ نکلیگی پھر اُسکو ایسی جگہ سے اجازت دی کہ عورت نے نہین سُنا تو امام ابو حنیفہ ومحمد کے قول مین یہ اذن نہین ہو اور ابو یوسف وزفر کے قول مین اذن ہو - ع - قال وان حلف لایکلمہ شہرا فہو من حین حلف لانہ لو لم یذکر الشہر یتابد الیمین وذکر الشہر لاخراج ما وراءہ فبقی الذی یلی یمینہ داخلا عملا بدلالۃ حالہ بخلاف ما اذا قال واللہ لاصومن شہرا لانہ لو لم یذکر الشہر لایتابد الیمین فکان ذکرہ لتقدیر الصوم بہ وانہ منکر فالتعیین الیہ - اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص سے ایک مہینہ کلام نکرونگا تو قسم کے وقت سے مہینہ شروع ہوگا کیونکہ اگر وہ مہینہ کا لفظ ذکر نکرتا تو یہ قسم ہمیشہ کیواسطے ہو جاتی اور مہینہ کا ذکر اسواسطے ہو کہ مہینہ کے ماسوا زمانہ خارج ہو جائے تو قسم سے جو متصل زمانہ ہو وہ داخل رہا بدلیل اُسکی حالت کے یعنی غصہ اُسکو فی الحال بھرا ہوا ہو بخلاف اسکے کہ اگر اُسنے کہا کہ واللہ مین ایک مہینہ روزہ رکھونگا تو یہ قسم کے وقت سے متعین نہوگا اسواسطے کہ اگر وہ مہینہ ذکر نکرتا تو ہمیشہ اُسپر روزہ رکھنا واجب نہوتا تو مہینہ کا ذکر صرف اسواسطے ہو کہ اس سے روزہ کا اندازہ معلوم ہو جائے اور چونکہ کوئی خاص مہینہ نہین بلکہ نکرہ ہو تو معین کرنے کا اختیار اُسکو حاصل ہو ف یعنی اُسپر قسم سے یہ واجب ہوا کہ کبھی ایک مہینہ کے روزے رکھلے تو اُسکو اختیار ہو کہ روزہ کے واسطے جو مہینہ چاہے معین کرے - وان حلف لایتکلم فقرأ القران فی صلاتہ

لا یحنث وان قرأ فی غیر صلوٰۃ حنث وعلیٰ ہذا التسبیح والتہلیل والتکبیر وفی القیاس یحنث فیہما وہو قول الشافعیؒ لانہ کلام حقیقۃ ولنا انہ فی الصلوٰۃ لیس بکلام عرفا ولا شرعا قال علیہ السلام ان صلاتنا ہذہ لا یصلح فیہا شیٔ من کلام الناس وقیل فی عرفنا لا یحنث فی غیر الصلوٰۃ ایضا لانہ لا یسمی متکلما بل قارئا ومسبحا۔ اور اگر قسم کھائی کہ کلام نہیں بولونگا پھر اسنے نماز میں قرآن پڑھا تو حانث نہیں ہوگا اور اگر نماز سے باہر پڑھا تو حانث ہوجائیگا اور اسی طرح سبحان اللہ یا لا الٰہ الا اللہ یا اللہ اکبر اگر نماز میں کہا تو حانث نہوگا اور نماز سے باہر حانث ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ نماز اور غیر نماز دونوں میں حانث ہوجائے اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت کلام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نماز میں یہ کلام نہیں ہے نہ عرفاً اور نہ شرعاً چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اسمیں لوگوں کے کلام سے کچھ بھی لائق نہیں ہے رواہ مسلم اور بعض علما نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں نماز سے باہر بھی حانث نہیں ہوگا کیونکہ قرآن یا تسبیح وغیرہ پڑھنے والے کو متکلم نہیں کہتے ہیں یعنی وہ بات کرنے والا نہیں کہلاتا ہے بلکہ اُسکو قاری یا تسبیح پڑھنے والا کہتے ہیں ف یہی قول فقیہ ابو اللیث وشیخ الاسلام وصدر شہید وعتابی کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ع۔ ولو قال یوم اکلم فلانا فامرأتہ طالق فہو علی اللیل والنہار لان اسم الیوم اذا قرن بفعل لا یمتد یراد بہ مطلق الوقت قال اللہ تعالیٰ ومن یولہم یومئذ دبرہ والکلام لا یمتد۔ اور اگر اُسنے کہا کہ جس روز فلاں شخص سے کلام کروں تو میری جورو طالقہ ہے تو یہ کلام دن اور رات دونوں پر ہوگا یعنے خواہ دن میں کلام کرے یا رات میں کلام کرے اُسکی جورو طالقہ ہوجائیگی کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے متصل ہوتا ہے جو دراز نہیں ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہوجاتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن یولہم یومئذ دبرہ یعنی جو شخص کہ آج کے دن کافروں سے اپنی پیٹھ پھیریگا الخ یعنے جہاد میں کسی وقت وہ کافروں سے پیٹھ پھیر نا مستوجب غضب ہے اور کلام بھی ایسا فعل نہیں جو دراز ہو۔ وان عنی النہار خاصۃ دین فی القضاء لانہ مستعمل فیہ ایضاً وعن ابی یوسف رح انہ لا یدین فی القضاء لانہ خلاف المتعارف ولو قال لیلۃ اکلم فلانا فہو علی اللیل خاصۃ لانہ حقیقۃ فی سواد اللیل کالنہار للبیاض خاصۃ وما جاء استعمالہ فی مطلق الوقت۔ اور اگر اُسنے فقط دن ہی دن کی نیت کی ہو تو قاضی بھی اسکی تصدیق کریگا کیونکہ یہ لفظ اس معنے میں بھی مستعمل ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ قاضی اسکی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ یہ متعارف محاورہ کے خلاف ہے اور اگر اُسنے قسم کھائی کہ جس رات میں فلاں شخص سے کلام کروں تو میری زوجہ طالقہ ہے تو یہ قسم فقط رات ہی پر واقع ہوگی کیونکہ رات کا لفظ درحقیقت تاریکی کے معنی میں ہے جیسے دن کا لفظ فقط آفتاب کی روشنی کے واسطے ہے بمقابلہ رات کے اور رات کا استعمال مطلق وقت کے معنی میں نہیں آیا۔ ولو قال ان کلمت فلانا الا ان یقدم فلان او قال حتی یقدم فلان او قال الا ان یاذن فلان او حتی یاذن فلان فامرأتہ طالق فکلمہ قبل القدوم والاذن حنث ولو کلمہ بعد القدوم والاذن لم یحنث۔ لانہ غایۃ والیمین باقیۃ قبل الغایۃ ومنتہیۃ بعدہا فلا یحنث بالکلام بعد انتہاء الیمین۔ اور اگر اُسنے یوں کہا کہ اگر میں نے فلاں سے کلام کیا مگر آنکہ زید سفر سے آجائے یا کہا کہ یہانتک کہ زید سفر سے آجائے یا کہا کہ مگر آنکہ زید مجھے اجازت دے یا یہانتک کہ زید مجھے اجازت دے تو میری جورو طالقہ ہے پھر زید کے آنے یا اجازت دینے سے پہلے فلاں شخص سے کلام کرلیا تو حانث ہوگیا یعنی اُسکی زوجہ کو طلاق پڑگئی اور اگر اُسکے آنے یا اجازت دینے کے بعد فلاں شخص سے کلام کیا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ زید کا آنا یا اجازت دینا انتہا قرار دیگئی تھی اور انتہا سے پہلے قسم باقی رہتی ہے اور بعد انتہا کے ختم ہوجاتی ہے تو قسم کے ختم ہوجانے کے بعد کلام کرنے سے حانث نہیں ہوگا۔ وان مات فلان سقطت الیمین خلافا لابی یوسف رح لان الممنوع عنہ کلام منتہی بالاذن والقدوم ولم یبق بعد الموت متصور الوجود فسقطت الیمین وعندہ التصور لیس بشرط فعند سقوط الغایۃ یتابد الیمین۔ اور اگر زید مرگیا تو قسم ساقط ہوگئی اسمیں امام ابو یوسف کا خلاف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حالف کو ایسا کلام ممنوع تھا جو زید کی اجازت یا آنے پر پورا ہوجاتا اور زید کی موت کے بعد یہ متصور نہیں ہوسکتا تو قسم ساقط ہوگئی اور امام ابو یوسف کے نزدیک متصور ہونا کچھ شرط

نہین تو زید کے مرنے سے قسم دائمی ہو جائیگی ف۔ یعنی اگر کبھی فلان شخص سے کلام کریگا تو اُسکی زوجہ طالقہ ہو جائیگی۔ ومن حلف لا یکلم عبد فلان ولم ینو عبداً بعینہ او امرأۃ فلان او صدیق فلان فباع فلان عبدہ او بانت منہ امرأتہ او عادی صدیقہ فکلمہم لم یحنث لانہ عقد یمینہ علی فعل واقع فی محل مضاف الی فلان اما اضافۃ ملک او اضافۃ نسبۃ ولم یوجد فلا یحنث قال رضہ ہذا فی اضافۃ الملک بالاتفاق وفی اضافۃ النسبۃ عند محمد رحمہ یحنث کالمرأۃ والصدیق قال فی الزیادات لان ہذہ الاضافۃ للتعریف لان المرأۃ والصدیق مقصودان بالہجران فلا یشترط دوامہا فیتعلق الحکم بعینہ کما فی الاشارۃ ووجہ ما ذکر ہہنا وہو روایۃ الجامع الصغیر انہ یحتمل ان یکون غرضہ ہجرانہ لاجل المضاف الیہ ولہذا لم یعینہ فلا یحنث بعد زوال الاضافۃ بالشک۔ جسنے قسم کھائی کہ زید کے غلام سے بات نکرونگا اور کسی خاص غلام کی نیت نہین کی یا قسم کھائی کہ فلان کی زوجہ سے یا فلان کے دوست سے بات نہین کرونگا پھر فلان نے اپنا غلام فروخت کر دیا یا اُسکی زوجہ اُس سے بائنہ ہو گئی یا اُسکے دوست سے دشمنی ہو گئی پھر اُسنے اس غلام یا عورت یا دوست سے کلام کیا تو حانث نہوگا کیونکہ اُسنے اپنی قسم ایسے فعل پر رکھی جو ایسے محل مین واقع ہوگا جسکی نسبت فلان شخص کی طرف ہو یعنے اپنا کلام کرنا ایسے آدمیون سے رکھا جنکو فلان شخص کے ساتھ نسبت ہو خواہ نسبت ملک ہو جیسے غلام فلان یا نسبت نکاح یا دوستی ہو پھر جب نسبت نہ رہی تو حانث نہین ہوگا اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ نسبت ملک مین تو تینون امامون کا اتفاق ہو کہ حانث نہین ہوگا اور دوسری نسبت کی صورت مین امام محمد کے نزدیک حانث ہو جائیگا جیسے اُسکی زوجہ یا دوست سے کہا حالانکہ نکاح و دوستی باقی نہین ہو تو بھی حانث ہوگا اور امام محمد نے زیادات مین اسکی یہ وجہ بیان کی کہ ایسی نسبت صرف پہچان کے واسطے ہوتی ہو کیونکہ اصل مقصود یہ ہو کہ اِس عورت سے اور اس شخص سے کلام کرنا چھوڑ دے یعنی ان دونون سے ذاتی نفرت ہو اور فلان کی زوجہ یا دوست ہونا صرف انکی شناخت کے واسطے ہو تو زوجیت و دوستی کا دائمی رہنا کچھ شرط نہین ہو پس حکم متعلق ہر ایک کی ذات سے ہوگا جیسے اشارہ مین ہوتا ہو یعنی مثلاً کہا کہ فلان کے اس دوست سے یا فلان کی اس زوجہ سے کلام نکرونگا تو جب کبھی ان دونون سے کلام کرے تو حانث ہوتا ہو اگرچہ فلان سے زوجیت یا دوستی باقی نہ رہے اور جو روایت یہان مذکور ہو یعنے فلان کے ساتھ نسبت نہ رہنے سے حانث نہوگا یہ جامع الصغیر کی روایت ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ شاید اُسکی غرض یہ ہو کہ ان دونون کو بوجہ فلان شخص کی نسبت کے چھوڑے اسی وجہ سے اُسنے کسی زوجہ یا کسی دوست کو معین نہین کیا (اور شاید ان دونون کی ذات سے نفرت ہو پس شک پیدا ہو گیا) پس جب فلان شخص کی طرف نسبت باقی نہ رہی تو شک کی وجہ سے حانث نہوگا۔ وان کانت یمینہ علی عبد بعینہ بان قال عبد فلان ہذا وامرأۃ فلان بعینہا او صدیق فلان بعینہ لم یحنث فی العبد وحنث فی المرأۃ والصدیق وہذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یحنث فی العبد ایضاً وہو قول زفر رح۔ اور اگر اُسکی قسم اس فلان شخص کے کسی معین غلام پر ہو مثلاً کہا کہ فلان شخص کے اس غلام یا معین زوجہ یا دوست پر ہو یعنی مثلاً فلان شخص کی اس زوجہ یا اس دوست سے کلام نکرونگا پھر فلان شخص کی طرف ان لوگون کی نسبت نہ رہی تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام سے کلام کرنے مین حانث نہوگا اور عورت و دوست سے کلام کرنے مین حانث ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ غلام سے کلام کرنے مین بھی حانث ہو جائیگا اور یہی زفر کا قول ہو ف۔ اور یہی امام شافعی و مالک و احمد کا قول ہو۔ وان حلف لا یدخل دار فلان ہذہ فباعہا ثم دخلہا فہو علی ہذا الخلاف وجہ قول محمد وزفر رحہما ان الاضافۃ للتعریف والاشارۃ ابلغ منہا لکونہا قاطعۃ للشرکۃ بخلاف الاضافۃ فاعتبرت الاشارۃ ولغت الاضافۃ وصار کالصدیق والمرأۃ ولہما ان الداعی الی الیمین معنی فی المضاف الیہ لان ہذہ الاعیان لا تہجر ولا تعادی لذواتہا وکذا العبد لسقوط منزلتہ بل لمعنی فی ملاکہا فتتقید الیمین بحال قیام الملک بخلاف ما اذا کانت الاضافۃ اضافۃ نسبۃ کالصدیق والمرأۃ لانہ یعادی لذاتہ فکانت الاضافۃ للتعریف والداعی لمعنی فی المضاف الیہ غیر ظاہر

لعدم التعیین بخلاف ما تقدم - اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص کے اس گھر مین نجاؤنگا پھر فلان شخص نے اُسکو فروخت کردیا پھر یہ شخص وہان داخل ہوا تو اسمین بھی ایسا ہی اختلاف ہی یعنی شیخین کے نزدیک حانث نہوگا اور امام محمد و زفر کے نزدیک حانث ہوگا کیونکہ نسبت واسطے شناخت کے ہی اور اشارہ کردینے مین پھر پوری شناخت ہوجاتی ہی کیونکہ اشارہ سے شرکت بالکل قطع ہوجاتی ہی بخلاف نسبت کے تو یہان اشارہ معتبر ہوا اور نسبت لغو ہوگئی پس دوست و زوجہ کی طرح غلام و گھر کا بھی حکم ہوگیا اور شیخین کی دلیل یہ ہی کہ قسم کا باعث کوئی ایسی بات ہی جو مضاف الیہ کے اندر ہی یعنے فلان شخص کی وجہ سے اُسنے قسم کھائی کہ اُسکے غلام وغیرہ سے بات نکرونگا کیونکہ یہ چیزین بذات خود ایسی نہین ہین کہ جنکو چھوڑا جائے یا جنسے عداوت کیجائے اور یہی حال غلام کا ہی کیونکہ اُسکا درجہ بہت گھٹا ہوا ہی یعنی اس قابل نہین ہی کہ اُس سے عداوت کیجائے یا اُس سے بولنا چھوڑا جائے تو کچھ فائدہ ہو بلکہ یہ چھوڑنا کسی ایسے سبب سے ہی جو ان چیزون کے مالک مین موجود ہی تو قسم اُسی وقت تک رہیگی جب تک ملکیت قائم ہی بخلاف اسکے اگر نسبت ملکیت نہو بلکہ دوسری طرح کی نسبت ہو جیسے فلان شخص کا دوست یا اُسکی زوجہ تو ان دونون سے ذاتی عداوت بھی باعث قسم ہوسکتی ہی تو نسبت واسطے شناخت کے ہوئی اور رہا قسم کا باعث تو مضاف الیہ یعنی فلان شخص مین خاصکر کوئی امر ہونا ظاہر نہین ہی اسی واسطے اُسنے معین نہین کیا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ ملکیت کی نسبت ہو تو یہ بات ظاہر ہی کہ قسم کا باعث فلان شخص مین کوئی امر ہی - قال وان حلف لا یکلم صاحب ہذا الطیلسان فباعہ ثم کلمہ حنث لان ہذہ الاضافۃ لا یحتمل الا التعریف لان الانسان لا یعادے لمعنی فے الطیلسان فصار کما اذا اشار الیہ - جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر قسم کھائی کہ مین اس چادر والے سے بات نکرونگا پھر اُسنے چادر فروخت کردی پھر اُس سے کلام کیا تو حانث ہوجائیگا کیونکہ چادر کی نسبت سے کوئی اور احتمال نہین ہی سوائے شناخت کے کیونکہ چادر مین کوئی ایسی بات نہین ہی جس سے آدمی سے عداوت کیجائے تو چادر کی طرف نسبت کرنا ایسا ہوگیا جیسے اشارہ سے کہا کہ مین اس آدمی سے کلام نکرونگا - ومن حلف لا یکلم ہذا الشاب فکلمہ وقد صار شیخا حنث لان الحکم تعلق بالمشار الیہ اذ الصفۃ فی الحاضر لغو وہذہ الصفۃ لیست بداعیۃ الی الیمین علی ما مر من قبل اگر قسم کھائی کہ مین اس نوجوان سے کلام نکرونگا پھر اُس سے ایسی حالت مین کلام کیا کہ وہ ادھیڑ ہوگیا تو حانث ہوجائیگا کیونکہ حکم کا تعلق اُس سے ہوجائیگا جسکی طرف اشارہ کیا کیونکہ حاضر مین صفت کا بیان لغو ہی اور یہ صفت ایسی نہین ہی کہ جو قسم کا باعث ہو جیسا کہ سابق مین بیان ہوچکا۔

فصل - فصل قسم متعلق باوقات - قال ومن حلف لا یکلم حینا او زمانا او الحین او الزمان فہو علی ستۃ اشہر لان الحین قد یراد بہ الزمان القلیل وقد یراد بہ اربعون سنۃ قال اللہ تعالے ہل اتی علی الانسان حین من الدہر وقد یراد بہ ستۃ اشہر قال اللہ تعالے تؤتی اکلہا کل حین وہذا ہو الوسط فینصرف الیہ وہذا لان الیسیر لا یقصد بالمنع لوجود الامتناع فیہ عادۃ والمؤبد لا یقصد بہ غالبا لانہ بمنزلۃ الابد ولو سکت عنہ یتابد فیتعین ما ذکرنا وکذا الزمان یستعمل استعمال الحین یقال ما رأیتک منذ حین ومنذ زمان بمعنی وہذا اذا لم تکن لہ نیۃ اما اذا نوی شیئا فہو علی ما نوے لانہ نوی حقیقۃ کلامہ - اگر زبان عربی مین قسم کھائی لا یکلم حینا او زمانا او الحین او الزمان یعنے مین کلام نہین کرونگا کسی ایک حین یا زمانہ بھر یا ایک حین یا زمانہ بھر حالانکہ اُسکی نیت کسی وقت کے واسطے نہین ہی تو یہ قسم چھ مہینہ پر واقع ہوگی اسواسطے کہ لفظ حین سے کبھی زمانہ قلیل مراد ہوتا ہی اور کبھی چالیس برس مراد ہوتے ہین اللہ تعالی نے فرمایا ہل اتے علی الانسان حین من الدہر اور کبھی چھ مہینہ مراد ہوتے ہین اللہ تعالے نے فرمایا تؤتی اکلہا کل حین اور یہی درمیانی وقت ہی تو قسم اسی کی طرف پھر گئی اور یہ امر اسواسطے ہی کہ قلیل وقت سے انکار مقصود نہین ہوتا ہی کیونکہ اتنی دیر تک بات نکرنا تو عادت مین بھی پایا جاتا ہی اور زمانہ دراز یعنی چالیس برس تک بھی اکثر مقصود نہین ہوتا ہی کیونکہ وہ بمنزلہ ہمیشہ

ہے اور اگر اس سے سکوت کرے تو دوام ثابت ہو جائے تو معلوم ہوگا کہ جو ہمنے ذکر کیا یعنی درمیانی زمانہ بھی متعین ہے اور یہی حال لفظ
زمانہ کا ہے کہ وہ حین کی طرح مستعمل ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہین ما رأیتک منذ حین اور اسکے معنی یہ ہوتے ہین ما رأیتک منذ زمان یعنی
خواہ زمان بولین یا حین بولین دونون سے ایک ہی معنے لیتے ہین اور یہ چھ ماہ کی مقدار اسوقت ہے کہ جب اسکی کچھ نیت نہو اور اگر کسی
کسی وقت کی نیت کی تو قسم اسی نیت پر ہوگی کیونکہ اُسنے اپنے کلام سے حقیقی معنی مراد لیے۔ وکذلک الدہر عندہما وقال ابو حنیفۃ
الدہر لا ادری ما ہو وہذا الاختلاف فی المنکر ہو الصحیح اما المعرف بالالف واللام یراد بہ الابد عرفا لہما ان دہرا
یستعمل استعمال الحین والزمان یقال ما رأیتک منذ حین ومنذ دہر بمعنی وابو حنیفۃ رح توقف فی تقدیرہ
لان اللغات لاتدرک قیاسا والعرف لم یعرف استمرارہ لاختلاف فی الاستعمال - اور اسی طرح اگر اُسنے عربی مین قسم
کھائی کہ لا اکلمہ دہرا تو صاحبین کے نزدیک چھ ماہ پر قسم ہوگی اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ مجھے نہین معلوم کہ دہر کیا ہے اور یہ اختلاف ایسی
صورت مین ہے کہ اُسنے دہر کو بدون الف لام کے نکرہ بیان کیا ہو یہی قول صحیح ہے اور اگر الدہر بالف لام بیان کیا تو بالاتفاق اس سے
عرف مین ہمیشگی مراد ہے اور نکرہ مین صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دہر کا استعمال بھی حین وزمان کی طرح ہوتا ہے چنانچہ عرب بولتے ہین کہ ما رأیتک
منذ حین اور ما رأیتک منذ دہر اور دونون سے ایک ہی معنے مراد لیتے ہین اور ابو حنیفہ نے دہر کی مقدار مین اسواسطے توقف کیا کہ
قیاس سے لغت نہین دریافت کیے جاتے ہین اور یہان کوئی عرف برابر جاری نہین ہے کیونکہ استعمال مین اختلاف ہے ف خلاصہ
یہ ہے کہ حین وزمان خواہ الف لام سے بولا جائے یعنی الحین والزمان اور خواہ بدون الف لام بولا جائے دونون سے ایک ہی معنی
مراد ہوتے ہین بخلاف دہر کے کہ الدہر سے عرف مین دوام مراد ہوتا ہے اور دہر سے مطلق زمانہ مراد ہوتا ہے حتی کہ دہری اسکو کہتے
ہین جو دہر کا قائل ہو اور خالق عز وجل سے منکر ہو اور درحقیقت دہر مین جو چیزین جاری ہین اُنکا پیدا کرنے والا اللہ تعالے ہے
اسی واسطے حدیث مین آیا ہے کہ دہر کی بدگوئی مت کرو کیونکہ دہر تو اللہ تعالی ہے یعنے دہر کا پیدا کرنے والا اللہ تعالے ہے اور دہر خود کچھ
نہین کر سکتا ہے لہذا جب قسم کھانے والے نے مطلق دہر کہا تو معلوم نہین ہو سکتا کہ اُسنے کیا معنی مراد لیے ہین کیونکہ جو معنی مراد لیے
اُسی پر قسم ہوگی اور جب اُسنے کوئی معنے مراد نہین لیے تو اُسکی مقدار معلوم نہین ہو سکتی ہے۔ ولو حلف لا یکلمہ ایاما فہو علی ثلثۃ
ایام لانہ اسم جمع ذکر منکرا فیتناول اقل الجمع وہو الثلث ولو حلف لا یکلمہ الایام فہو علی عشرۃ ایام عند ابی حنیفۃ
وقالا علی الاسبوع ولو حلف لا یکلمہ الشہور فہو علی عشرۃ اشہر عندہ وعندہما علی اثنی عشر شہرا لان اللام للمعہود
وہو ما ذکرنا لانہ یدور علیہا ولہ انہ جمع معرف فینصرف الی اقصی ما یذکر بلفظ الجمع وذلک عشرۃ - اور اگر اُسنے عربی مین
قسم کھائی کہ لا یکلمہ ایاما یعنی وزن تک بات نکرونگا تو یہ قسم تین دن پر واقع ہوگی کیونکہ ایام اسم جمع ہے جو بدون الف لام ذکر کیا گیا تو کمتر
جمع کو شامل ہوگا اور وہ تین عدد ہے (ولیکن اردو و فارسی مین دو ہی دن پر قسم واقع ہوگی کیونکہ یہی کمتر جمع ہے) اور اگر قسم کھائی کہ
لا یکلمہ الایام یعنی ایام پر الف لام داخل کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دس دن پر واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک سات دن
پر واقع ہوگی اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ الشہور تو ابو حنیفہ کے نزدیک دس مہینہ پر اور صاحبین کے نزدیک بارہ مہینہ پر واقع ہوگی کیونکہ
الف لام یہان معہود کے واسطے ہے اور وہ وہی قدر ہے جو ہمنے ذکر کیا یعنی ایک ہفتہ یا بارہ مہینہ کیونکہ اسی پر مدار ہے اور امام ابو حنیفہ کی
دلیل یہ ہے کہ اُسنے الایام کو الف لام سے معرفہ کیا تو لفظ جمع سے جو انتہاے عدد مذکور ہوتا ہے وہ رکھا جائیگا اور وہ دس ہے ف یعنی
عرب اپنے عرف مین بولتے ہین کہ ثلثۃ ایام واربعۃ ایام تا عشرۃ ایام اور اسکے بعد پھر لفظ ایام نہین بولتے بلکہ احد عشر یوما بولتے ہین پس
عشرہ انتہاے اطلاق ہے اور صاحبین کہتے ہین کہ لوگون کے عرف مین ایام کا لفظ ایک ہفتہ کے واسطے معہود ہے اور شہور یعنی مہینون کا
لفظ بارہ مہینون کے واسطے معہود ہے اور یہی بارہ مہینہ وسات دن گھوم کر آتے ہین تو انہین پر مدار ہوا اور عنایہ مین مذکور ہے کہ ہماری
زبان مین ایام کا لفظ بولا نہین جاتا ہے بلکہ روز بولتے ہین تو امام ابو حنیفہ کی دلیل یہان جاری نہین ہو سکتی تو یہی ہوگا کہ ایک ہفتہ پر

قسم رکھی جاوے۔ وکذا الجواب عندہ فی الجمع والسنین وعندہما ینصرف الی العمر لانہ لامعہود دونہ۔ اور اگر قسم کھانے والے نے جمع کیا یعنے جمعہ کی جمع الف لام سے بیان کی یا السنین جمع سنۃ بالف لام بیان کی تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک انتہا سے معہود یعنی دس جمعہ یا دس برس مراد ہونگے اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم تمام عمر پر واقع ہوگی کیونکہ اس سے کم معہود نہیں ہے۔

ومن قال لعبدہ ان خدمتنی ایاما کثیرۃ فانت حر فالایام الکثیرۃ عند ابی حنیفۃ رح عشرۃ ایام لانہ اکثر ما یتناولہ اسم الایام وقالا سبعۃ ایام لان مازاد علیہا تکرار وقیل لو کان الیمین بالفارسیۃ ینصرف الی سبعۃ ایام لانہ یذکر فیہا بلفظ الفرد دون الجمع۔ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ ان خدمتنی ایاما کثیرۃ یعنی تونے اگر میرے بہت ایام خدمت کی تو تو آزاد ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایام کثیرہ دس روز ہیں کیونکہ لفظ ایام جنکو شامل ہے ان میں سب سے زیادہ یہی دس روز ہیں اور صاحبین کے نزدیک سات روز ہیں کیونکہ سات سے زیادہ مکرر ہوجاتے ہیں اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر قسم فارسی زبان میں ہو یعنی اگر مرا روز بسیار خدمت کردی آزاد شدی) تو یہ قسم سات روز پر واقع ہوگی کیونکہ فارسی اور اُردو میں روز بلفظ مفرد مذکور ہوتا ہے بلفظ جمع مذکور نہیں ہوتا۔

باب الیمین فی العتق والطلاق

یہ باب آزادی وطلاق میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأتہ اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا میتا طلقت وکذلک اذا قال لامتہ اذا ولدت ولدا فانت حرۃ لان الموجود مولود فیکون ولدا حقیقۃ ویسمی بہ فی العرف ویعتبر ولدا فی الشرع حتی تنقضی بہ العدۃ والدم بعدہ نفاس وامہ ام ولد فیتحقق الشرط وہو ولادۃ الولد۔ اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ جب تیرے کوئی فرزند ہوا تو تو طالقہ ہے پھر اُسکے ایک مردہ بچہ پیدا ہوا تو وہ طالقہ ہوجائیگی اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تو آزادہ ہے پس اگر وہ مردہ بچہ جنی تو وہ آزاد ہوجائیگی کیونکہ جو بچہ پیدا ہوا ہے حقیقت میں پیدائشی بچہ ہے اور اسکو عرف میں بھی بچہ کہتے ہیں اور شرع میں بھی اسکو بچہ اعتبار کیا گیا ہے حتی کہ اسکی پیدائش سے عدت گزرجاتی ہے اور اسکے بعد جو خون آتا ہے وہ خون نفاس ہے اور اسکی ماں ام الولد ہوجاتی ہے پس جو شرط تھی یعنے بچہ پیدا ہونا وہ پائی گئی

ولو قال اذا ولدت ولدا فہو حر فولدت ولدا میتا ثم آخر حیا عتق الحی وحدہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا لایعتق واحد منہما لان الشرط قد تحقق بولادۃ المیت علی ما بینا فتنحل الیمین لا الی جزاء لان المیت لیس بمحل للحریۃ وہی الجزاء ولابی حنیفۃ ان مطلق اسم الولد مقید بوصف الحیوۃ لانہ قصد اثبات الحریۃ جزاء وہی قوۃ حکمیۃ تظہر فی دفع تسلط الغیر ولا تثبت فی المیت فیتقید بوصف الحیوۃ فصار کما اذا قال اذا ولدت ولدا حیا بخلاف جزاء الطلاق وحریۃ الام لانہ لایصلح مقیدا۔ اور اگر باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہوگا بعد اسکے وہ ایک مردہ بچہ جنی پھر دوسرا زندہ جنی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک فقط زندہ آزاد ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ دونوں میں سے کوئی آزاد نہوگا کیونکہ مردہ بچہ کی پیدائش سے شرط پائی گئی کیونکہ مردہ بھی جنا ہوا بچہ ہوتا ہے تو قسم بغیر جزاء کے نازل ہوئی کیونکہ مردہ بچہ آزادی کے قابل نہیں ہے حالانکہ آزاد ہوجانا جزاء قسم تھی پس قسم بغیر جزاء کے ہوچکی اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق فرزند وہی ہے کہ جسمیں حیات ہو اسواسطے کہ مولی نے اُسکی آزادی کا قصد کیا تھا بطور جزاء شرط کے اور آزادی ایک حکمی قوت ہے جو غیر کا تسلط دفع کرنے میں ظاہر ہوتی ہے اور یہ قوت مردہ میں ثابت نہیں ہوسکتی تو بچہ میں زندگی کا وصف معتبر ہوا تو ایسا ہوگیا کہ گویا مولے نے کہا کہ جب تو کوئی زندہ بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہے اور یہ مسئلہ بخلاف جزاء طلاق یا آزادی ام ولد کے ہے یعنی پہلے مسئلہ میں بچہ زندہ ہونے کی غرض نہیں کیونکہ طلاق زوجہ یا باندی کی آزادی ایسی چیز نہیں ہے جو بچہ کے زندہ ہونے کو مقتضی ہو۔ واذا قال اول عبد اشتریہ فہو حر فاشتری عبدا عتق لان الاول اسم لفرد سابق

اگر کہا کہ پہلا غلام جسکو کہ مین خریدون وہ آزاد ہے پھر ایک غلام خریدا تو وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ پہلا وہ فرد ہے جو سب سے سابق ہو یعنی دوسرا اُسکے ساتھ شریک نہو۔ **فان اشتری عبدین معاثم آخر لم یعتق واحد منہم لانعدام التفرد فی الاولین والسبق فی الثالث فانعدمت الاولیۃ** - اور اگر اُسنے ایک ساتھ ہی دو غلام خریدے پھر تیسرا خریدا تو انمین سے کوئی آزاد نہوگا کیونکہ پہلے دونون مین سے کوئی اکیلا نہین ہے اور تیسرا سب سے پہلا نہین ہے تو پہلا ہونا نادر ہے۔ **وان قال اول عبد اشتریہ وحدہ فہو حر عتق الثالث لانہ یراد بہ التفرد فی حالۃ الشراء لان وحدہ للحال لغۃ والثالث سابق فی ہذا الوصف** - اور اگر مسئلہ مذکورہ مین اُسنے یون کہا ہو کہ پہلا غلام جسکو مین خریدون درحالیکہ اکیلا ہو تو وہ آزاد ہے تو یہ تیسرا غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ اس لفظ سے خرید کی حالت مین اکیلا ہونا مراد ہوتا ہے کیونکہ اکیلا ہونا حال واقع ہوا ہے یعنے خرید کا حال ہے اور اکیلا خرید ہونے مین تیسرا غلام سب سے اول ہے۔ **وان قال آخر عبد اشتریہ فہو حر فاشتری عبدا ومات لم یعتق لان الآخر لفرد لاحق ولا سابق لہ فلا یکون لاحقا** - اور اگر اُسنے کہا ہو کہ آخر غلام جسکو مین خریدون وہ آزاد ہے پھر ایک غلام خریدکر مرگیا تو یہ غلام آزاد نہوگا کیونکہ آخر تو وہ فرد ہوتا ہے جو سابق کے بعد لاحق ہو اور اس غلام پر کوئی سابق نہین ہے تو یہ غلام لاحق یعنے آخر بھی نہوا۔ **ولو اشتری عبدا ثم عبدا ثم مات عتق الآخر لانہ فرد لاحق فاتصف بالآخریۃ** اور اگر اُسنے ایک غلام خریدا پھر دوسرا غلام خریدکر خود مرگیا تو دوسرا غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ فرد لاحق ہے تو آخری ہونے کا وصف اسمین پایا گیا۔ **ویعتق یوم اشتراہ عند ابی حنیفۃ رح حتی یعتبر من جمیع المال وقالا یعتق یوم مات حتی یعتبر من الثلث لان الآخریۃ لا تثبت الا بعدم شراء غیرہ وذلک یتحقق بالموت فکان الشرط متحققا عند الموت فیقتصر علیہ ولابی حنیفۃ رح ان الموت معرف فاما اتصافہ بالآخریۃ من وقت الشراء فیثبت مستندا وعلی ہذا الخلاف تعلیق الطلقات الثلث بہ وفائدتہ تظہر فی جریان الارث وعدمہ** - پھر یہ غلام خرید کے روز سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک آزاد ہوگا حتی کہ میت کے کل مال سے اُسکی آزادی معتبر ہوگی یعنے خرید کے وقت حالت صحت مین مولی کی شرط پائی گئی اگرچہ اس شرط کا ظاہر ہونا مولے کے مرنے پر ہوا تو اُسکی آزادی مولی کے تمام ترکہ سے معتبر ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ مولے کی موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنے گویا موت کے وقت آزاد کیا حتی کہ تہائی ترکہ سے آزادی معتبر ہوگی اسواسطے کہ آخری غلام ہونا ثابت نہین ہو سکتا مگر اسی طور سے کہ اسکے بعد کوئی غلام خریدا نہ جاوے اور یہ بات مولی کے مرنے پر متحقق ہوئی تو شرط کا تحقق موت کے وقت ہوا پس آزاد ہونا اسی وقت پر رہیگا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موت نے یہ بات بتلادی کہ یہی آخری غلام ہے اور رہا اسکا آخری ہونا تو وہ خرید کے وقت سے ثابت ہوگیا تھا یعنی اُسوقت معلوم نہ تھا مگر درحقیقت یہی آخری تھا تو خرید ہی کے وقت سے اسکا آخری ہونا ثبوت ہو جائیگا اور جیسے آخری ہوا اُسی وقت سے آزاد بھی ہوا اور یہی اختلاف اس صورت مین ہے کہ آخری ہونے کے ساتھ مین تین طلاقین مشروط کین اور اس اختلاف کا فائدہ میراث جاری ہونے یا نہونے مین ظاہر ہوگا **ف** اسکی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک مرد نے کہا کہ آخری عورت جس سے مین نکاح کرون وہ تین طلاق سے طالقہ ہے پھر ایک عورت سے نکاح کیا پھر دوسری عورت سے نکاح کیا جسکے تین حیض گذرنے کے بعد خود مرگیا تو صاحبین کے نزدیک وقت موت کے طالقہ ہوکر میراث کی مستحق ہوگی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک دوسری عورت اُسی وقت سے طالقہ ہوئی جسوقت سے اس سے نکاح کیا تھا تو میراث کی مستحق نہوگی۔ **ومن قال کل عبد بشرنی بولادۃ فلانۃ فہو حر فبشرہ ثلثۃ متفرقین عتق الاول لان البشارۃ اسم لخبر یغیر بشرۃ الوجہ ویشترط کونہ سارا بالعرف وہذا انما یتحقق من الاول** اگر کسی نے کہا کہ ہر غلام جو مجھکو فلانہ زوجہ کی ولادت کی بشارت دے وہ آزاد ہے پھر اُسکو تین غلامون نے متفرق بشارت دی یعنے ایکے بعد ایک نے تو پہلا بشارت دینے والا آزاد ہو جائیگا کیونکہ بشارت ایسی خبر کو کہتے ہین جو چہرہ کا بشرہ متغیر کرے اور عرف مین یہ شرط ہے کہ وہ خوشخبری ہو یعنے خوشی کی وجہ سے چہرہ کا رنگ متغیر ہو جائے اور یہ بات صرف پہلے غلام کی خبر سے متحقق ہوگی تو وہی آزاد ہوگا۔ **وان بشروہ معا عتقوا لانہا تحققت من الکل** - اور اگر سبھون نے ساتھ ہی اُسکو یہ خبر دی ہو تو سب آزاد ہو جائینگے

کیونکہ یہ بشارت سب کی طرف سے پائی گئی - ولو قال ان اشتریت فلانا فھو حر فاشتراہ ینوی بہ کفارۃ یمینہ لم یجزہ لان الشرط قران النیۃ بعلۃ العتق وھی الیمین فاما الشراء فشرطہ - اور اگر کہا اگر مین نے فلان کو خریدا تو وہ آزاد ہے پھر اُسکو اس نیت سے خریدا کہ اُسکے کفارۂ قسم مین آزاد ہو تو کفارہ ادا نہو گا کیونکہ شرط یہ ہے کہ آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ نیت متصل ہو اور خریداری تو شرط ہے یعنی جب اُسکو خریدا تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو گیا اور کفارہ اُسوقت جائز ہوتا کہ جب آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ کفارہ دینے کی نیت متصل ہو اور وہ یہان نہین پائی گئی بلکہ آزادی کی شرط یعنی خرید کے ساتھ متصل ہوئی تو کفارہ ادا نہوگا - وان اشترے اباہ ینوی عن کفارۃ یمینہ اجزاہ عندنا خلافا لزفر والشافعی رح لھما ان الشراء شرط العتق فاما العلۃ فھی القرابۃ وھذا لان الشراء اثبات الملک والاعتاق ازالتہ وبینھما منافاۃ ولنا ان شراء القریب اعتاق لقولہ علیہ السلام لن یجزی ولد والدہ الا ان یجدہ مملوکا فیشتریہ فیعتقہ جعل نفس الشراء اعتاقا لانہ لا یشترط غیرہ فصار نظیر قولہ سقاہ فارواہ - اور اگر کسی نے اپنے باپ کو خریدا درحالیکہ اُسکو کفارہ قسم سے آزاد کرنے کی نیت کرتا ہے تو ہمارے نزدیک کفارہ جائز ہوگا اور امام زفر و شافعی کا خلاف ہے ان دونون کی دلیل یہ ہے کہ خریداری تو صرف آزادی کی شرط ہے اور اسکی علت قرابت ہے کیونکہ خریداری اپنی ملک کا ثابت کرنا ہوتا ہے اور آزاد کرنا اپنی ملک دور کرنے کا نام ہے اور ان دونون باتون مین منافات ہے تو خریداری علت آزادی ہو نہین سکتی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اپنے قریب کو خریدنا اُسکو آزاد کرنا ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرزند اپنے باپ کی کوئی مکافات نہین کر سکتا سوائے اسکے کہ باپ کو کسی کا مملوک پاکر خرید کرے پس وہ آزاد ہو جائے رواہ مسلم والاربعۃ یعنی خریدنے کو اعتاق قرار دیا کیونکہ حدیث مین کوئی دوسری شرط نہین لگائی ہے تو گویا نظیر اسکی عرب کا یہ قول ہے کہ سقاہ فارواہ یعنی اُسکو پانی پلاکر سیراب کر دیا - ولو اشتری ام ولدہ لم یجزہ ومعنی ھذہ المسألۃ ان یقول لامۃ قد استولدھا بالنکاح ان اشتریتک فانت حرۃ عن کفارۃ یمینی ثم اشتراھا فانھا تعتق لوجود الشرط ولا تجزیہ عن الکفارۃ لان حریتھا مستحقۃ بالاستیلاد فلا تضاف الی الیمین من کل وجہ بخلاف ما اذا قال لقنۃ ان اشتریتک فانت حرۃ عن کفارۃ یمینی حیث یجزیہ عنھا اذا اشتراھا لان حریتھا غیر مستحقۃ بجھۃ اخری فلم یختل الاضافۃ الی الیمین وقد قارنتہ النیۃ - اور اگر اپنی ام ولد کو کفارہ کی نیت سے خریدا تو کفارہ جائز نہین ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہین کہ کسی باندی سے پہلے نکاح کرکے بچہ حاصل کیا تھا اُسکو کہا کہ اگر مین تجھے خریدون تو تو میرے کفارۂ قسم سے آزاد ہے پھر اُسکو خریدا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہو جائیگی ولیکن کفارۂ قسم سے کافی نہوگی کیونکہ اسکی آزادی بوجہ ام ولد ہونے کے خود مستحق ہو چکی تھی تو قسم کی طرف ہر طرح سے مضاف نہوگی بخلاف اسکے اگر کسی ایسی باندی سے جو قنہ ہے یعنے اسکی ام ولد نہین ہے کہا کہ اگر مین تجھے خریدون تو تو میرے کفارۂ قسم سے آزاد ہے پھر خریدی تو کفارۂ قسم ادا ہو جائیگا کیونکہ اسکی آزادی کسی دوسری جہت سے مستحق نہین ہے تو قسم کی وجہ سے آزادی کی نسبت مین کچھ خلل نہین ہے اور خرید کے ساتھ کفارہ کی نیت متصل ہو گئی پس کفارہ ادا ہو جائیگا ومن قال ان تسریت جاریۃ فھی حرۃ فتسرے جاریۃ کانت فی ملکہ عتقت لان الیمین انعقدت فی حقھا لمصادفتھا الملک وھذا لان الجاریۃ منکرۃ فی ھذا الشرط فیتناول کل جاریۃ علی الانفراد - اگر کہا کہ اگر مین کسی باندی کو اپنے تحت مین لاؤن تو وہ آزاد ہے پھر اپنی مملوکہ باندی تحت مین لایا تو وہ آزاد ہو گئی کیونکہ اس باندی کے حق مین قسم منعقد ہو گئی کیونکہ یہ قسم اُسکی ملک مین واقع ہوئی اسکی وجہ یہ ہے کہ اس قسم مین باندی نکرہ ہے تو ایک ایک کرکے کل باندیون کو شامل ہے - وان اشتری جاریۃ فتسراھا لم تعتق بھذہ الیمین خلافا لزفر رح فانہ یقول التسرے لا یصح الا فی الملک فکان ذکرہ ذکر الملک فصار کما اذا قال لاجنبیۃ ان طلقتک فعبدی حر یصیر التزوج مذکورا ولنا ان الملک یصیر مذکورا ضرورۃ صحۃ التسری وھو شرط فیتقدر بقدرہ فلا یظھر فی حق صحۃ الجزاء وھو الحریۃ وفی مسألۃ الطلاق انما یظھر فی حق الشرط دون الجزاء حتی لو قال

لہا ان طلقتک فانت طالق ثلثا فتزوجہا وطلقہا لا تطلق ثلثا فہذہ وزان مسألتنا - اور اگر کوئی باندی خرید کر اُسکو اپنے
تحت مین لایا تو وہ اس قسم کی وجہ سے آزاد نہوگی اور اسمین زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہو زفر کہتے ہین اپنے تحت مین جب ہی صحیح ہوتا ہو
کہ ملک موجود ہو تو تحت مین لانے کا ذکر یہی ملک مین لانے کا ذکر ہو تو ایسا ہوا کہ گویا کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر مین تجھے طلاق دون
تو میرا غلام آزاد ہو تو نکاح مین لانا گویا مذکور ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہو کہ ملک کا مذکور ہونا بوجہ اس ضرورت کے ہو کہ تحت مین لونا
صحیح ہو اور یہان تحت مین لانا شرط ہو پس جہانتک ضرورت ہو وہانتک ملک کا مذکور ہونا فرض کیا جائیگا یعنی شرط تک ملک مذکور
ہوگی اور جزا یعنی آزادی کے حق مین ملک ظاہر نہوگی او طلاق کے مسئلہ مین بھی ملک نکاح صرف شرط کے حق مین ظاہر ہوئی ہو
نہ جزا کے حق مین حتی کہ اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر مین تجھے طلاق دون تو تو مطلقہ ثلثہ ہو پھر اُس سے نکاح کر کے اُسکو طلاق دی
تو تین طلاقین واقع نہونگی پس یہی مسئلہ ہمارے مسئلہ کی نظیر ہو - ومن قال کل مملوک لی حر یعتق امہات اولادہ
ومدبروہ وعبیدہ لوجود الاضافۃ المطلقۃ فی ہؤلاء اذ الملک ثابت فیہم رقبۃ ویدا - اور جسنے کہا کہ میرا ہر مملوک آزاد
ہو تو اُسکی ام ولد باندیان اور اسکے مدبر اور غلام سب آزاد ہو جائینگے کیونکہ ان لوگون کی طرف پوری نسبت پائی گئی اسلیئے کہ ملک ان سب
مین از راہ ذات او رقبضہ کے ثابت ہو - ولا یعتق مکاتبوہ الا ان ینویہم لان الملک غیر ثابت یدا ولہذا لا یملک اکسابہ
ولا یحل لہ وطی المکاتبۃ بخلاف ام الولد والمدبرۃ فاختلت الاضافۃ فلا بد من النیۃ - اور اُسکے مکاتب مملوک آزاد نہونگے
مگر اُس صورت مین کہ اُنکی بھی نیت کرے اسواسطے کہ ملکیت مکاتب مین از راہ قبضہ ثابت نہین ہو یعنی مکاتب اپنے ہاتھون کی کمائی
کا خود مختار ہو اسی واسطے اُسکی کمائی کا مالک مولی نہین ہوتا ہو اور مولی کو مکاتبہ باندی سے وطی کرنا حلال نہین ہو بخلاف ام ولد و
مدبرہ کے پس مکاتب کی طرف مملوک ہونے کی نسبت مین نقصان ہو تو نیت ہونا ضرور ہو - ومن قال لنسوۃ لہ ہذہ طالق
او ہذہ وہذہ طلقت الاخیرۃ ولہ الخیار فی الاولیین لان کلمۃ او لاثبات احد المذکورین وقد ادخلہا بین الاولیین
ثم عطف الثالثۃ علی المطلقۃ لان العطف للمشارکۃ فی الحکم فیختص بمحلہ فصار کما اذا قال احدکما طالق وہذہ کذا
اذا قال لعبیدہ ہذا حر او ہذا وہذا عتق الاخیر ولہ الخیار فی الاولین لما بینا - اگر کسی نے اپنی عورتون سے کہا کہ یہ عورت طالقہ
ہو یا یہ اور یہ یعنی تین عورتون کو خطاب کیا تو اخیر والی عورت طالقہ ہو جائیگی اور پہلی دونون عورتون مین اُسکو اختیار باقی ہو یعنے
دونون مین سے جس ایک پر چاہے طلاق واقع کرے اسواسطے کہ حرف یا اس غرض سے آتا ہو کہ دونون مین سے کسی ایک مین یہ حکم ثابت
ہو اور اُسنے پہلے دونون کے درمیان حرف یا داخل کیا ہو پھر اُسنے تیسری عورت کو عورت مطلقہ پر عطف کیا ہو کیونکہ عطف واو حکمی شرکت
کے واسطے ہوتا ہو تو وہ خاصکر اپنے محل پر رہیگا گویا اُسنے یون کہا کہ تم دونون مین سے ایک طالقہ اور یہ طالقہ ہو اسی طرح اگر اپنے غلامون
سے کہا یہ غلام آزاد ہو یا یہ اور یہ تو اخیر والا آزاد ہو جائیگا اور پہلے دونون مین اُسکو اختیار ہو بدلیل مذکورہ بالا ف یعنی حرف
(یا) پہلی دونون مین سے ایک کے لیے ہو -

باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک

یہ باب خرید اور فروخت اور نکاح کرنے اور انکے سوائے دوسری چیزون مین قسم کھانے کے بیان مین ہو - ومن حلف لا یبیع
او لا یشتری او لا یواجر فوکل من فعل ذلک لم یحنث لان العقد وجد من العاقد حتی کانت الحقوق علیہ
ولہذا لو کان العاقد ہو الحالف یحنث فی یمینہ فلم یوجد ما ہو الشرط وہو العقد من الامر وانما الثابت لہ حکم العقد
اور جس شخص نے قسم کھائی کہ خرید نہ کریگا یا فروخت نہ کریگا یا اجارہ نہین کریگا پھر ایک شخص کو وکیل کیا جسنے یہ کام کیے تو حانث نہوگا
کیونکہ یہ عقد وکیل کی طرف سے پایا گیا حتی کہ اسکے حقوق بذمہ وکیل ہین لہذا اگر قسم کھانے والا خود عاقد ہو تو اپنی قسم مین حانث ہو جائیگا

تو جو بات خود تھی وہ نہیں پائی گئی یعنے قسم کھانے والے نے خود کوئی عقد نہیں کیا بلکہ اُسکے واسطے صرف حکم ثابت ہوا **ف** یعنی مثلاً وکیل کے خریدنے سے جو چیز حاصل ہوئی وہ حالف کی ملک ہو ولیکن وہ حالف کے عقد کرنے سے حاصل نہیں ہوئی تو وکیل کے عقد کرنے سے قسم کھانے والا حانث نہوگا۔ **الا ان ینوی ذلک لان فیہ تشدیدا او یکون الحالف ذا سلطان لایتولی العقد بنفسہ لانہ یمنع نفسہ عما یعتادہ** ۔ لیکن اگر اُسنے اپنی قسم میں اسکی بھی نیت کی ہو تو حانث ہو جائیگا کیونکہ اسمیں اُسپر سختی بڑھتی ہو یا قسم کھانے والا صاحب سلطنت ہو جو بذات خود ایسے امور کا عقد نہیں کیا کرتا ہو تو بھی وکیل کے عقد سے حانث ہو جائیگا اسلیے کہ اُسنے اپنے آپ کو ایسے کام سے روکا جسکا کرنا اُسکی عادت میں تھا۔ **ومن حلف لا یتزوج او لا یطلق او لا یعتق فوکل بذلک حنث لان الوکیل فیہ سفیر ومعبر ولہذا لا یضیفہ الی نفسہ بل الی الآمر وحقوق العقد ترجع الی الآمر لا الیہ** ۔ اور جسنے قسم کھائی میں نکاح میں نہیں لاؤنگا یا طلاق نہیں دونگا یا آزاد نہیں کرونگا پھر اُسنے اس کلام کے واسطے کسی کو وکیل کیا تو حانث ہوگیا اسواسطے کہ ایسے معاملہ میں وکیل خالی سفیر ہوتا ہو یعنے اُسنے دوسرے کی عبارت بیان کر دی اسی واسطے وہ نکاح یا عتق یا طلاق کو اپنی طرف نسبت نہیں کرتا ہو بلکہ موکل کی جانب نسبت کرتا ہو یعنے میرے موکل نے تیرے ساتھ نکاح کیا یا آزاد کیا یا طلاق دی اور یہ عقود ایسے ہیں کہ انکے حقوق موکل کی جانب راجع ہوتے ہیں وکیل کی جانب راجع نہیں ہوتے۔ **ولو قال عنیت ان لا اتکلم بہ لم یدین فی القضاء خاصۃ وسنشیر الی المعنی فی الفرق ان شاء اللہ تعالے** اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ میری صرف یہ مراد تھی کہ بعقد نکاح یا اعتاق یا طلاق کا کلام میں خود نہیں بولونگا یعنی یہ مراد تھی کہ وکیل کرنے سے حانث نہو تو فقط قاضی اسکی تصدیق نہیں کریگا یعنے از راہ دیانت تصدیق ہو سکتی ہو اور ہم اسکا فرق عنقریب بیان کرینگے انشاء اللہ تعالے

ف یعنی خرید و فروخت و اجارہ میں اور نکاح و طلاق و اعتاق میں وجہ فرق آئندہ آتی ہو۔ **ولو حلف لا یضرب عبدہ او لا یذبح شاتہ فامر غیرہ ففعل یحنث فی یمینہ لان المالک لہ ولایۃ ضرب عبدہ وذبح شاتہ فیملک تولیتہ غیرہ ثم منفعتہ راجعۃ الی الآمر فیجعل ہو مباشرا اذ لا حقوق لہ ترجع الی المامور** ۔ اور اگر قسم کھائی کہ اپنے غلام کو نہیں مارینگا یا اپنی بکری ذبح نہیں کریگا پھر دوسرے کو اس کام کا حکم کیا اُسنے یہ کام کیا تو اپنی قسم میں حانث ہو گیا کیونکہ مالک کو اپنے غلام کے مارنے اور بکری ذبح کرنے کا اختیار ہو تو وہ بجائے اپنے دوسرے کو قائم کر سکتا ہو پھر اس کام کا نفع مالک ہی کو پہونچیگا تو وہی اس کام کا کرنے والا قرار دیا گیا کیونکہ اس کام کے کوئی حقوق نہیں ہیں جو نائب کی طرف راجع ہوں۔ **ولو قال عنیت ان لا اولی ذلک بنفسی دین فی القضاء بخلاف ما تقدم من الطلاق وغیرہ ووجہ الفرق ان الطلاق لیس الا تکلما بکلام یفضی الی وقوع الطلاق علیہا والامر بذلک مثل التکلم بہ واللفظ ینتظمہما فاذا نوی التکلم فقد نوی الخصوص فی العام فیدین دیانۃ لا قضاء اما الذبح والضرب فعل حسی یعرف باثرہ والنسبۃ الی الآمر بالتسبیب مجازا فاذا نوی الفعل بنفسہ فقد نوی الحقیقۃ فیصدق دیانۃ وقضاء** ۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ مار و ذبح کا متولی بذات خود ہونا میری مراد تھی تو قاضی بھی اُسکی تصدیق کریگا حالانکہ طلاق و اعتاق و نکاح میں تصدیق نہیں کرتا تھا اور وجہ فرق یہ ہو کہ طلاق کچھ نہیں سوائے اسکے کہ ایسا کلام بولے جس سے زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے اور اس کام کا حکم دینا مثل خود بولنے کے ہو اور جس لفظ سے قسم کھائی ہو وہ خود بولنے کو اور دوسرے کی زبان سے کہلانے کو دونوں کو شامل ہو پھر اگر اُسنے خود یہ لفظ بولنے کی نیت کی تو اُسنے عام میں خاص کی نیت کی تو دیانت کی راہ سے تصدیق ہوگی ولیکن قاضی تصدیق نہیں کریگا جبکہ مارنا اور ذبح کرنا ایک محسوس فعل ہو جو اپنی اصل سے پہچانا جاتا ہو اور موکل کی طرف فعل کی نسبت کرنا مجازاً اسوجہ سے ہو کہ وہی سبب واقع ہوا پس اگر قسم کھانے والے نے بذات خود کرنے کی نیت کی ہو تو اُسنے اپنے قول کے حقیقی معنے مراد لیے تو از راہ دیانت تصدیق ہوگی اور قاضی بھی اسکی تصدیق کریگا۔ **ومن حلف لا یضرب ولدہ فامر انسانا فضربہ لم یحنث فی یمینہ لان منفعۃ ضرب الولد**

عائدة الیہ وہو التادب والتثقف فلم ینسب فعلہ الی الآمر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعۃ الائتمار [illegible]
الفعل الیہ۔ اور جسنے قسم کھائی کہ اپنے فرزند کو نہیں مارونگا پھر اُسنے کسی آدمی کو حکم دیا جسنے اُسکے فرزند کو مارا تو یہ اپنی قسم میں حانث نہوگا
کیونکہ بچہ کے مار کا نتیجہ ونفع خود بچہ کو پہونچتا ہے یعنے وہ ادب سیکھتا اور راہ راست پر ہوجاتا ہے تو نائب کا فعل اُسکے حکم دینے والے کی طرف
منسوب نہوگا بخلاف اسکے جب غلام کو مارنے کا حکم دیا تو نائب کا مارنا مثل حکم دہندہ کے ہے کیونکہ اس مار کا نفع یہ ہے کہ غلام اپنے مولی کا
حکم بجالاوے تو مارنے کا فعل اُسکے مولی کی طرف منسوب ہوگا۔ ومن قال لغیرہ ان بعت لک ہذا الثوب فامرأتہ طالق
فدس المحلوف علیہ ثوبہ فی ثیاب الحالف فباعہ ولم یعلم لم یحنث لان حرف اللام دخل علی البیع فیقتضی اختصاصہ
بہ وذلک بان یفعلہ بامرہ اذ البیع تجری فیہ النیابۃ ولم یوجد بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوبا لک حیث یحنث
اذا باع ثوبا مملوکا لہ سواء کان بامرہ او بغیر امرہ علم بذلک او لم یعلم لان حرف اللام دخل علی العین لانہ اقرب الیہ
فیقتضی اختصاص العین بہ وذلک بان یکون مملوکا لہ ونظیرہ الصیاغۃ والخیاطۃ وکل ما یجری فیہ النیابۃ بخلاف الاکل
والشرب وضرب الغلام لانہ لا یحتمل النیابۃ فلا یفترق الحکم فیہ فی الوجہین - اگر زید نے خالد سے کہا کہ اگر یہ کپڑا میں نے
تیرے واسطے فروخت کیا تو میری جورو طالقہ ہے پھر خالد نے زید کے کپڑون میں یہ کپڑا پوشیدہ کردیا پھر زید نے سب کپڑے فروخت کردیے
حالانکہ اسکو خالد کے کپڑے کا علم نہیں ہے تو وہ حانث نہوا کیونکہ تیرے واسطے فروخت کرنا مقتضی ہے کہ فروخت خاص اُسی کے واسطے ہوا اور
اسکی یہ صورت ہے کہ خالد کے حکم سے اُسکا یہ کپڑا فروخت کرے کیونکہ بیع ایسی چیز ہے کہ اُسمیں نیابت جاری ہوتی ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی
بخلاف اسکے اگر یون کہا ہو کہ اگر میں نے تیرا یہ کپڑا فروخت کیا تو ایسی صورت میں حانث ہوجائیگا کیونکہ اُسنے خالد کا مملوک کپڑا فروخت
کیا تو حانث ہوا خواہ اُسکے حکم سے ہو یا بغیر حکم ہو اور خواہ زید یہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو کیونکہ تیرا کپڑا کہنے سے خاصکر یہ کپڑا خالد کا ہونا چاہیے
اور یہ اسطور پر ہوسکتا ہے کہ اُسکا مملوک ہو اور جو حکم یہان بیع میں مذکور ہوا وہی ہر ایسے فعل میں جاری ہے جسمین نیابت ہوسکتی ہے جیسے
زرگری اور سلائی (و ہبہ کرنا وصدقہ دینا اور مکاتب کرنا اور غلام کو مارنا - ع) برخلاف کھانے اور پینے اور فرزند کو مارنے کے کیونکہ ان
چیزون میں سے کوئی چیز قابل نیابت نہیں ہے تو دونون صورتون میں حکم مختلف نہوگا ف یعنی اگر کہا کہ اگر میں نے تیرا طعام کھایا
یا تیرا پانی پیا یا تیرا لڑکا مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو جب ایسا کرے حانث ہوگا کیونکہ اُسکی طرف سے نائب ہوکر یہ کام نہیں کرسکتا ہے تو خواہ
اُسکے حکم سے کرے یا بغیر حکم اور خواہ جانکر کرے یا بغیر جانے بہرحال حانث ہوجائیگا - ع - ومن قال ہذا العبد حر ان بعتہ فباعہ
علی انہ بالخیار عتق لوجود الشرط وہو البیع والملک فیہ قائم فینزل الجزاء - اور جسنے کہا کہ یہ غلام آزاد ہے اگر میں اسکو
فروخت کرون پھر اس غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار حاصل ہے یعنی اپنے واسطے جاکڑ کی شرط کی تو غلام آزاد ہوجائیگا
کیونکہ شرط یعنے بیع پایا گیا اور غلام میں ابھی ملکیت قائم ہے تو جزا نازل ہوگی ف اور اگر اُسنے قطعی بیع کردی ہو تو غلام آزاد
نہوگا کیونکہ وہ بیع کے بعد آزاد ہوتا چاہیے حالانکہ بعد بیع کے وہ اُسکی ملک میں باقی نہیں رہا - ع - وکذلک لو قال المشتری
ان اشتریتہ فہو حر فاشتراہ علی انہ بالخیار یعتق ایضا لان الشرط قد تحقق وہو الشراء والملک قائم فیہ وہذا علی
اصلہما ظاہر وکذا علی اصلہ لان ہذا العتق تعلیقہ والمعلق کالمنجز ولو نجز العتق یثبت الملک سابقا علیہ فکذا ہذا -
اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ اگر میں اسکو خریدون تو یہ آزاد ہے پھر اُسکو اس شرط پر خریدا کہ مجھکو تین دن تک خیار حاصل ہے یعنی جاکڑ خریدا
تو بھی آزاد ہوجائیگا اسواسطے کہ شرط یعنی خرید تحقق ہوگئی اور ملکیت اس غلام میں قائم ہے اور ملکیت ہونا صاحبین کے اصول پر ظاہر
(لینے جاکڑ ہونے سے مبیع میں مشتری کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے) اور امام کی اصل پر بھی ظاہر ہے اسواسطے کہ یہ آزادی شرطیہ ہے اور
شرطیہ آزادی مانند فی الحال بغیر شرط کے ہوتی ہے اور اگر مشتری جاکڑ خریدنے کے بعد بالفعل آزاد کردیتا تو کہا جاتا کہ آزادی سے پہلے ملک
ثابت ہوگئی یعنی اُسنے اپنی جاکڑ کا اختیار توڑ کر خرید پوری کرکے آزاد کیا تو ایسا ہی اس مسئلہ میں ہوگا یعنی وہ غلام مشتری کی ملک میں آکر

آزاد ہوگیا اور جاکرہ کا اختیار ٹوٹ گیا۔ ومن قال ان لم ابع ہذا العبد او ہذہ الامۃ فامرأتہ طالق فاعتق او دبر طلقت امرأتہ لان الشرط قد تحقق وہو عدم البیع لفوات محلیۃ البیع واذا قالت المرأۃ لزوجہا تزوجت علی فقال کل امرأۃ لے طالق ثلثا طلقت ہذہ التی حلفتہ فی القضاء وعن ابی یوسف رح انہا لا تطلق لانہ اخرجہ جوابا فینطبق علیہ ولان غرضہ ارضاؤہا وہو بطلاق غیرہا فیتقید بہ وجہ الظاہر عموم الکلام وقد زاد علی حرف الجواب فیجعل مبتدیا وقد یکون غرضہ ایحاشہا حین اعترضت علیہ فیما احلہ الشرع ومع التردد لا یصلح مقیدا وان نوی غیرہا یصدق دیانۃ لا قضاء لانہ تخصیص العام۔ اگر مولی نے کہا کہ اگر مین یہ غلام یا یہ باندی فروخت نکرون تو میری جورو طالقہ ہے پھر اگر اُسکو آزاد یا مدبر کردیا تو اُسکی جورو طالقہ ہو جائیگی اسواسطے کہ شرط پائی گئی یعنے بیع نکرنا پایا گیا کیونکہ وہ بیع کا محل نہین ہے اور اگر زوجہ نے اپنے شوہر سے کہا کہ تو نے میرے اوپر کسی سے نکاح کیا ہے تو شوہر نے جواب دیا کہ ہر زوجہ جو میرے واسطے ہو تین طلاق سے طالقہ ہے تو حکم قضاء مین یہ عورت بھی طالقہ ہو جائیگی جسنے اُسکو قسم دلائی ہے اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ قسم دلانے والی طالقہ نہو گی کیونکہ شوہر نے یہ قسم اُسکے جواب مین کہی ہے تو اُسکے سوال پر منطبق کیجائیگی اور اسلیے کہ شوہر کی غرض یہ ہے کہ اس زوجہ کو راضی کرے اور یہ بات جبھی ہوگی کہ جب اسکے سوائے دوسری عورتین طالقہ ہون پس طلاق دوسری عورتون کے ساتھ مقید ہوگی اور اول جو ظاہر الروایت مذکور ہوئی اُسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے کلام کو عام کہا ہے اور اُسنے مقدار جواب سے بڑھا دیا تو یہ ابتدائی کلام قرار دیا جائیگا اور کبھی یہ غرض بھی ہوتی ہے کہ جب زوجہ نے اُسپر ایسے امر مین اعتراض کیا جسکو شرع نے اُسپر حلال کیا ہے تو اُسنے طلاق سے زوجہ کو وحشت دلائی یعنے اُسکے عام کلام مین احتمال ہے کہ شاید عورت کی رضامندی کا قصد کرکے اس زوجہ کے سوائے دوسریون کو مراد لیا ہو اور شاید کہ غصہ ہوکے اسکو طلاق دینے کا قصد کیا ہو پس تردد کے ساتھ یہ صلاحیت باقی نہ رہی کہ کلام کو خاص کیا جائے اور اگر اُسنے دعوے کیا کہ مین نے اس عورت کے سوائے دوسری عورتون کا قصد کیا تھا تو دیانت کی راہ سے اُسکی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہین کریگا کیونکہ یہ عام کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے۔

باب الیمین فی الحج والصلوۃ والصوم

یہ باب حج اور نماز اور روزے کی قسم کے بارے مین ہے۔ قال ومن قال وہو فی الکعبۃ او فی غیرہا علی المشی الی بیت اللہ تعالی او الی الکعبۃ فعلیہ حجۃ او عمرۃ ماشیا وان شاء رکب واہراق دما وفی القیاس لا یلزمہ شیئ لانہ التزم ما لیس بقربۃ واجبۃ ولا مقصودۃ فی الاصل ومذہبنا ماثور عن علی رضہ ولان الناس تعارفوا ایجاب الحج والعمرۃ بہذا اللفظ فصار کما اذا قال علی زیارۃ البیت ماشیا فیلزمہ ماشیا وان شاء رکب واہراق دما وقد ذکرناہ فی المناسک۔ امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ جو شخص کعبہ مین ہے یا دوسری جگہ ہے اگر اُسنے کہا کہ بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا مجھپر واجب ہے تو اُسپر پیادہ ایک حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہو جاوے مگر ایک قربانی دے اور قیاس چاہتا ہے کہ اُسپر کچھ واجب نہو کیونکہ اُسنے ایسی چیز اپنے اوپر لازم کرلی جو اصل مین قربت واجبہ یا مقصودہ نہین ہے اور جو ہمارا مذہب ہے وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور اس دلیل سے کہ لوگون کے عرف مین اس لفظ سے حج یا عمرہ واجب ہونا معروف ہے جیسے اس صورت مین کسی نے کہا کہ مجھپر پیدل زیارت بیت اللہ واجب ہے تو اُسپر پیدل جانا واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہوکر قربانی دے اور ہم اس مسئلہ کو کتاب مناسک الحج مین مذکور کرچکے ہین ف۔ حاصل یہ ہے کہ جسنے بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا اپنے اوپر لازم کیا تو ظاہر لفظ یہ تھا کہ کعبہ کی طرف پیدل جاوے اگرچہ صرف ایک دو کوس ہو لیکن لوگون کی عرف مین ایسے کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کعبہ تک جاکر حج یا عمرہ ادا کریگا رہا یہ کہ پیدل جاوے یا سوار ہو تو بدلیل استحسان یہ مختار ہے کہ پیدل جاوے

اور اگر سوار ہوگیا تو بھی جائز ہی لیکن اُسکو ایک قربانی دینی ہوگی اور قیاس یہ تھا کہ سوار ہونے سے قربانی لازم نہو اسواسطے کہ پیدل
چلنا کوئی قربت مقصودہ یا واجبہ نہین ہی لیکن ہمنے قیاس کو ترک کیا اور اُس حکم کی اتباع کی جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی
ہی چنانچہ امام محمد نے آثار مین ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ جسنے اپنے اوپر پیدل جانا لازم کیا پھر وہ کچھ دور پیدل چلا اور کچھ
دور سوار ہوا تو نخعی نے فرمایا کہ وہ لوٹکر جہان سے سوار ہوا ہی وہان سے پھر پیدل چلے امام محمد نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ
ہم اس قول کو اختیار نہین کرتے بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیتے ہین کہ اگر سوار ہوگیا تو ایک ہدی بھیجے اور بکری کافی
ہی جسکو وہان ذبح کرکے صدقہ کردے اور خود کچھ نہ کھائے اور ایک عمرہ یا ایک حج ادا کرے اور اسکے سوائے اُسپر کچھ واجب نہین
ہی اور یہی ابوحنیفہ کا مذہب ہی انتہی بیہقی نے اپنے اسناد کے ساتھ شافعی سے روایت کی کہ حدثنا ابن علیہ عن سعید بن ابی عروبۃ
عن قتادۃ عن الحسن عن علی رضی اللہ عنہ - اور عبدالرزاق نے اپنے اسناد سے عن ابراہیم النخعی عن علی رضی اللہ عنہ - روایت
کی اور آمین مذکور ہی کہ پیدل حج کو جاوے اور اگر عاجز ہو تو سوار ہولے اور ایک ہدی بھیجے - ان دونون اسناد کے راوی
سب ثقہ علما ہین لیکن حسن و ابراہیم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نہین سُنا ہی - اور یہ بھی ہمارے نزدیک مضر نہین ہی اور
حدیث عقبہ ابن عامر مین مذکور ہی کہ میری بہن نے بیت اللہ کو پیادہ جانے کی نذر کی پھر پیدل جانے سے عاجز ہوئی تو آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیدل چلے اور سوار ہوکر چلے رواہ البخاری ومسلم اور یہ حدیث ابن عباس نے روایت کی اور اُسمین
اسقدر زیادہ ہی کہ وہ ایک ہدی بھیجے رواہ ابویعلی والطحاوی والبیہقی اور یہ حدیث امام احمد نے مسند مین اور ابوداؤد و ترمذی
ونسائی وابن ماجہ نے سنن مین روایت کی اور عمران ابن حصین کی روایت مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خطبہ پڑھا
اُسمین ضرور ہمکو صدقہ کا حکم دیا اور مثلہ سے منع کیا اور فرمایا کہ یہ بھی مثلہ ہی کہ آدمی پیدل حج کی نذر کرے پھر جسنے پیدل حج کی نذر کی
اُسکو چاہیے کہ ایک قربانی دیدے اور سوار ہولے - رواہ الحاکم - م ف ع - ولو قال علیّ الخروج او الذہاب الی بیت اللہ
تعالے فلا شئی علیہ لان التزام الحج والعمرۃ بہذا اللفظ غیر متعارف - اور اگر اُسنے کہا کہ مجھپر بیت اللہ کی طرف نکلنا
یا جانا لازم ہی تو اُسپر کچھ واجب نہین کیونکہ حج یا عمرہ اپنے اوپر لازم کرنا ایسے کلام سے متعارف نہین ہی ف — پس حکم قیاس
کے موافق رہیگا یعنی کچھ لازم نہوگا - ولو قال علیّ المشئی الی الحرم او الی الصفا والمروۃ فلا شئی علیہ وہذا عند ابی حنیفۃ
وقال ابو یوسف ومحمد رح فی قولہ علیّ المشئی الی الحرم حجۃ او عمرۃ ولو قال الی المسجد الحرام فہو علی ہذا الاختلاف
لہما ان الحرم شامل علی البیت بالاتصال وکذا المسجد الحرام شامل علی البیت فصار ذکرہ کذکرہ بخلاف الصفا
والمروۃ لانہما منفصلان عنہ ولہ ان التزام الاحرام بہذہ العبارۃ غیر متعارف ولا یمکن ایجابہ باعتبار حقیقۃ اللفظ
فامتنع اصلا - اور اگر کہا کہ مجھپر حرم کی جانب یا صفا و مروہ کی جانب چلنا واجب ہی تو اُسپر کچھ واجب نہوگا یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہی
اور صاحبین نے فرمایا کہ جب اُسنے کہا کہ مجھپر حرم کی طرف چلنا واجب ہی تو اُسپر حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر اُسنے کہا کہ مجھپر مسجد الحرام
کی طرف چلنا واجب ہی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہوگا اور صاحبین کے نزدیک حج یا عمرہ واجب ہوگا صاحبین کی دلیل
یہ ہی کہ حرم بطریق اتصال کے خانہ کعبہ کو شامل ہی اور اسی طرح مسجد الحرام بھی بیت اللہ کو شامل ہی تو حرم یا مسجد الحرام کا ذکر کرنا مثل
بیت اللہ کے ذکر کے ہی بخلاف صفا و مروہ کے کیونکہ یہ دونون بیت اللہ سے الگ ہین اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ ایسی عبارت
سے احرام باندھنے کا التزام لوگون کے محاورہ مین معروف نہین ہی تو قیاس پر عمل رہیگا اور لفظ کے حقیقی معنی کا لحاظ کرکے احرام واجب
کرنا ممکن نہین ہی تو بالکل ممتنع ہوگیا ف — یعنی چلنے کا لفظ کچھ باندھنے کے واسطے موضوع نہین ہی اور عرف مین بھی اس سے
احرام مراد نہین ہوتا ہی تو جب لغت و عرف دونون طرح سے احرام پر اس لفظ کی دلالت نہوئی تو احرام کا واجب کرنا ممتنع ہوگیا ع
ومن قال عبدی حر ان لم احج العام فقال حججت وشہد شاہدان علی انہ ضحی العام بالکوفۃ لم یعتق عبدہ وہذا

عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح یعتق لان ہذہ شہادة قامت علی امر معلوم وہو التضحیة ومن ضرورتہ
انتفاء الحج فیتحقق الشرط ولہما انہا قامت علی النفی لان المقصود منہا نفی الحج لا اثبات التضحیة لانہ لا مطالب
لہا فصار کما اذا شہدوا انہ لم یحج غایة الامر ان ہذا النفی مما یحیط علم الشاہد بہ ولکنہ لا یمیز بین نفی ونفی تیسیرا اور جسنے
کہا کہ میرا غلام آزاد ہو اگر مین امسال حج نکرون پھر اُسنے دعوی کیا کہ مین نے حج کر لیا اور دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ اسنے امسال
کوفہ مین قربانی کی ہو تو اُسکا غلام آزاد نہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہو اور امام محمد نے کہا کہ آزاد ہو جائیگا (اور یہی کو
ابن الہمام نے ترجیح دی) کیونکہ یہ گواہی ایک امر معلوم پر قائم ہوئی یعنے امسال کوفہ مین قربانی کرنا اور اسکے ساتھ یہ بات ضروری
ہو کہ حج ندارد ہوگا تو شرط متحقق ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ یہ گواہی نفی پر قائم ہوئی ہو کیونکہ اس
گواہی کا مقصود یہ ہو کہ حج ندارد ہوا اور قربانی کا ثابت کرنا مقصود نہین ہو کیونکہ قربانی کا کسی بندہ نے مطالبہ نہین کیا ہو تو
ایسا ہو گیا کہ گویا اُنھون نے یون گواہی دی کہ اسنے امسال حج نہین کیا (حالانکہ نفی پر گواہی بالاتفاق قبول نہین ہوتی)
غایت الامر یہ ہو کہ یہ نفی ایسی ہو جسکو گواہ کا علم محیط ہو سکتا ہو ولیکن آسانی دینے کے واسطے ایک قسم کی نفی اور دوسرے قسم
کی نفی مین فرق نہین رکھا گیا ہو۔ ومن حلف لا یصوم فنوی الصوم وصام ساعة ثم افطر من یومہ حنث لوجود الشرط
اذ الصوم ہو الامساک عن المفطرات علی قصد التقرب۔ اور جسنے قسم کھائی کہ مین روزہ نہ رکھونگا پھر اُسنے صوم کی
نیت کی اور ایک ساعت صائم ہو کر اسی دن افطار کر دیا تو حانث ہو گیا کیونکہ شرط پائی گئی اسواسطے کہ صوم کے معنے یہی ہین کہ
کھانے پینے وجماع سے تقرب کی نیت کرکے رک رہے۔ ولو حلف لا یصوم یوما او صوما فصام ساعة ثم افطر لا یحنث
لانہ یراد بہ الصوم التام المعتبر شرعا وذلک بانہائہ الی آخر الیوم والیوم صریح فی تقدیر المدة بہ۔ اور اگر
قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہ رکھونگا یا ایک روزہ نرکھونگا پھر ایک ساعت رکھکر توڑ دیا تو حانث نہوگا کیونکہ اس لفظ سے
پورا صوم جو شرعا معتبر ہو مراد ہوتا ہو اور ایسا روزہ جب ہی ہوگا کہ جب آخر دن تک پورا کرے اور بمقدار صوم کی مدت بیان
کرنے کو دن کا لفظ صریح ہو۔ ولو حلف لا یصلی فقام وقرء ورکع لم یحنث وان سجد مع ذلک ثم قطع حنث
والقیاس ان یحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع فی الصوم وجہ الاستحسان ان الصلوة عبارة عن الارکان
المختلفة فما لم یات بجمیعہا لا یسمی صلوة بخلاف الصوم لانہ رکن واحد وہو الامساک ویتکرر فی الجزء الثانی ولو حلف
لا یصلی صلوة لا یحنث ما لم یصل رکعتین لانہ یراد بہ الصلوة المعتبرة شرعا واقلہا رکعتان للنہی عن البتیراء۔ اور اگر قسم
کھائی کہ نماز نہین پڑھونگا پھر کھڑا ہوا اور قرأت پڑھی اور رکوع کیا پھر توڑ دی تو حانث نہین ہوگا اور اسکے ساتھ سجدہ بھی کر لیا پھر
توڑ دی تو حانث ہو گیا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جیسے روزہ شروع کرنے مین حانث ہو جاتا تھا ویسے ہی نماز شروع کرنے مین حانث
ہو جائے اور استحسان کی وجہ یہ ہو کہ نماز مجموعہ ارکان مختلفہ ہو تو جب تک جملہ ارکان کو ادا نکرے نماز اُسکا نام نہوگا بخلاف صوم کے
کہ وہ ایک ہی رکن یعنی مفطرات سے رکنے کا نام ہو اور یہی ایک ساعت سے دوسری ساعت مین مکرر ہوتا ہو اور اگر یون قسم کھائی
کہ کوئی صلوة نہین پڑھونگا تو جب تک دو رکعتین نہین پڑھے مع قعدہ کے تب تک حانث نہوگا کیونکہ اس کلام سے ایسی نماز مراد ہوتی
ہو جو شرعا معتبر ہو اور ایسی نماز کمتر دو رکعتین ہین کیونکہ ایک طاق رکعت سے ممانعت وارد ہو **ف** چنانچہ ابن عبد البر نے
تمہید مین ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بتیراء یعنی بچھٹ رکعت سے منع کیا ہو
باین طور کہ آدمی ایک رکعت پڑھکر اُسکے ساتھ وتر کرے۔ اسکے اسناد مین عثمان ابن محمد ابن ربیعہ مین کلام ہو چنانچہ عبد الحق نے
کہا کہ اکثر اُسکو اپنی حدیث مین وہم ہو جاتا ہو اور ابن القطان نے کہا کہ یہ حدیث شاذ ہو اور ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی تفسیر حضرت
ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اسطرح وارد ہو کہ بتیراء وہ نماز جسکے رکوع مین نقصان ہو لیکن یہان یہ تفسیر نہین ہو سکتی کیونکہ

خود اس حدیث مین تفسیر موجود ہی - م ع

باب الیمین فی لبس الثیاب والحلی وغیر ذلک

یہ باب کپڑے پہننے اور زیور پہننے (او رزمین وغیرہ پر بیٹھنے) اور اسکے سوائے دیگر امور مین قسم کھانے کے بیان مین ہی -
ومن قال لامرأتہ ان لبست من غزلک فہو ہدی فاشتری قطنا فغزلتہ فنسجتہ فلبسہ فہو ہدی عند ابی حنیفۃ رح
وقالا لیس علیہ ان یہدی حتی تغزل من قطن ملکہ یوم حلف ومعنی الہدی التصدق بہ بمکۃ لانہ اسم لما یہدی
الیہا لہما ان النذر انما یصح فی الملک او مضافا الی سبب الملک ولم یوجد لان اللبس وغزل المرأۃ لیسا من
اسباب ملکہ ولہ ان غزل المرأۃ عادۃ یکون من قطن الزوج والمعتاد ہو المراد وذلک سبب لملکہ ولہذا یحنث
اذا غزلت من قطن مملوک لہ وقت النذر لان القطن لم یصر مذکورا - جسنے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر مین نے تیرے کاتے
سوت سے کپڑا پہنا تو وہ ہدی ہی یعنے نفراء مکہ پر صدقہ ہی پھر شوہر نے روئی خریدی پس اسکو عورت نے کاتا پھر اسکو بنا پھر شوہر نے پہنا
امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ ہدی ہی (اور چاہیے اُسکی قیمت نفراء مکہ کو صدقہ کرکے دیدے) اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر ہدی کرنا واجب
نہین ہی یہانتک کہ عورت ایسی روئی کا سوت کاتے جسکا قسم کے روز شوہر مالک تھا اور ہدی کے معنی یہ ہین کہ اسکو مکہ مین صدقہ دیدے
کیونکہ ہدی اُس چیز کو کہتے ہین جو مکہ کو ہدیہ بھیجی جاے اور دلیل صاحبین یہ ہی کہ نذر اُسی چیز مین صحیح ہوتی ہی جو بالفعل اپنی مملوکہ ہو
یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو (مثلاً اگر مین اس غلام کو خریدون تو یہ آزاد ہی) اور ان دونون مین سے کوئی بات یہان نہین پائی گئی
کیونکہ عورت کا کاتنا اور مرد کا پہننا کچھ مرد کے مالک ہوجانے کے اسباب مین سے نہین ہی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ عادت یون
جاری ہی کہ عورت اپنے شوہر کی روئی سے سوت کاتتی ہی اور قسم مین وہی مراد ہوتا ہی جو معتاد ہو اور یہ شوہر کے مالک ہوجانے کا سبب ہی
اسی واسطے نذر کے وقت شوہر کی مملوکہ روئی سے جب زوجہ کاتے تو شوہر حانث ہوجاتا ہی کیونکہ روئی یہان لفظاً مذکور نہین ہوئی - ف
رومی ملکون مین عورت اپنے شوہر کی روئی سے کاتا کرتی ہی لہذا وہان امام کے قول پر فتوی ہی اور مصر کے شہرون مین عورت اپنی روئی کاتتی
ہی تو صاحبین کے قول پر فتوی دیا جاوے - النہر - ومن حلف لا یلبس حلیا فلبس خاتم فضۃ لم یحنث لانہ لیس بحلی
عرفا ولا شرعا حتی ابیح استعمالہ للرجال والتختم بہ لقصد الختم - اور جسنے قسم کھائی کہ مین زیور نہین پہنونگا پھر اُسنے چاندی کی
انگوٹھی پہنی تو حانث نہین ہوگا کیونکہ عرف مین اُسکو زیور نہین کہتے ہین اور شرعاً بھی زیور نہین ہی حتی کہ مردون کو اسکا پہننا اور مہر کی
غرض سے استعمال کرنا مباح کیا گیا ہی - وان کان من ذہب حنث لانہ حلی ولہذا لا یحل استعمالہ للرجال - اور اگر سونے
کی انگوٹھی ہو تو حانث ہوجائیگا کیونکہ یہ زیور ہی اور اسی وجہ سے مردون کو اسکا استعمال حلال نہین ہی - ف - اور اگر چاندی کی
انگوٹھی زنانی انگوٹھیون کی شکل پر ہو بایں طور کہ اُسمین نگینہ ہو تو حانث ہوجائیگا یہی صحیح ہی اور اگر اُسپر سونے کا ملمع ہو تو حانث ہونا چاہیے
جیسے پازیب وکنگن مین ہوتا ہی - ۔ اگر کہا کہ عورت کے کاتے سوت سے نہ پہنونگا پھر اُسکا تکمہ پہنا تو امام ابو یوسف کے نزدیک حانث نہوگا
اور اسی پر فتوے دیا جاوے جیسے کہا کہ فلان کا بنا ہوا نہیں پہنونگا پھر اُسکے غلام کا بنا ہوا پہنا تو حانث نہین ہوگا بشرطیکہ فلان شخص اپنے
ہاتھ سے بنتا ہو ورنہ حانث ہوجائیگا - ت - ولو لبس عقد لؤلؤ غیر مرصع لا یحنث عند ابی حنیفۃ رح وقالا یحنث لانہ حلی
حقیقۃ حتی سمی بہ فی القرآن ولہ انہ لا یتحلی بہ عرفا الا مرصعا ومبنی الایمان علی العرف وقیل ہذا اختلاف عصر وزمان
ویفتی بقولہما لان التحلی بہ علی الانفراد معتاد - اور اگر موتی کا ہار بغیر جڑاؤ پہنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانث نہین ہوگا اور صاحبین
نے کہا کہ حانث ہوجائیگا کیونکہ یہ درحقیقت زیور ہی حتی کہ قرآن مین اسکو زیور کہا گیا ہی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ عرف مین موتیون
کو بطور زیور کے جب ہی پہنتے ہین کہ مرصع کرلین اور قسمون کا مدار عرف پر ہوتا ہی بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اپنے اپنے زمانہ کی بنا

پر ہی اور صاحبین ہی کے قول پر فتوی دیا جائیگا کیونکہ خالی ہو تیون کو بطور زیور پہننا ہمارے زمانہ مین معتاد ہی - ومن حلف لاینام علی فراش فنام علیہ وفوقہ قرام حنث لانہ تبع للفراش فیعد نائما علیہ - اور جس شخص نے قسم کھائی کہ اس فراش پر نہین سوئیگا پھر ایسے فراش پر سویا جسپر باریک چادر ہی تو حانث ہوجائیگا کیونکہ یہ چادر اس بچھونے کے تابع ہی تو در بچھونے ہی پر سونے والا شمار ہوگا - وان جعل فوقہ فراش اخر فنام علیہ لایحنث لان مثل الشئی لایکون تبعالہ فینقطع النسبۃ عن الاول - اور اگر اس فراش یعنی بچھونے کے اوپر دوسرا بچھونا بچھا کر اُسپر سویا تو حانث نہین ہوگا کیونکہ جو چیز ایک چیز کے مثل ہو وہ اُسکی تابع نہین ہوتی ہی یعنی بچھونا بچھونے کے تابع نہوگا تو نیچے والے بچھونے پر سونے کی نسبت منقطع ہوجائیگی ف بلکہ وہ اوپر والے بچھونے پر سونے والا قرار پاویگا - ولو حلف لایجلس علی الارض فجلس علی بساط او حصیر لم یحنث - اور اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہین بیٹھیگا پھر بچھونے یا بوریے پر بیٹھا تو حانث نہین - لانہ لایسمی جالسا علی الارض بخلاف ما اذا حال بینہ وبین الارض لباسہ لانہ تبع لہ فلا یعتبر حائلا - کیونکہ اسکو زمین پر بیٹھنے والا نہیں کہتے ہین بخلاف اسکے اگر زمین و حالف کے درمیان اُسکا لباس حائل ہو تو وہ زمین پر بیٹھنے والا ہوگا کیونکہ لباس اُسکے تابع ہی تو حائل شمار نہوگا ف اور اگر اُسنے لباس اُتار کر زمین پر ڈالدیا اور اُسپر بیٹھا تو حانث نہوگا کیونکہ وہ بمنزلہ بچھونے کے ہی - وان حلف لایجلس علی سریر فجلس علی سریر فوقہ بساط او حصیر حنث - اور اگر قسم کھائی کہ اس تخت معین پر نہین بیٹھونگا پھر اس تخت پر بچھونا یا بوریا بچھا کر بیٹھا تو حانث ہوجائیگا ف پس تخت سے مراد تخت معین ہی الجوہرہ - لانہ یعد جالسا علیہ والجلوس علی السریر فی العادۃ کذلک بخلاف ما اذا جعل فوقہ سریرا آخر لانہ مثل الاول فقطع النسبۃ عنہ - کیونکہ بچھونا یا بوریا بچھانے سے بھی وہ تخت ہی پر بیٹھنے والا شمار ہوتا ہی کیونکہ تخت پر بیٹھنے کی عادت یون ہی جاری ہی بخلاف اسکے اگر اُسنے اس تخت کے اوپر دوسرا تخت بچھا کر اُسپر بیٹھا تو حانث نہوگا کیونکہ یہ تخت مثل اول کے ہی تو اول سے نسبت منقطع ہوجائیگی ف یعنی اوپر والے تخت پر بیٹھنے والا کہلاویگا اور نیچے والے تخت پر بیٹھنے والا نہین کہلاویگا - اگر قسم کھائے کہ زمین پر نہین چلیگا پھر جوتا یا موزہ پہنکر یا اینٹون پر پاؤن رکھکر زمین پر چلا تو حانث ہوجائیگا اور اگر فرش پر چلا تو حانث نہین ہوگا - ت - اگر کہا کہ اگر مین تیرے کپڑے یا بچھونے پر سویا تو میرا غلام آزاد ہی پھر وہ اُسکے کپڑے یا بچھونے پر سویا مگر کچھ بدن باہر ہی پس اگر ذیادہ بدن اُسکے کپڑے یا بچھونے پر ہو تو حانث ہوگا ورنہ نہین - د -

باب الیمین فی القتل والضرب وغیرہ

یہ باب مارنے وقتل کرنے وغیرہ مین قسم کھانے کے بیان مین ہی - اصل اس مقام پر یہ ہی کہ جس بات مین زندہ اور مردہ کی مشارکت ہوتی ہی یعنے اس حکم مین زندہ و مردہ کا حال یکسان ہوتا ہی تو اُسکی قسم دونون حالتون زندگی وموت پر واقع ہوگی اور جو امر کہ فقط زندگی کے ساتھ خاص ہی جیسے دُکھ و درد ولذت وغم وخوشی تو یہ قسم صرف زندگی تک مخصوص ہوگی - ت - ومن قال ان ضربتک فعبدی حر فھو علی الحیوۃ لان الضرب اسم لفعل مولم یتصل بالبدن والایلام لایتحقق فی المیت ومن یعذب فی القبر یوضع فیہ الحیوۃ فی قول العامۃ وکذلک الکسوۃ لانہ یراد بہ التملیک عند الاطلاق ومنہ الکسوۃ فی الکفارۃ وھو من المیت لایتحقق الا ان ینوی بہ الستر وقیل بالفارسیۃ ینصرف الی اللبس اگر کسی نے کہا کہ اگر مین نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہی تو یہ قسم صرف زندگی پر ہوگی یعنی اگر اُسکو زندگی مین مارا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر اُسکی موت کے بعد اُسکو مارا تو حانث نہوگا کیونکہ ارنا اک ایسے دُکھ دینے والے فعل کا نام ہی جو بدن سے متصل ہو اور دُکھ دینا مردہ مین متحقق نہوگا اور رہا قبر مین جو مردے پر عذاب ہوتا ہی تو جمہور اہل اسلام کے نزدیک اُسمین حیات رکھی جاتی ہی لیکن یہ حکم آخرت ہی جسکا

قیاس دنیاوی زندگی پر نہین ہوسکتا ہی) اور واضح ہو کہ کسوت یعنی لباس دینے کا بھی یہی حکم ہی یعنے زندگی تک متعلق ہوگا مردے
کا کفن اسمین شامل نہوگا کیونکہ جب مطلق یون کہا کہ واللہ مین زید کو کسوت دونگا تو اس سے مراد مالک کردینا ہوتا ہی اور اسی
سے کفارہ کی کسوت ہی اور مالک کرنا میت کو نہین ہوسکتا لیکن اگر کسوت سے یہ مراد ہو کہ مین اُسکی ستر پوشی کرونگا تو مردہ کے حق
مین بھی متحقق ہوجائیگا اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ فارسی مین کسوت سے صرف پہنانا مراد ہی **ک ف** یعنی مالک کرنا ضرور نہین ہی
حتی کہ اگر اُسکے مرنے کے بعد پہنایا تو بھی حانث نہوگا۔ **وکذا الکلام والدخول**۔ اور اسی طرح کلام کرنا اور داخل ہونا بھی زندگی کے
ساتھ مختص ہی **ف** یعنی اگر کہا کہ مین زید سے کلام نکرونگا تو اُسکی زندگی مین کلام کرنے سے حانث ہوگا نہ بعد موت کے حتی کہ اگر
موت کے بعد اُس سے کلام کیا تو حانث نہوگا اسی طرح اگر کہا مین زید کے پاس داخل نہونگا تو زید کی زندگی تک مخصوص ہوگا حتی کہ
اگر اُسکے مرنے کے بعد اُسکے پاس گیا تو حانث نہوگا۔ **ان المقصود من الکلام الافہام والموت ینافیہ**۔ کیونکہ کلام سے
مقصود یہ ہوتا ہی کہ اُسکو اپنا مضمون سمجھاوے اور موت اسکے منافی ہو **ف** یعنی موت کے بعد سمجھانا ممکن نہین ہی اگر کہا جاوے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے مقتول کافرون کو اُنکے نامون سے پکار کر فرمایا کہ تمھارے رب نے جو تمکو وعدۂ عذاب دیا تھا وہ
تمنے سچا پایا اور جب آپ سے پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ مردے سنتے ہین تو فرمایا کہ تمسے زیادہ سنتے ہین اس سے ظاہر ہوا کہ مردہ
سے کلام کرنا بھی سمجھانے کو مفید ہی اسکا جواب یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا کلام کرنا شان نبوت کا معجزہ تھا اور ان مردہ کافرون
کا سننا اس دنیاوی سننے پر قیاس نہین ہوسکتا اسی واسطے اس حدیث مین آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ تم اُنسے زیادہ
سننے والے نہین ہو یعنی وے تمسے بڑھکر سنتے ہین۔ پس زیادتی اسی معنی مین ہی کہ بطور اسماع آخرت و معجزہ حضرت رسالت
صلے اللہ علیہ وسلم ہی م ع۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلان کے پاس داخل نہونگا تو یہ زندگی تک ہی۔ **والمراد من الدخول علیہ زیارتہ
وبعد الموت یزار قبرہ لا ہو**۔ اور داخل ہونے سے مراد اُسکی زیارت ہی اور بعد موت کے اُسکی زیارت نہین ہوتی بلکہ اُسکی قبر
کی زیارت ہوتی ہی۔ **ولو قال ان غسلتک فعبدی حر فغسلہ بعد ما مات یحنث لان الغسل ہو الاسالۃ ومعناہ التطہیر
ویتحقق ذلک فی المیت**۔ اگر کہا کہ اگر مین نے تجھے نہلایا تو میرا غلام آزاد ہی پھر اُسکے مرنے کے بعد اُسکو نہلایا تو حانث ہوجائیگا
اسواسطے کہ غسل کے معنی پانی بہانا اور مقصود اسکا پاک کرنا اور یہ بات مردے مین بھی متحقق ہوتی ہی۔ **ومن حلف لا یضرب امرأتہ
فمد شعرہا او خنقہا او عضہا حنث لانہ اسم لفعل مولم وقد تحقق الایلام وقیل لا یحنث فی حال الملاعبۃ لانہ یسمی
ممازحۃ لا ضربا**۔ اور جسنے قسم کھائی کہ اپنی زوجہ کو نہین مارونگا پھر اُسکے بال کھینچے یا گلا دبایا یا دانت سے اُسکا بدن دبایا تو حانث ہوجائیگا
(اگرچہ حالت ملاعبت مین ہو) اسواسطے کہ مارنا اک دُکھ دینے والے فعل کا نام ہی اور ان افعال مین دکھ دینا پایا گیا اور بعض نے فرمایا کہ
ملاعبت کی حالت مین حانث نہوگا کیونکہ اُس حالت مین مار نہین بلکہ دل لگی کہلاتی ہی **ف** اور خلاصہ مین اسی کو صحیح کہا ہی۔ م۔
**ومن قال ان لم اقتل فلانا فامرأتہ طالق وفلان میت وہو عالم بہ حنث لانہ عقد یمینہ علی حیوۃ یحدثہا اللہ تعالی
فیہ وہو متصور فینعقد ثم یحنث للعجز العادی**۔ اور جسنے کہا کہ اگر مین فلان کو قتل نکرون تو میری زوجہ طالقہ ہی حالانکہ فلان شخص
انتقال کرچکا ہی اور قسم کھانے والا اس بات کو جانتا ہی تو حانث ہوکر طلاق پڑجائیگی اسواسطے کہ اُسنے اپنی قسم کو اس میت کی ایسی
زندگی پر منعقد کیا جسکو اللہ تعالی اس میت مین پیدا کرے اور یہ بات متصور ہی تو قسم منعقد ہوجائیگی پھر وہ فی الحال حانث ہوجائیگا کیونکہ
از راہ عادت اس سے عاجزی ظاہر ہی **ف** واضح ہو کہ جس کوزے مین پانی نہو اگر اُسکی نسبت قسم کھائے کہ جو پانی اسمین ہی وہ
مین پیونگا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قسم ہی منعقد نہوگی کیونکہ قسم کے وقت اُسمین پانی موجود ہی نہین ہی اور اگر آئندہ اُسمین اللہ تعالی
پانی موجود کردے تو ممکن ہی لیکن یہ وہ پانی نہوگا جسپر اُسنے قسم کھائی ہی کیونکہ یہ قسم کے بعد پیدا ہوا ہی اور امام ابو یوسف کے نزدیک حانث
ہوجاتا ہی کیونکہ اُنکے نزدیک قسم پوری ہونے کا امکان شرط نہین ہی چنانچہ باب الاکل والشرب مین یہ مسئلہ گذرچکا اور یہان آدمے کو قتل

کرنے کی قسم اسطرح متصور ہو کہ اگر اللہ تعالیٰ اُسکو زندہ کردے تو یہ قتل کر سکتا ہو تو قسم منعقد ہوگی لیکن عادت الٰہی اسطرح جاری نہین ہو تو معلوم ہوا کہ ازراہ عادت یہ شخص اُسکے قتل کرنے سے عاجز ہو حالانکہ قسم کے وقت یہ جانتا تھا کہ وہ مردہ ہو پس حانث ہو جائیگا۔ وان لم یعلم لایحنث لانہ عقد یمینہ علی حیوۃ کانت فیہ ولا یتصور فیصیر قیاس مسألۃ الکوز علی الاختلاف ولیس فی تلک المسألۃ تفصیل العلم ہو الصحیح۔ اور اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم نہو کہ وہ شخص مردہ ہو تو حانث نہوگا کیونکہ اُسنے اپنی قسم ایسی زندگی پر منعقد کی جو اُسمین موجود ہو حالانکہ وہ موجود نہین ہو تو قسم پوری کرنا متصور نہین ہو تو بقیاس مسئلہ کوزہ کے اسمین بھی اختلاف ہوگا یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگر اُسکا مردہ ہونا نہ جانتا ہو تو بھی حانث ہوجائیگا جیسے مسئلہ کوزہ مین مذکور ہوا ہو اور مسئلہ کوزہ مین جاننے یا نہ جاننے کی کوئی تفصیل نہین ہو یعنے ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ جانتا ہو کہ کوزہ مین پانی نہین ہو تو بھی حانث ہوجائیگا اور یہی صحیح ہو۔

باب الیمین فی تقاضی الدراہم

یہ باب روپیہ کے تقاضا کرنے کے قسم کھانے کے بیان مین ہو۔ قال ومن حلف لیقضین دینہ الی قریب فہو مادون الشہر وان قال الی بعید فہو اکثر من الشہر لان مادونہ یعد قریبا والشہر وما زاد علیہ یعد بعیدا ولہذا یقال عند بعد العہد مالقیتک منذ شہر۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین اُسکا قرضہ عنقریب ادا کردونگا تو ایک مہینہ سے کم مین ادا کرے یعنے اگر ایک مہینہ سے کم مین ادا کیا تو قسم مین سچا رہا اور اگر قسم کھائی کہ دیر مین ادا کرونگا تو یہ ایک مہینہ سے زیادہ ہو کیونکہ جو زمانہ کہ مہینہ سے کم ہو وہ قریب مین شمار کیا جاتا ہو اور مہینہ اور اس سے زیادہ کو بعید شمار کرتے ہین لہذا جب کسی سے دیر مین ملاقات ہو تو عرب بولتے ہین کہ مالقیتک منذ شہر یعنے مین آپ سے ایک مہینہ سے نہین ملا ہون یعنے زمانہ دراز گذرا۔ ومن حلف لیقضین فلانا دینہ الیوم فقضاہ ثم وجد فلان بعضہا زیوفا اونبہرجۃ اوستحقۃ لم یحنث الحالف لان الزیافۃ عیب والعیب لایعدم الجنس ولہذا لو تجوز بہ صار مستوفیا فوجد شرط البر وقبض المستحقۃ صحیح ولا یرتفع برد البر المتحقق۔ اگر قسم کھائی کہ زید کا قرضہ آج ادا کردونگا پھر اُسکو آج ہی ادا کردیا مگر زید نے بعضے درم کھوٹے یا ناسرہ پائے یا اُنکا کوئی دوسرا شخص مستحق ہو تو قسم کھانے والا حانث نہوگا اسواسطے کہ کھوٹا ہونا ایک عیب ہو اور عیب کی وجہ سے جنس معدوم نہین ہوتی اسی واسطے اگر زید چشم پوشی کرے تو اپنا قرضہ بھر پانے والا ہوجائیگا پس قسم پوری کرنے کی شرط پائی گئی اور جن درمون کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہو اُن پر زید کا قبضہ کرنا صحیح ہو اور حالف کی قسم پوری ہوجانے کے بعد یہ درم مستحق کو واپس کرنے سے قسم کا پورا ہونا دور نہوگا ف۔ زیف جسکے معنی کھوٹا لکھے گئے ہین ایسے درمون کو کہتے ہین جنکو بیت المال پھیر دے مگر تاجر لوگ آپس مین ایسے درمون سے معاملہ کرتے ہون اور نبہرجہ اس سے زیادہ ردی ہوتے ہین کہ اُنکو تاجر لوگ بھی پھیر دیتے ہین اور مستحقہ سے یہ مراد ہو کہ دوسرے شخص نے ثابت کیا کہ درحقیقت یہ میرے درم ہین اور رصاص رانگے کے درم بنالیتے ہین اور ستوقہ فارسی مین سہ طاقہ درم کو کہتے ہین یعنی پیتل کو دونون طرف چاندی سے ملمع کردیتے ہین۔ م۔ ع۔ وان وجدہا رصاصا اوستوقۃ حنث لانہما لیسا من جنس الدراہم حتی لایجوز التجوز بہما فی الصرف والسلم۔ اور اگر قرضخواہ نے ان درمون کو رصاص یا ستوقہ پایا تو قسم کھانے والا حانث ہوجائیگا کیونکہ یہ دونون درم کی جنس سے نہین ہین حتی کہ چشم پوشی کے طور پر ان دونون کو بیع صرف یا بیع سلم مین لے لینا جائز نہین ہو ف۔ بیع صرف نقود کے بیع کو کہتے ہین جیسے اشرفی کے عوض روپیہ لیا اور اسمین شرط یہ ہو کہ بایع و مشتری جدا ہونے سے پہلے باہمی قبضہ کرلین پس اگر اشرفی بھنائی اور اُسنے رصاص یا ستوقہ درم دیئے اور مشتری نے چشم پوشی کرکے لے لیے تو بھی بیع باطل ہو کیونکہ یہ درم دراصل درم نہین ہین تو ایک عوض پر قبضہ

نہین ہوا اور بیع سلم یہ ہے کہ روپیہ کے عوض کوئی مال کسی میعاد کے اندر دینا ٹھہرایا مثلاً سو درم کے دس من گیہون ٹھہرائے کہ انکو ایک مہینہ کے اندر ادا کردے تو سلم مین شرط یہ ہے کہ راس المال پر بالفعل قبضہ ہوجائے پس اگر راس المال مین رہا ہم یا ستوقہ درم رہے تو درحقیقت درم نہونے کی وجہ سے یہ بیع بھی باطل ہے۔ وان باعہ بہا عبدا وقبضہ بر فی یمینہ لان قضاء الدین طریقہ المقاصۃ وقد تحققت بمجرد البیع فکانہ شرط القبض لیتقرر بہ وان وہبہا لہ یعنی الدین لم یبر لعدم المقاصۃ لان القضاء فعلہ والہبۃ اسقاط من صاحب الدین۔ اور اگر حالف نے اپنے قرضخواہ کے ہاتھ اسکے قرض کے عوض ایک غلام فروخت کیا تو بھی اسکا قرضہ ادا کردیا اور اپنی قسم مین سچا ہوا کیونکہ ادائے قرض کا ایک یہ بھی طریقہ ہے کہ باہمی مقاصہ ہوجائے یعنے ادلا بدلا ہوجائے اور یہ بات صرف بیع سے متحقق ہوئی پس بیع کے ساتھ قبضہ کی شرط لگانا صرف اسواسطے ہے کہ بیع پورے طور پر ثابت ہوجاوے اور اگر قسم کھانے والے کو اُسکے قرضخواہ نے اپنا قرضہ ہبہ کردیا تو قسم کھانے والا اپنی قسم مین سچا نہین ہوگا یعنے آج اُسنے قرضہ ادا نہین کیا کیونکہ یہان کوئی ادلہ بدلہ نہین ہے اسلیے کہ ادا کرنا تو قرضدار کا فعل ہے اور ہبہ کرنا قرضخواہ کی طرف سے ساقط کرنے کا نام ہے۔ ومن حلف لایقبض دینہ درہما دون درہم فقبض بعضہ لم یحنث حتی یقبض جمیعہ متفرقا لان الشرط قبض الکل لکنہ بوصف التفرق الا یری انہ اضاف القبض الی دین معرف مضاف الیہ فینصرف الی کلہ فلا یحنث الا بہ۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین اپنے قرضہ پر اسطرح قبضہ نکرونگا کہ بعض درم پر قبضہ کرون بعض پر یعنی اپنا قرضہ متفرق وصول نکرونگا پھر اسنے تھوڑا قرضہ وصول کیا تو حانث نہین ہوگا یہانتک کہ پورا قرضہ متفرق وصول کرے اسواسطے کہ حانث ہونے کی شرط یہ ہے کہ پورا قرضہ اسطرح وصول کرے کہ متفرق ہو۔ کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ اگر قسم کھانے والے نے قرضہ معرفہ کو اپنی طرف مضاف کیا تو یہ کل قرضہ کی طرف پھیرا جائیگا تو جب ہی حانث ہوگا کہ یہ شرط پائی جاوے یعنی متفرق وصول کرے ف خلاصہ یہ ہے کہ اگر ایک ہی جلسہ مین وصول کے طور پر قرضہ کے ٹکڑے کرلیے تو حانث نہوگا اور اگر کل قرضہ کو متفرق وصول کیا تو حانث ہوجائیگا۔ فان قبض دینہ فی وزنین ولم یتشاغل بینہما الا بعمل الوزن لم یحنث ولیس ذلک بتفریق لانہ قد یتعذر قبض الکل دفعۃ واحدۃ عادۃ فیصیر ہذا القدر مستثنی عنہ۔ پھر اگر اپنا قرضہ دو دفعہ تول کر وصول کیا مگر دو وزن تول کے درمیان سوائے تولنے کے کسی اور کام مین مشغول نہین ہوا تو حانث نہوگا اور اسکو متفرق نہین کہتے ہین کیونکہ کبھی کل قرضہ کو ایکبار وصول کرنا عادۃً محال ہوتا ہے تو اسقدر تفرق مستثنیٰ ہے ومن قال ان کان لی الا مائۃ درہم فامرأتہ طالق فلم یملک الا خمسین درہما لم یحنث لان المقصود منہ عرفا نفی ما زاد علی المائۃ ولان استثناء المائۃ استثناؤہا بجمیع اجزائہا وکذلک لو قال غیر مائۃ او سوی مائۃ لان کل ذلک اداۃ الاستثناء۔ ایک نے کہا کہ اگر میرے پاس کچھ ہو الا سو درم یعنی اگر سو درم تو میری جورو طالقہ ہے پھر اُسکے ملک مین صرف پچاس درم نکلے تو وہ حانث نہوگا اسلیے کہ عرف مین اس کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ سو درم سے زیادہ نہین رہن اور اسلیے کہ سو کے استثنا مین اُسکے تمام اجزاء کا استثنا ہوگیا یعنی پچاس بھی مستثنیٰ ہوگئے اور اسی طرح اگر یون کہا کہ اگر میری ملک مین سوائے سو درم کے ہون یا بجز سو درم کے ہون تو میری زوجہ طالقہ ہے تو بھی پچاس درم ہونے مین یہی حکم ہوگا کیونکہ یہ سب حروف استثنا ہین۔ (مسائل متفرقہ) واذا حلف لا یفعل کذا ترکہ ابدا لانہ نفی الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورۃ عموم النفی۔ اور یہ چند مسائل متفرقہ ہین۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ فعل نہین کرونگا تو اسکو ہمیشہ کے واسطے ترک کرے کیونکہ یہ نفی مطلق ہے تو عموم نفی کی ضرورت سے عموماً ہر زمانہ مین اس سے باز رہے وان حلف لیفعلن کذا ففعلہ مرۃ واحدۃ بر فی یمینہ لان الملتزم فعل واحد غیر عین اذ المقام مقام الاثبات فیبر بای فعل فعلہ وانما یحنث لوقوع الیاس عنہ وذلک بموتہ او بفوت محل الفعل۔ اور اگر قسم کھائی کہ ضرور یہ فعل کرونگا پھر ایکبار اُسکو کیا تو اپنی قسم مین سچا ہوگیا کیونکہ فعل واحد کا بطور غیر معین التزام کیا ہے کیونکہ مقام اسکو مقتضی ہے کہ فعل کو موجود کرے

توجب کبھی ایکبار کرے تو اپنی قسم مین سچا ہو جائیگا اور حانث جب ہی ہوگا کہ جب اس فعل سے مایوسی ہو جاوے اور یہ اسطرح ہوگی کہ قسم
کھانے والا مر جائے یا جہان یہ فعل ہوتا وہان یہ محل جاتا رہے ف مثلاً کہا کہ اس بوریہ پر نماز پڑھونگا تو جب کبھی اُس پر فرض
یا نفل نماز ایکبار پڑھی تو قسم بھی ہوگئی اور اگر پڑھنے سے پہلے خود مرگیا یا بوریہ جل گیا تو حانث ہو جائیگا - واذا استحلف الوالی
رجلا لیعلمنہ بکل داعر دخل البلد فہذا علی حال ولایتہ خاصۃ لان المقصود منہ دفع شرہ او شر غیرہ بزجرہ فلا یفید
فائدتہ بعد زوال سلطنتہ والزوال بالموت وکذا بالعزل فی ظاہر الروایۃ - اور اگر والی حاکم نے کسی شخص کو قسم دلائی کہ
اس ملک مین جو مفسد آوے یعنی چور وڈاکو وغیرہ ہر ایک سے مجھے آگاہ کریگا تو یہ قسم صرف اُسکے والی رہنے تک ہوگی کیونکہ اس
قسم دلانے سے مقصود یہ ہو کہ مفسد کو سزا دیکر اُسکا شر یا دوسرون کا شر دور کرے تو والی کی سلطنت جانے کے بعد اُسکو آگاہ کرنے کا
کچھ فائدہ نہین ہو اور سلطنت جاتا اسکے مرنے پر ہوگا اور یون ہی اگر معزول ہو جاوے تو بھی ظاہر الروایۃ مین یہی حکم ہو - ومن
حلف ان یہب عبدہ لفلان فوہبہ ولم یقبل فقد بر فی یمینہ خلافا لزفر فانہ یعتبرہ بالبیع لانہ تملیک مثلہ ولنا انہ
عقد تبرع فیتم بالمتبرع ولہذا یقال وہب ولم یقبل ولان المقصود اظہار السماحۃ وذلک یتم بہ واما البیع فمعاوضۃ
فاقتضی الفعل من الجانبین - ایک نے قسم کھائی کہ اپنا غلام فلان شخص کو مثلاً زید کو ہبہ کریگا پھر اُسنے زید کو ہبہ کیا مگر زید نے
اسکو قبول نہ کیا تو حالف اپنی قسم مین سچا ہوگیا اور اسمین زفر نے اختلاف کیا کہ ہبہ کو بیع پر قیاس کیا کیونکہ بیع کی طرح ہبہ بھی دوسرے کو
مالک کر دینے کا نام ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ ہبہ ایک احسانی معاملہ ہو تو خالی احسان کرنے والے کے فعل سے تمام ہو جائیگا اسی واسطے
بولتے ہین کہ زید نے خالد کو ہبہ دیا اور خالد نے قبول نکیا یعنی باوجود قبول نہ کرنے کے زید کو ہبہ دینے والا کہتے ہین اور دوسری دلیل
یہ ہو کہ ایسے ہبہ سے مقصود یہ ہو کہ بخشش کا اظہار ہو اور یہ اظہار صرف ہبہ کرنے والے سے پورا ہو جائیگا رہی بیع تو وہ معاوضہ کا معاملہ
ہو یعنی باہم ایک دوسرے کا عوض قبول کرے تو یہ مقتضی ہو کہ دونون طرف سے فعل ہو تب تمام ہو - ومن حلف لا یشم ریحانا
فشم وردا او یاسمینا لا یحنث لانہ اسم لما لا ساق لہ ولہما ساق - ایک نے قسم کھائی کہ مین ریحان نہین سونگھونگا پھر
گلاب کا پھول یا چنبیلی کا پھول سونگھا تو حانث نہوگا کیونکہ ریحان ایسے درخت کا نام ہو جسکے ساق نہو یعنے بیل کی طرح زمین پر
پھیلی ہو حالانکہ گلاب اور چنبیلی کی ساق ہوتی ہو ف ساق سے مراد یا تو کے ڈنڈی جسپر شاخین پھوٹتی ہین اور لغت مین
ریحان ہر ایسی بات کو کہتے ہین جسمین خوشبو ہو اور اس معنی مین گلاب اور چنبیلی کو بھی شامل ہو اور فقہا کے نزدیک جسکی ڈنڈی
مثل پتون کے خوشبو دار ہو کذا فی المغرب اہل عراق کے نزدیک یہی ہو جو مصنف نے ذکر کیا یہی فخر الاسلام اور صدر شہید کا قول ہو لیکن
فتح القدیر سے ظاہر ہوتا ہو کہ اسمین عرف پر مدار ہو پس جس ملک مین جو چیز ریحان معروف ہو اُسکے سونگھنے سے حانث ہو جائیگا م ع ف
ولو حلف لا یشتری بنفسجا ولا نیۃ لہ فہو علی دہنہ اعتبارا للعرف ولہذا یسمی بائعہ بائع البنفسج والشراء یبتنی علیہ وقیل
فی عرفنا تقع علی الورق - اگر قسم کھائی کہ بنفشہ نہین خریدونگا اور اُسکی کچھ نیت نہین ہو تو یہ قسم روغن بنفشہ پر واقع ہوگی باعتبار
عرف کے اور اسی واسطے روغن بنفشہ بیچنے والے کو بنفشہ فروش کہتے ہین اور خریدنا اسی پر مبنی ہو اور بعض نے کہا کہ ہمارے عرف مین
یہ قسم برگ بنفشہ پر واقع ہوگی ف اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہمارے عرف مین روغن بنفشہ خریدنے سے حانث نہوگا گر جبکہ
اسکی بھی نیت کرے مترجم کہتا ہو کہ یہی ہمارے عرف مین ظاہر ہو - وان حلف علی الورد فالیمین علی الورق لانہ حقیقۃ فیہ
والعرف مقرر لہ وفی البنفسج قاض علیہ - اور اگر قسم کھائی کہ ورد نہین خریدونگا تو یہ قسم پتیون پر واقع ہوگی یعنی گلاب کے
پھول کی پتیان کیونکہ ورد کے یہی حقیقی معنے ہین اور عرف بھی اسکو ثابت کرنے والا ہو اور بنفشہ کی صورت مین عرف اُسکے حقیقی معنے پر
حاکم ہو ف گر ہمارے عرف مین بنفشہ اور ورد دونون کی قسم پھول پر واقع ہوگی یہی مشائخ کا قول صواب ہو - ع - اگر کہا کہ آدمی
کو اردونگا یا انعام دونگا یا نہین مارونگا تو یہ قسم مرد و عورت دونون پر واقع ہوگی اسی طرح جو نام کہ اسم جنس کے طور پر نر و مادہ دونون کو

شامل ہوتا ہی اُسمین یہی حکم ہی ف۔ اور ہمارے عرف مین گاے و بیل اور بکرا و بکری اور گھوڑا و گھوڑی وغیرہ کے نر و مادہ مین فرق کیا جاتا ہی۔ م۔ قسم کھائی کہ کسی عورت سے نکاح نکرونگا پھر کسی درمیانی نے اسکا نکاح باندھا اور اُسنے زبان سے اُسکی اجازت دیدی تو حانث ہوگیا اور اگر تحریر سے اجازت دی یا کوئی ایسا فعل کیا کہ جس سے اجازت ظاہر ہو جیسے عورت کا مہر دیدیا تو حانث نہوگا اسی پر فتوی دیا جائیگا۔ ق۔ اور اگر درمیانی نے اُسکا نکاح باندھا پھر اُسنے قسم کھائی کہ مین تزوج نکرونگا پھر زبان سے درمیانی کے عقد کی اجازت دی تو بالاتفاق حانث نہوگا۔ قسم کھائے کہ ہر عورت جو میرے نکاح مین داخل ہو وہ طالقہ ہی پھر درمیانی کے نکاح کو اپنے فعل سے اجازت دے تو حانث نہوگا۔ قسم کھائی کہ فلان کے گھر مین نجاؤنگا تو اُسکے مملوکہ گھر اور کرایہ کے گھر اور مانگے ہوئے گھر سبکو شامل ہی کیونکہ عرف مین اُس سے مسکن مراد ہوتا ہی اور ضرور ہی کہ فلان شخص تابع ہوکر نہ رہتا ہو لہذا اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہو اور قسم کھائی کہ اس عورت کے گھر نجاؤنگا پھر اُسکے شوہر کے پاس گیا تو حانث نہوگا کیونکہ وہ گھر اُسکے شوہر کا مسکن ہی۔ النہر۔ قسم کھائی کہ میرے واسطے مال نہین ہی حالانکہ اُسکا قرضہ ایسے مفلس پر ہی جسکے افلاس کا قاضی نے اعلان کردیا ہی یا کسی تونگر پر ہی مگر فی الحال اُسکے قبضہ مین نہونے سے حانث نہوگا۔ زیدنے خالد سے کہا کہ واللہ تو یہ کام کریگا پس اگر اُسکو قسم دلانے کی نیت کی تو خود حالف نہوگا ورنہ خود حالف ہوجائیگا حتی کہ اگر خالد اُسکو نکرے تو حانث ہوجائیگا۔ خالد نے کہا کہ مین تجھپر اللہ کی قسم رکھتا ہون کہ تو ایسا کریگا تو زید حالف ہی بشرطیکہ قسم دلانا مقصود نہو۔ خالد سے کہا کہ تجھپر اللہ کا عہد ہی کہ تو ایسا کر اُسنے کہا کہ اچھا تو خالد ہی قسم کھانے والا ہوا۔ قسم کھائی کہ مین اپنے مکان مین جو زید کو کرایہ پر دیا ہی نہین چھوڑونگا پس اگر زید سے کہا کہ تو نکل جا قسم مین سچا ہوگیا۔ قسم کھائی کہ آج اپنا مال اپنے قرضدار پر نہ چھوڑونگا پھر اُسکو قاضی کے پاس لاکر اُس سے قسم لی یعنے قسم کھاگیا کہ میرے اوپر اسکا کچھ مال نہین ہی تو حالف سچا رہا۔ زیدنے خالد پر دعوی کیا اور خالد قسم کھاگیا کہ اسکا مجھپر کچھ نہین ہی پھر زید نے مال کے گواہ قائم کرکے ثابت کردیا تو خالد اپنی قسم مین جھوٹھا ہوگیا حتی کہ اگر اُسنے طلاق زوجہ کی قسم کھائی ہو تو طلاق واقع ہوجائیگی اسی پر فتوی دیا جائے۔ قسم کھائی کہ فلان کی زمین مین زراعت نکرونگا پھر فلان شخص اور دوسرے شخص کی مشترک زمین مین زراعت کی تو حانث ہوگیا بخلاف اسکے اگر کہا کہ فلان کے گھر مین نجاؤنگا پھر فلان وغیرہ کے مشترک گھر مین داخل ہوا تو حانث نہوگا بشرطیکہ فلان اُسمین رہتا نہو۔ قسم کھائی کہ میری زوجہ زید کے بیاہ مین جائیگی پھر وہ زید کے بیاہ سے پہلے گئی اور برابر وہین رہی یہانتک کہ بیاہ گذر گیا تو حانث نہوگا۔ قسم کھائی کہ زید کے پاس آؤنگا تو اُسکے گھر یا دوکان پر آجاوے خواہ اُس سے ملاقات ہو یا نہو اور اگر نہ آیا یہانتک کہ ایک مرگیا تو حانث ہوا۔ اگر زوجہ سے کہا ہر بار کہ تو باہر نکلے مین نے تجھے اجازت دی تو اجازت لینے کی ضرورت نہوگی اور اسکے بعد اگر شوہر نے اُسکو منع کردیا تو امام محمد کے نزدیک صحیح ہی اور اسی پر فتوی ہی۔ قسم کھائی کہ سوار نہوگا تو اُسکی قسم ایسی چیز پر ہوگی جسپر وہان کے لوگون کا سوار ہونا معروف ہو حتی کہ اگر انسان کی پیٹھ پر سوار ہوا یا گاے یا گدھے پر سوار ہوا تو ملک ہندوستان مین حانث نہوگا اور ہاتھی و پالکی و ریل پر حانث ہوجائیگا۔ واضح ہو کہ کھانے کے معنی یہ ہین کہ جو چیز چبانے کے لایق ہو اُسکو مُنھ کے ذریعہ سے حلق کے نیچے اُتارے خواہ چباوے یا نہ چباوے اور پینے کے معنی یہ ہین کہ جو چیز چبانے کے لائق نہین ہی اُسکو جوف مین پہونچاوے اگر کہا کہ اس درخت سے نکھاؤنگا تو قسم اُسکی پھل پر ہی اور اگر پھل نہون تو اُسکے دامون پر ہی حتی کہ اگر اُسکی قیمت سے کوئی چیز خریدکے کھائی تو حانث ہوجائیگا اور اگر بعینہ اس درخت کی چھال یا پتی کھاگیا تو حانث نہوگا اور اگر کہا کہ اس بکری سے نکھاؤنگا تو صرف اُسکے گوشت پر ہی حتی کہ اُسکے دودھ کے کھانے سے حانث نہوگا۔ اصل یہ ہی کہ محلوف علیہ مین اگر کوئی ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث ہوسکتی ہو تو قسم اسی صفت تک رہیگی خواہ محلوف علیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو پھر جب اُسمین سے یہ صفت زائل ہوجاوے تو قسم بھی زائل ہوجائیگی مثلاً گدر چھوارہ نہ کھاؤنگا یا یہ گدر چھوارہ نہ کھاؤنگا تو یہ صفت معتبر ہی حتی کہ بعد پکنے کے حانث نہوگا اور اگر ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث نہین ہوسکتی تو نکرہ مین معتبر ہوگی نہ معرفہ مین ولیکن مجتبی مین لکھا ہی کہ قسم کھائی کہ اس مجنون سے نہ بولونگا پھر وہ اچھا ہوگیا یا اس کافر سے بات نکرونگا پھر وہ مسلمان

ہو گیا پھر کلام کیا تو حانث نہوگا کیونکہ جنون و کفر ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث ہو سکتی ہی - سور کا گوشت اہل کوفہ کے عرف مین گوشت ہی
مترجم کہتا ہو کہ یہی ہمارے بیان ہونا چاہیے قسم کھائی کہ اس گدھے سے نہ کھاؤنگا تو اسکے کرایہ کھانے پر قسم ہوگی اور اس کتے سے
نہ کھاؤنگا اسکے پکڑے ہوئے شکار پر نہین ہوگی گائے کا گوشت نہ کھاؤنگا (یہان بھینس کو شامل نہین ہو) اور بکا کھانے سے بھی حانث
نہوگا یہی اصح ہو - فلانہ عورت کی روٹی سے نہ کھاؤنگا تو آٹا گوندھنے والی اور پیڑا بنانے والی پر قسم نہوگی بلکہ پکا کر تنور مین لگانے
والی پر قسم ہوگی - قسم کھائی کہ طعام نہ کھاؤنگا پھر بھوک سے مضطر ہوکر مردار کھایا تو حانث نہوگا - البدائع - قسم کھائی کہ روغن کھاؤنگا
اور اسکی کچھ نیت نہین ہو پھر روغن پڑے ہوئے ستو کھائے پس اگر ستو وے سے روغن بہے تو حانث ہوگا ورنہ نہین - الجوہرہ طعام
کا لفظ ہر ایسی چیز پر واقع ہوتا ہو جو خبیر و فواکہ کو بھی شامل ہو ولیکن ہماری عرف مین ایسا نہین ہو - النہر - اور یہی ہمارا عرف ہی -
م - امام محمد کے نزدیک ادام وہ چیز ہو جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جائے اسی پر فتوی دیا جاوے - البحر - ایک نے قسم کھائی کہ گوشت
نہ کھاؤنگا دوسرے نے قسم کھائی کہ پیاز نہ کھاؤنگا اور تیسرے نے قسم کھائی کہ نمک مرچ نہ کھاؤنگا پھر گوشت مع پیاز و مصالحہ پکایا
گیا اسکو سبھون نے کھایا تو فقط تیسرا شخص حانث ہوگا - د - مترجم کہتا ہو کہ ہماری عرف کے موافق سبکا حانث ہونا لازم ہو کیونکہ ہمارے
عرف مین گوشت و پیاز بھی اسی طرح کھاتے ہین - م - قسم کھائی کہ دودھ نہین کھاؤنگا پھر کھیر پکا کر کھائی تو حانث نہین ہوگا -
قسم کھائی کہ فلان شخص کو نہ دیکھونگا پھر اسکے ہاتھ یا پاؤن یا ناخون دیکھا تو حانث نہوگا اور اگر اسکے سر و پیٹھ و پیٹ کو دیکھا تو حانث
ہو جائیگا - قسم کھائی کہ اسکو نہ چھوؤنگا تو اسکے ہاتھ پاؤن چھونے سے حانث ہو جائیگا - زید نے خالد سے کہا تجھے قسم دلاتا ہون کہ واللہ تو
یہ امر نکرنا اسنے کہا ہان تو صحیح یہ کہ حالف ہو جائیگا یہی مشہور ہو اور تاتارخانیہ مین اسکے خلاف کو صحیح کہا گیا - اصل یہ ہو کہ اگر قسم کھانے والے نے کوئی
عام لفظ کہا مگر اسکی نیت خاص ہو تو دیانۃ بالاجماع صحیح ہو اور قضاءً تصدیق نہوگا اور اسی پر فتوی ہو - اگر مدعی نے مدعا علیہ کو قسم دلائی اور اسنے مدعی
کے خلاف اپنی نیت پر قسم کھائی تو قسم دلانے والے کی نیت پر قسم ہوگی بشرطیکہ ظالم نہو ورنہ مظلوم کی نیت پر قسم ہوگی - قسم کھائی کہ تکلم نکرونگا
پھر نماز مین قرآن پڑھا یا تسبیح پڑھی تو بالاتفاق حانث نہوگا اور اگر نماز سے باہر ایسا کیا تو ظاہر الروایہ مین حانث ہو جائیگا اسی کو
بحرالرائق مین ترجیح دی اور فتح القدیر مین کہا کہ مطلقاً حانث نہین ہوگا اور یہی ارجح ہو کیونکہ یہی عرف ہو اور اسکے مخالف تصحیح معتبر نہین ہی
قسم کھائی کہ فلان سورہ یا فلان کتاب نہین پڑھونگا تو اسمین دیکھکر سمجھنے سے حانث نہین ہوگا اسی پر فتوی دیا جاوے - الواقعات
قسم کھائی کہ جبتک بخارا مین ہون یہ کام نہین کرونگا بخارا سے باہر گیا پھر واپس آکر یہ کام کیا تو حانث نہین ہوگا - قسم کھائی کہ تجھکو
حاکم کے پاس کھینچ لیجاؤنگا اور قسم دلاؤنگا پھر خصم نے اقرار کر دیا تو قسم ساقط ہوگئی غرہ ماہ اور سر ماہ اسکی پہلی رات مع دن ہو اور
اول ماہ آدھے سے کم تک اور آخر ماہ بعد پندرہ تاریخ ہو - ایام گرما جب سے گرم کپڑا اتارا جائے شروع ہوگا یہانتک کہ گرم کپڑا پہنا جاے
ایام سرما اسکے ضد ہی - البدائع - قسم کھائی کہ اپنی زوجات یا دوستون یا بھائیون سے کلام نکرونگا تو جب تک سب سے کلام نکرے حانث
نہوگا - زوجہ سے کہا کہ اگر تو نے کوئی نماز چھوڑی تو تو طالقہ ہو پھر اسنے قضا نماز پڑھی تو بقول اظہر وہ طالقہ ہو جائیگی - قسم کھائی کہ نماز کو
اپنے وقت سے تاخیر نکرونگا پھر سو گیا اور قضا پڑھی تو علامہ باقانی کے نزدیک حانث نہوگا کیونکہ حدیث مین ہو یہی اسکا وقت ہو اور مترجم کہتا ہو
کہ یہ جب ہی ہوگا کہ جاگنے کے بعد ہی بدون کسی کام مین مشغول ہونے کے نماز ادا کر لی ہو - م - قسم کھائی کہ آج پیشاب سے وضو نہین کرونگا پھر
پیشاب کیا پھر نکسیر پھوٹی پھر وضو کیا تو حانث ہو جائیگا اور اصل یہ ہو کہ جب دو حدث جمع ہون تو طہارت ان دونون سے واقع ہوتی ہی -
قسم کھائی کہ اسکو ہزار بار مارونگا یا یہانتک مارونگا کہ مر جائے تو یہ قسم بہت مارنے پر واقع ہو اور اگر کہا کہ یہانتک مارونگا کہ بیہوش ہو جائے یا فریاد
کرے یا روے تو حقیقی معنی پر واقع ہوگی - قسم کھائی کہ آج تیرا مال ادا کر دونگا پھر مال لایا مگر قرضخواہ نہین ملا تو قاضی کو دیدے اور جہان قاضی نہو تو حانث
ہو جائیگا اسی پر فتوی دیا جائے اور اگر قرضخواہ کو پاکر دیا اور اسنے قبول نہین کیا تو اسکے پاس رکھدے جہان اسکا ہاتھ پہونچ سکتا ہو
اگر قبضہ کرنا چاہے پس قسم بھی ہو جائیگی ورنہ حانث ہو جائیگا - قسم کھائی کہ کل اسکا قرضہ ادا کر دونگا پھر آج ہی ادا کر دیا یا کل زید کو قتل

کرونگا پھر زید آج ہی مرگیا یا کل یہ روٹی کھاؤنگا پھر آج ہی کھاگیا تو حانث نہین ہوگا۔ التبیین۔ قسم کھائی کہ زید کا قرض
ادا کرونگا پھر خالد کو ادا کرنے کا وکیل کیا یا زید کو خالد پر اترا دیا تو سچا رہا اور اگر خالد نے بدون حکم کے اپنی طرف سے ادا کردیا
تو حالف جھوٹا ہوگیا۔ قسم کھائی کہ اگر ہر روز تجھے ایک درم نہ دون تو تجھے طلاق ہو پھر کبھی شام کو دیا کبھی عشا کے وقت دیا پس
اگر رات دن کے اندر ناغہ نہ کیا تو حانث نہوگا۔ اگر کہا کہ میری جورو طالقہ ہو اگر میرے ملک مین مال ہو حالانکہ اُسکے پاس
اسباب وزمین وگھر جو تجارت کے واسطے نہین ہین موجود ہین تو حانث نہوگا اور مترجم کہتا ہو کہ ہمارے عرف مین مال کا
اطلاق مالیتی اسباب پر بھی ہوتا ہو پس فتوے مین تامل چاہیے۔ م۔

کتاب الحدود

یہ کتاب حدود شرعیہ کے بیان مین ہو۔ لغت مین حد کے معنی منع کے ہین اور حدود شرعی بھی اسی واسطے جاری ہوتی ہین
کہ مجرم کو یا اسکی عبرت سے دوسرون کو ایسے امر کے ارتکاب سے منع کرین۔ اور شرع مین حد ایک سزاے مقدرہ ہو جو زجر کے
واسطے خالص اللہ تعالے کے حق کے لیے واجب ہوتی ہو پس حاکم تک پہونچ جانے کے بعد اسمین سفارش کرنا نہین جائز ہو
اور جس شخص نے جرم کیا جب اسکو حد ماری گئی تو ہمارے نزدیک وہ اس گناہ سے پاک کرنے والی نہین ہو بلکہ پاک ہونا توبہ
سے ہوتا ہو اور علماء کا اجماع ہو کہ توبہ کرنے سے اپنا وی حد ساقط نہین ہوتی ہو۔ اگر کہا جاوے کہ پاک ہونا حدیث سے ثبوت
ہوتا ہو جواب یہ کہ حدیث مین جن لوگون پر حد جاری ہوئی اُنھون نے خود توبہ کرلی تھی چنانچہ قولہ علیہ السلام لقد تابت توبۃ الخ
اس باب مین صریح ہو بالجملہ یہی مذہب قوی واشبہ ہو واللہ تعالے اعلم۔ م۔ "قال الحد لغۃ ہو المنع ومنہ الحداد للبواب
وفی الشریعۃ ہو العقوبۃ المقدرۃ حقا للہ تعالے حتی لایسمی القصاص حدا لانہ حق العبد ولا التعزیر لعدم
التقدیر والمقصد الاصلی من شرعہ الانزجار عما یتضرر بہ العباد والطہارۃ لیست اصلیۃ فیہ بدلیل شرعہ فی
حق الکافر۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت مین حد بمعنی منع ہو اور اسی سے دربان کو حداد کہتے ہین (کیونکہ لوگون کو گھسنے سے منع
کرتا ہو) اور شریعت مین حد ایک ایسی سزا ہو جو خالص حق الٰہی کے واسطے مقدر کردی گئی ہو حتی کہ قصاص کو حد نہین کہتے کیونکہ
وہ بندہ کا حق ہو (چنانچہ ولی کو قصاص عفو کرکے دیت لینے کا اختیار ہو) اور تعزیر کو بھی حد نہین کہتے کیونکہ وہ مقدر نہین ہو یعنی تعزیر
کا کوئی اندازہ ایسا نہین ہو کہ کم وبیش نہوسکے اور حد مشروع کرنے کا مقصد اصلی یہ ہو کہ جس بات سے بندون کو ضرر پہونچتا ہو اُسکے
کرنے والے کو زجر کیا جاوے اور گناہ سے پاک ہونا اسکا مقصد اصلی نہین ہو اس دلیل سے کہ حد تو کافر کے حق مین بھی مشروع ہو
حالانکہ کافر کبھی گناہ سے پاک نہوگا۔ قال الزنا یثبت بالبینۃ والاقرار والمراد ثبوتہ عند الامام لان البینۃ دلیل ظاہر
وکذا الاقرار لان الصدق فیہ مرجح لاسیما فیما یتعلق بثبوتہ مضرۃ ومعرۃ والوصول الی العلم القطعی متعذر
فیکتفی بالظاہر۔ زنا کا ثبوت گواہون کے ساتھ ہوتا ہو اور اقرار کے ساتھ ہوتا ہو اور ثبوت سے مراد وہ ثبوت ہو جو امام کے سامنے
ہو کیونکہ گواہی ایک دلیل ظاہر ہو اور یہی اقرار کا حال ہو کیونکہ اقرار مین بھی سچائی مرجح ہو خصوصًا جس چیز کے ثابت ہونے مین ضرر وعار
لاحق ہو اور قطعی علم تک پہونچنا محال ہو تو ظاہر پر اکتفا کیا جائیگا ف۔ پھر گواہی واقرار دونون مین سے ہر ایک کا تفصیل حال
بیان فرمایا۔ قال فالبینۃ ان تشہد اربعۃ من الشہود علی رجل وامرأۃ بالزنا لقولہ تعالی فاستشہدوا علیہن
اربعۃ منکم وقال اللہ تعالے ثم لم یاتوا باربعۃ شہداء وقال علیہ السلام للذی قذف امرأتہ ائت باربعۃ یشہدون
علی صدق مقالتک ولان فی اشتراط الاربعۃ تحقیق معنے الستر وہو مندوب الیہ والاشاعۃ ضدہ۔ پس گواہی یہ ہو کہ
گواہون مین سے چار شخص ایک مرد اور ایک عورت پر زنا کی گواہی دین بدلیل قولہ تعالے فاستشہدوا علیہن اربعۃ منکم یعنی اُنکی

عورتون پر اپنون مین سے چار شخص گواہ طلب کرو اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا فَمَ لَم یاتوا باربعۃ شہداء یعنے پھر وے لوگ چار گواہ نہ لائے
اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس مرد کو جسنے اپنی زوجہ کو زنا کی تہمت دی تھی یون فرمایا کہ تو چار مرد لا جو تیرا قول سچا ہونے پر
گواہی دین اور یہ بھی دلیل ہے کہ چار مردون کے شرط لگانے مین پردہ پوشی کے معنی متحقق ہوتے ہین اور پردہ پوشی کرنا ایسا امر ہے جسکی
جانب ترغیب دی گئی ہے اور فحش کو شایع کرنا اسکے برخلاف ہے**ف** چنانچہ حدیث ابوہریرہ و ابن عمر رضی اللہ عنہم مین وارد ہے کہ
جسنے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت مین اُسکی پردہ پوشی کریگا۔ رواہ الترمذی وابوداؤد والنسائی۔ **واذا شہدوا
یسالہم الامام عن الزنا ما ہو وکیف ہو واین زنی ومتی زنی وبمن زنی لان النبی علیہ السلام استفسر ماعزاً
عن الکیفیۃ وعن المزنیۃ ولان الاحتیاط فی ذلک واجب لانہ عساہ غیر الفعل فی الفرج عناہ او زنی فی دار الحرب
او فی المتقادم من الزمان او کانت لہ شبہۃ لایعرفہا ہو ولا الشہود کوطی جاریۃ الابن فیستقصی فی ذلک
احتیالاً للدرء**۔ اور جب ان گواہون نے گواہی ادا کی تو امام انسے زنا کو پوچھے کہ کیا چیز ہے اور کس کیفیت سے ہوتا ہے اور کہان زنا
کیا اور کب زنا کیا اور کسکے ساتھ زنا کیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک سے زنا کی کیفیت اور جس عورت کے ساتھ
کیا ہے استفسار فرمائی تھی۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور اسلیے استفسار کرنے مین احتیاط واجب ہے کیونکہ شاید اس شخص نے فعل فرج
کے سوائے دوسری چیز مراد لی ہو یعنی مثلاً نظربازی و بوس وکنار وغیرہ کو زنا سمجھا ہو یا اسنے دارالحرب مین زنا کیا ہو یا قدیم زمانہ مین
ایسا کیا ہو یا جس عورت کے ساتھ ایسا کیا وہان کوئی ایسا شبہہ موجود ہے جس سے حد نہو حالانکہ وہ خود نہین جانتا اور نہ گواہ جانتے
ہین مثلاً باپ نے اپنے پسر کی باندی سے وطی کی پس اسکو اچھی طرح دریافت کرے شاید کہ حد دور کرنے کا کوئی موقع ہو**ف** اسکی
توضیح یہ ہے کہ جس مرد پر گواہون نے زنا کی گواہی دی کبھی اُسکو زنا کے معنی نہین معلوم ہوتے ہین چنانچہ ایک مرد نے ایک اجنبیہ کا
بوسہ لیا اور خوفناک ہوکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین آکر عرض کیا کہ یارسول اللہ مجھپر حد جاری کیجیے حالانکہ اسپر حد زنا
واجب نہین ہے اسی طرح اگر دارالحرب مین زنا کیا تو حد واجب نہوگی اسی طرح اگر گواہون نے ایک شخص پر زنا کی گواہی دی جس سے
ثابت ہوتا ہے کہ زنا کیے ہوے زمانہ دراز گذرا تو اسکا ثبوت نہوگا کیونکہ گواہون نے جب اتنی مدت تک تاخیر کی اور حاکم شرع کو اطلاع نہ دی
تو یہ لوگ خود فاسق ہین انکی گواہی قبول نہوگی یا جس عورت کے ساتھ ایسا فعل کیا ہے وہ اگرچہ منکوحہ یا مملوکہ نہین ہے حتی کہ گواہ لوگ
بلکہ خود وہ مرد اسکو زنا خیال کرتا ہے مگر درحقیقت شرع کے نزدیک اُسمین کوئی ایسی بات موجود ہے جس سے حد ساقط ہوتی ہے لہذا خوب
دریافت کرلیا جائے کہ بیجا حد جاری نہو۔ **فاذا بینوا ذلک وقالوا رأیناہ وطیہا فی فرجہا کالمیل فی المکحلۃ وسال القاضی
عنہم فعدلوا فی السر والعلانیۃ حکم بشہادتہم ولم یکتف بظاہر العدالۃ فی الحدود احتیالاً للدرء قال علیہ السلام ادرؤا
الحدود ما استطعتم بخلاف سائر الحقوق عند ابی حنیفۃ رح وتعدیل السر والعلانیۃ نبینہ فی الشہادات ان شاء
اللہ تعالیٰ قال فی الاصل یحبسہ حتی یسال عن الشہود للاتہام بالجنایۃ وقد حبس رسول اللہ علیہ السلام رجلاً
بالتہمۃ بخلاف الدیون حیث لایحبس فیہا قبل ظہور العدالۃ وسیاتیک الفرق ان شاء اللہ تعالیٰ**۔ پھر جب گواہون
نے اس امر کو بیان کیا اور کہا کہ ہمنے اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت سے اسکی فرج مین وطی کی جیسے سرمہ دانی مین سلائی ہوتی ہے اور
قاضی نے ان گواہون کا حال دریافت کیا پس خفیہ وعلانیہ انکا عادل ہونا بیان کیا گیا تو قاضی انکی گواہی پر حکم دیدیگا۔ یعنی زنا کاری
ثابت ہے اور حدود کی گواہی مین قاضی ان گواہون کی ظاہری عدالت یعنی مسلمان ہونے پر اکتفا نہین کریگا تاکہ دفع حد کا حیلہ پیدا ہو
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہان تک ہوسکے تم حدود کو دفع کرو۔ رواہ الترمذی۔ یعنی ثبوت ہونے سے دفع کرو۔ بخلاف
دیگر حقوق کے کہ انمین امام ابوحنیفہ کے نزدیک ظاہری عدالت پر اکتفا کیا جائیگا (بشرطیکہ خصم ان گواہون مین طعن نکرے) اور
خفیہ وعلانیہ تعدیل کو ہم کتاب الشہادات مین ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ امام محمد نے اصل مین فرمایا کہ قاضی اس مرد کو

جسپر گواہی گزری ہو قیدخانہ مین رکھے یہانتک کہ گواہون کا حال دریافت کرے کیونکہ اسپر جرم کی تہمت موجود ہو اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو تہمت کی وجہ سے محبوس کیا تھا۔ رواہ ابوداؤد۔ برخلاف قرضون کے کہ انمین جب تک گواہون کی عدالت ظاہر نہو قیدخانہ مین نہین رکھا جائیگا اور فرق انشاء اللہ تعالے بیان ہوگا ف۔ لیکن مصنف نے فرق بیان نہین فرمایا ع۔

قال والاقرار ان یقر البالغ العاقل علے نفسہ بالزنا اربع مرات فی اربع مجالس من مجالس المقر کلما اقر ردہ القاضی فاشتراط البلوغ والعقل لان قول الصبی والمجنون غیر معتبر او ہو غیر موجب للحد واشتراط الاربع مذہبنا وعند الشافعی رح یکتفی بالاقرار مرۃ واحدۃ اعتبارا بسائر الحقوق وہذا لانہ مظہر وتکرار الاقرار لایفید زیادۃ الظہور بخلاف زیادۃ العدد فی الشہادۃ ولنا حدیث ماعز رض فانہ علیہ السلام اخر الاقامۃ الے ان تم الاقرار منہ اربع مرات فی اربع مجالس فلو ظہر دونہا لما اخرہا لثبوت الوجوب ولان الشہادۃ اختصت فیہ بزیادۃ العدد فکذا الاقرار اعظاما لامر الزنا وتحقیقا لمعنے الستر ولابد من اختلاف المجالس لمارویناولان لاتحاد المجلس اثرا فی جمع المتفرقات فعندہ یتحقق شبہۃ الاتحاد فی الاقرار والاقرار قائم بالمقر فیعتبر اختلاف مجلسہ دون مجلس القاضی فالاختلاف بان یردہ القاضی کلما اقر فیذہب حیث لایراہ ثم یجیٔ فیقر ہو المروی عن ابی حنیفۃ رح لانہ علیہ السلام طرد ماعزا فی کل مرۃ حتی تواری بحیطان المدینۃ۔ اور اقرار کی صورت یہ ہو کہ عاقل بالغ اپنی ذات پر چار مرتبہ اپنی چار مجلسون مین زنا کرنے کا اقرار کرے ہر بار جب اقرار کرے تو قاضی اُسکو رد کردے پس بلوغ وعقل کی شرط لگانا اسواسطے ہو کہ طفل ومجنون کا اقرار معتبر نہین یا حد واجب کرنے والا نہین ہو اور چار مرتبہ کی شرط لگانا ہمارا مذہب ہو اور امام شافعی کے نزدیک ایک بار اقرار کافی ہو جیسے دوسرے حقوق مین کافی ہو اور یہ اسوجہ سے کہ اقرار ایک ظاہر کرنے والا قول ہو اور بار بار اقرار کچھ زیادہ ظہور کا فائدہ نہین دیتا ہو بخلاف گواہون مین عدد زیادہ ہونے کے یعنی زیادتی گواہون سے طمانیت بڑھتی ہو اور ہماری دلیل وہ حدیث ہو جسمین قصہ ماعز ابن مالک مروی ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُسپر حد قائم کرنے مین تاخیر کی یہانتک کہ اُس سے چار بار اقرار چار مجلسون مین پورا ہوا۔ رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد ونسائی وغیرہم۔ پھر اگر اس سے کم مین اقرار موجب حد ہونا ظاہر ہوجاتا تو آپ حد مارنے مین تاخیر نکرتے کیونکہ حد واجب ثابت ہوجاتی اور اس دلیل سے کہ زنا مین ایک خاص قسم کی گواہی چار مردون کی معتبر ہو تو اقرار مین بھی یہی ہوگا تاکہ امر زنا کا زیادہ خوفناک ہونا ظاہر ہوا اور تاکہ پردہ پوشی کے معنے پائے جاوین اور اقرار مین مجلسون کا مختلف ہونا ضرور ہو بدلیل اُس حدیث کے جسکو ہم روایت کرچکے اور بدلیل اسکے کہ متفرق چیزون کو جمع کرنے مین مجلس واحد کو دخل ہو اور مجلس متحد ہونے کے وقت اقرار متحد ہونے کا شبہہ پیدا ہوگا اور اقرار اپنے مقر کے ساتھ قائم ہو تو مقر کا اختلاف مجلس معتبر ہو اور قاضی کی مجالس مختلفہ کا اعتبار نہین ہو اور مجلس مختلف ہونا اسطرح پر ہو کہ جب وہ قاضی سے اقرار کرے تو قاضی ہر بار جب وہ اقراری ہو تو رد کرے کہ وہ چلا جاوے یہانتک کہ اُسکو قاضی نہ دیکھے پھر اگر دوبارہ اقرار کرے یہی امام ابوحنیفہ سے مروی ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو ہر بار رد کیا یہانتک کہ مدینہ کی دیوارون مین پوشیدہ ہوگیا ف۔ ماعز نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یارسول اللہ مین نے زنا کیا ہو پس آپ مجھے پاک کردین پس آپ نے مُنھ پھیر لیا پھر ماعز نے دوسری جانب آکر یہی عرض کیا پھر آپ نے منھ پھیر لیا پھر تیسری جانب حاضر ہوکر یہی عرض کیا اور چوتھی جانب بھی یہی عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تونے چار مرتبہ اقرار کیا پس تونے کس عورت سے زنا کیا اُسنے کہا کہ مین نے فلانہ عورت سے زنا کیا فرمایا کہ شاید تونے اُسکا بوسہ لیا ہوگا شاید تونے اُسکو چپٹایا ہوگا اُسنے کہا کہ جی نہین بلکہ صریح زنا کا اقرار کیا پس فرمایا کہ کیا تجھے جنون ہو۔ اور ایک روایت مین ہو کہ اسکے اہل وعیال کے پاس بھیجا کہ تم لوگ اسکی عقل مین کچھ فتور سمجھتے ہو اُنھون نے کہا کہ نہین پھر دریافت کیا کہ کیا محصن ہو تو معلوم ہوا کہ ہان تب آپ نے اسکے رجم کا حکم دیا۔ ع۔ ابوہریرہ کی روایت مین ہو کہ پھر جب اپنے اوپر چار بار اقرار کیا الخ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور یہی حدیث جابر

ابن عبداللہ مین ہو ـ رواہ البخاری ومسلم ـ اور حدیث جابر بن سمرہ مین آیا کہ دو مرتبہ اقرار کیا پس آپ نے رد کیا پھر دو مرتبہ اقرار کیا حتی کہ
اقرار چار مرتبہ ہوگیا تب حکم دیا ـ رواہ ابو داؤد ونسائی ومسلم ـ وحدیث بریدہ مین چار بار اقرار چار دن مین ہو ـ رواہ مسلم ـ اور حدیث
صدیق مین ہو کہ چوتھی بار اقرار کے بعد آپ نے اُسکو قید خانے مین رکھکر اُسکا حال دریافت کیا ـ رواہ اسحاق وابن ابی شیبہ ـ اور
غامدیہ عورت کے قصہ مین آیا کہ اُسنے اپنی ذات پر چار بار زنار کا اقرار کیا اور ہر بار آپ رد فرماتے تھے تو اُسنے عرض کیا کہ کیا آپ چاہتے
ہین کہ مجھے پھیر دین جیسا کہ آپ نے ماعز کو پھیر دیا تھا ـ رواہ مسلم ـ اور چار بار اقرار کے بعد آپ نے فرمایا کہ جا یہانتک کہ تیرے بچہ پیدا
ہوجائے پھر جب بچہ پیدا ہوگیا تب حاضر ہوکر اسنے آگاہ کیا پس آپ نے فرمایا کہ ابھی جا یہانتک کہ اسکا دودھ چھوڑا دے پھر جب
دودھ چھوڑایا تو حاضر ہوئی اور اُسکے ساتھ ایک ٹکڑا روٹی تھا جسکو وہ بچہ کھاتا تھا اُسنے آکر عرض کیا کہ اب یہ روٹی کھانے لگا اب مین
اسکے دودھ سے فارغ ہون تو آپ نے فرمایا کہ ابھی کون اسکا پرداخت کرنے والا ہو پس ٹھہر یہانتک کہ یہ اپنے ہاتھ پانون والا ہو
اتنے مین ایک صحابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین اسکی پرورش کرونگا تب آپنے اس عورت کے رجم کا حکم دیا اور حالت رجم مین
خالد ابن الولید نے بُرا لفظ کہکر اُسکو ایک پتھر مارا کہ اُسکے سر سے خون جاری ہوا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالد کے برا
کہنے پر غضبناک ہوکر فرمایا کہ واللہ اُسنے ایسی توبہ کی کہ اگر شراہل مدینہ کو دیجائے تو سبکو کافی ہو ـ رواہ الترمذی وغیرہ ـ قال

فاذا تم اقرارہ اربع مرات سألہ عن الزنا ما ہو وکیف ہو واین زنیٰ وبمن زنیٰ فاذا بین ذلک لزمہ الحد لتمام الحجۃ ومعنی السؤال عن ہذہ الاشیاء بیناہ فی الشہادۃ ولم یذکر السؤال فیہ عن الزمان وذکرہ فی الشہادۃ لان تقادم العہد یمنع الشہادۃ دون الاقرار وقیل لو سألہ جاز لجواز انہ زنیٰ فی صباہ

پھر جب چار بار اُسکا اقرار پورا ہوجائے تو اُس سے زنار کو دریافت کرے کہ وہ کیا چیز ہو اور کس کیفیت سے ہوتا ہو اور اُسنے کہان
زنا کیا اور کس عورت کے ساتھ زنار کیا پھر جب وہ اُسکو بیان کردے یعنی ٹھیک بیان کرے تو اُسپر حد لازم ہوگی کیونکہ حجت
پوری ہوگئی اور ان چیزون کو دریافت کرنے کے معنی ہمنے گواہی کی صورت مین بیان کردیے ہین اور یہان زمانہ کا دریافت کرنا ذکر
نہین کیا حالانکہ گواہی کی صورت مین ذکر کیا ہو اسکی وجہ یہ ہو کہ زمانہ کا بہت ماضی ہوجانا گواہی قبول کرنے سے روکتا ہو مگر اقرار کا مانع
نہین ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر زمانہ بھی دریافت کرے تو جائز ہو کیونکہ شاید اُسنے ایسی حالت مین زنا کیا ہو کہ بالغ نہین تھا ـ

فان رجع المقر عن اقرارہ قبل اقامۃ الحد او فی وسطہ قبل رجوعہ وخلی سبیلہ وقال الشافعی رح وہو قول ابن ابی لیلی یقیم علیہ الحد لانہ وجب الحد باقرارہ فلا یبطل برجوعہ وانکارہ کما اذا وجب بالشہادۃ وصار کالقصاص وحد القذف ولنا ان الرجوع خبر محتمل للصدق کالاقرار ولیس احد یکذبہ فیہ فیتحقق الشبہۃ فی الاقرار بخلاف ما فیہ حق العبد وہو القصاص وحد القذف لوجود من یکذبہ ولا کذلک ما ہو خالص حق الشرع

پھر جس شخص پر زنار اُسکے اقرار سے ثابت ہوا ہو اگر حد قائم کیے جانے سے پہلے یا قائم کیے جانے کے درمیان مین اپنے اقرار سے
رجوع کیا یعنے اقرار سے پھر گیا تو اُسکا پھرنا قبول کرکے اُسکی راہ چھوڑ دی جائیگی اور امام شافعی وابن ابی لیلے نے کہا کہ اُسپر پوری حد
قائم کردی جائیگی کیونکہ اُسکے اقرار کی وجہ سے حد واجب ہوگئی تو اُسکے پھرنے وانکار کرنے سے نہین مٹیگی جیسے اگر گواہون سے
زنار ثابت ہوکر حد واجب ہوئی تو زانی کے انکار سے نہین مٹتی ہو اور حد زنار مانند قصاص وحد قذف کے ہوگئی یعنے یہ دونون بھی
بعد اقرار کے پھرنے وانکار کرنے سے نہین مٹتی ہین اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اقرار سے پھرنا بھی ایک خبر ہو جسمین سچ ہونے کا بھی
احتمال ہو جیسے اقرار مین تھا اور پھرنے مین کوئی اُسکو جھٹلانے والا موجود نہین ہو یعنے اُسکے خلاف وغیرہ موجود نہین ہو تو اُسکے اقرار مین
شبہہ پیدا ہوگیا (اور ہمکو حکم دیا گیا ہو کہ ہم شبہہ کی وجہ سے حد کو دور کردین) بخلاف قصاص کے جسمین بندہ کا حق متعلق ہو اور بخلاف
حد قذف کے کہ اُسمین بھی بندہ کا حق متعلق ہو تو یہ پھر جانے سے باطل نہوگا کیونکہ اُسکا جھٹلانے والا مدعی موجود ہو اور یہ حال ایسے

حدود کا نہین ہو جو خالص حق شرع ہین جیسے حد زنا وغیرہ۔ **ویستحب للامام ان یلقن المقر الرجوع فیقول لہ لعلک لمست او قبلت لقولہ علیہ السلام لماعز رض لعلک لمستہا او قبلتہا وقال فی الاصل وینبغی ان یقول لہ الامام لعلک تزوجتہا او وطئتہا بشبہۃ وہذا قریب من الاول فی المعنی** ۔ اور امام کے واسطے مستحب ہو کہ اقراری کو پھر نا تلقین کرے پس کہے کہ شاید تونے اُسکو چھوا ہوگا یا بوسہ لیا ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو فرمایا کہ شاید تونے اُسکو چھوا یا اُسکا بوسہ لیا ہوگا اور امام محمد نے مبسوط مین کہا کہ امام کو یون کہنا چاہیئے کہ شاید تونے اُس سے نکاح کرلیا یا شبہہ مین اُس سے وطی کی ہو اور یہ بھی معنی مین قریب اول ہو ف یعنی اگر اقراری نے کہدیا کہ ہان تو حد ساقط ہو جائیگی۔ واضح ہو کہ زنا جسپر حد واجب ہوتی ہو وہ اسقدر وطی ہو کہ مرد مکلف کا حشفہ یعنی سر ذکر مرد عاقل بالغ ناطق کا بالطوع خود کسی ایسی عورت کی فرج مین داخل ہو جو فی الحال لائق شہوت ہو یا زمانہ ماضی مین تھی حالانکہ یہ عورت اسکے ملک مین نہو اور یہ عمل شبہہ سے بھی خالی ہو اور یہ فعل دار الاسلام مین واقع ہو خواہ مرد اپنے اوپر عورت کو قابو دے یا عورت اپنے اوپر مرد کو قابو دے۔ ف۔ اگر اندھے سے یہ فعل سرزد ہوا اور اُسنے اقرار کیا تو حد مارا جائیگا اور وکیل پر حد نہین مارا جائیگا اور اگر گونگا ہو تو اُسپر کسی حال مین حد نہین ہو۔ اور اگر مرد لیٹ گیا اور عورت کو قابو دیا بقدر حشفہ کے اُسنے داخل کرلیا تو دونون کو حد ماری جائیگی۔ اگر زانی نے دعوی کیا کہ میری زوجہ ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اگرچہ وہ دوسرے کی زوجہ ہو اور اگر بعد زنا کے اُس سے نکاح کیا یا اُسکو خرید ا تو اصح یہ کہ حد ساقط نہوگی کیونکہ زنا کے وقت شبہہ نہ تھا۔ ا لبحر

فصل فی کیفیۃ الحد و اقامتہ واذا وجب الحد وکان الزانی محصنا رجمہ بالحجارۃ حتی یموت لانہ علیہ السلام رجم ماعزا وقد احصن وقال فی الحدیث المعروف وزنا بعد الاحصان وعلی ہذا اجماع الصحابۃ ۔ یہ فصل حد کی کیفیت اور اُسکے قائم کرنے کے بیان مین ہو۔ جب حد واجب ہوئی اور زنا کرنے والا محصن ہو تو حاکم اُسکو پتھرون سے سنگسار کرے یہانتک کہ مرجائے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کو رجم کیا درحالیکہ وہ محصن تھا اور حدیث معروف مین ہو۔ وزنا بعد الاحصان اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہو ف رجم ماعز کی حدیث صحیحین وسنن مین معروف ہو اور دوسری حدیث یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان آدمی کا خون حلال نہین ہو مگر تین باتون مین سے کوئی بات ہو خواہ احصان کے بعد زنا کرے یعنی رجم کیا جائیگا یا اسلام کے بعد مرتد ہو جائے یعنی اگر اسلام نہ لایا تو قتل کردیا جائے یا کسی جان کو ناحق قتل کرے۔ رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والحاکم وہو حدیث حسن۔ اور دوسری حدیث مین وارد ہو کہ مسلمان آدمی کا خون حلال نہین ہو مگر تین مین سے کسی ایک بات کے ساتھ ایک وہ کہ جسنے بعد احصان کے زنا کیا کہ وہ رجم کیا جائیگا اور دوم وہ کہ اللہ و رسول کے ساتھ لڑنے کو نکلا یعنی رہزنی ڈاکا مارتا ہو تو وہ قتل کیا جائے یا سولی دیا جائے یا ملک سے نکالدیا جائے اور سوم وہ کہ جسنے کسی جان کو ناحق قتل کیا تو وہ قصاص مین قتل کیا جاوے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور صحیحین مین حدیث ابن مسعود معروف ہو۔ **قال ویخرجہ الی ارض فضاء ویبتدی الشہود برجمہ ثم الامام ثم الناس کذا روی عن علی رض ولان الشاہد قد یتجاسر علی الاداء ثم یستعظم المباشرۃ فیرجع فکان فی بدایتہ احتیال للدرء وقال الشافعی رح لا یشترط بدایتہ اعتبارا بالجلد قلنا کل احد لا یحسن الجلد فربما یقع مہلکا والاہلاک غیر مستحق ولا کذلک الرجم لانہ اتلاف** ۔ اور جسپر رجم واجب ہوا اُسکو باہر کشادہ میدان مین لیجائین اور پہلے اُسکو گواہ پتھر مارین پھر امام پھر دوسرے لوگ ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہو اور اسواسطے کہ گواہ کبھی جھوٹی گواہی دینے پر جرأت کرتا ہو پھر اُسکے قتل کا مرتکب ہونے سے ڈر کر گواہی سے پھر جاتا ہو تو گواہ سے شروع کرانے مین حد دور کرنے کا حیلہ نکلتا ہو اور امام شافعی نے کہا کہ کوڑے پر قیاس کرکے گواہ سے رجم شروع کرنا بھی شرط نہین ہو یعنے اگر کنوارا ہو جسکو سو کوڑے مارے جاتے ہین تو یہ شرط نہین کہ پہلے گواہ کوڑا مارے اسی طرح پتھر مارنے مین بھی یہ شرط نہین ہو اور ہم کہتے ہین کہ ہر ایک کو یہ لیاقت نہین ہو کہ کوڑا مارے کیونکہ بسا اوقات نادان کا کوڑا مہلک ہو جاتا ہو حالانکہ جسپر کوڑے واجب ہین

وہ مار ڈالے جانے کا مستحق نہیں ہے اور رجم کا یہ حال نہیں کیونکہ اُس سے یہی مقصود ہے کہ تلف کر دیا جائے۔ **قال فان امتنع الشہود من الابتداء سقط الحد لانہ دلالۃ الرجوع وکذا اذا ماتوا او غابوا فی ظاہر الروایۃ لفوات الشرط**۔ پھر اگر گواہوں نے ابتدا کرنے سے انکار کیا تو حد ساقط ہو گئی کیونکہ یہ گواہی سے پھر جانے کی دلیل ہے اسی طرح اگر گواہ مر گئے یا غائب ہو گئے تو بھی ظاہر الروایۃ مین حد ساقط ہو جائیگی کیونکہ حد مارے جانے کی شرط جاتی رہی۔ **وان کان مقرا ابتدأ الامام ثم الناس کذا روی عن علی رضو ورمی الرسول علیہ السلام الغامدیۃ بحصاۃ مثل الحمصۃ وکانت قد اعترفت بالزنا**۔ اور اگر محصن زانی پر اُسکے اقرار سے زنا ثابت ہوا ہو تو امام پہلے شروع کرے پھر لوگ مارین ایسا ہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور عورت غامدیہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چنے برابر چند پتھر مارے اور غامدیہ نے خود اپنی زنا کا اقرار کیا تھا **ف** شعبی نے روایت کی کہ شراحہ نے اپنی زنا کا اقرار کیا تھا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ اگر اس عورت پر کوئی گواہ ہوتا تو پہلے اسکو پتھر مارنے والا گواہ ہوتا ولیکن اس عورت نے اقرار کیا تھا تو اول پتھر مارنے والا مین ہونگا پھر آپ نے ایک پتھر مارا پھر لوگون نے پتھر مارے اور مین بھی ان لوگون مین موجود تھا۔ رواہ احمد۔ اور ابن ابی لیلےٰ نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے گواہون سے زنا ثبوت ہوتا تو آپ گواہون کو حکم دیتے کہ پتھر مارو پھر خود پتھر مارتے پھر لوگ سنگسار کرتے اور اگر زنا اُسکے اقرار سے ثابت ہوتا تو پہلے خود پتھر مارتے پھر اور لوگ پتھر مارتے تھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ کو کنکریان مارنے کی جو حدیث مصنف نے ذکر کی اُسکو ابو داؤد و نسائی و بزار نے روایت کیا اور بعض مین یہ زیادہ ہے کہ تم اسکے چہرہ کو بچا کر اسکو پتھر مارو اور ظاہر اس سے مقصود یہ تھا کہ اسکی مردے کی ہیئت ناگوار نہو جاوے واللہ تعالےٰ اعلم۔ **ویغسل ویکفن ویصلے علیہ لقولہ علیہ السلام لما عزر اصنعوا بہ کما تصنعون بموتاکم ولانہ قتل بحق فلا یسقط الغسل کالمقتول قصاصا وصلے النبی علیہ السلام علی الغامدیۃ بعد ما رجمت**۔ اور مرحوم کو غسل دین اور کفن دین اور اسپر نماز پڑھین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کے حق مین فرمایا کہ جیسے تم اپنے مُردون کے ساتھ کرتے ہو وہی اسکے ساتھ کرو اور اسلیے کہ وہ حق کے ساتھ قتل کیا گیا ہے تو غسل ساقط نہوگا جیسے قصاص کے مقتول کا غسل ساقط نہیں ہوتا ہے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ پر نماز پڑھی بعد ازانکہ وہ رجم کی گئی **ف** ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف مین کہا کہ حدثنا ابو معاویہ عن ابی حنیفۃ عن علقمۃ بن مرثد عن ابن بریدۃ عن ابیہ قال لما رجم ماعز قیل یا رسول اللہ ما نصنع بہ قال اصنعوا بہ ما تصنعون بموتاکم من الغسل والکفن والحنوط والصلٰوۃ علیہ یعنے جب ماعز کو رجم کیا گیا تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم اسکے ساتھ کیا برتاؤ کرین فرمایا کہ جیسے اپنے مُردون کے ساتھ کرتے ہو وہی اسکے ساتھ کرو کہ غسل و کفن دو اور خوشبو لگاؤ اور اسپر نماز پڑھو۔ اور اسنادہ صحیح ہے اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز پر خود نماز پڑھی یا نہیں تو اسمین دو روایتین ہین ایک یہ کہ نماز نہیں پڑھی اور حدیث ابو امامہ مین ہے کہ نماز پڑھی اور صحیح مسلم کی روایت مین بھی ہے کہ غامدیہ پر خود نماز پڑھی قاضی عیاض نے کہا کہ یہی جمہور کی روایت ہے۔ م۔ یہ سب زانی محصن کا بیان ہے کہ جو رجم کیا گیا ہے۔ **وان لم یکن محصنا وکان حرا فحدہ مائۃ جلدۃ لقولہ تعالےٰ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ الا انہ انتسخ فی حق المحصن فبقی فی حق غیرہ معمولا بہ**۔ اور اگر زنا کرنے والا محصن نہو اور آزاد ہو تو اُسکی حد سو دُرّے ہین بدلیل قولہ تعالےٰ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ۔ یعنی زانیہ عورت اور زانی مرد ہر ایک کو سَو دُرّے مارو لیکن یہ حکم بیاہی عورت اور بیاہے مرد کے حق مین منسوخ ہو کر رجم ہوا تو باقیون کے حق مین اسی آیت پر عمل رہا۔ **یامر الامام بضربہ بسوط لا ثمرۃ لہ ضربا متوسطا لان علیا رضہ لما اراد ان یقیم الحد کسر ثمرتہ والمتوسط بین المبرح وغیر المؤلم لافضاء الاول الی الہلاک وخلو الثانی عن المقصود وہو الانزجار**۔ پس امام اُسکو حکم دے کہ ایسے دُرّے سے مارے کہ جسمین گرہ نہو اور ایسی مار مارے جو متوسط درجہ کی ہو کیونکہ حضرت علی کرم اللہ

وجہہ نے جب حد قائم کرنی چاہی تو درے کی گھنڈی توڑ دی اور متوسط مارے یہ مراد ہے کہ اسقدر سخت نہو جو زخم کردے اور نہ زیادہ نرم ہو کیونکہ زخم سے ہلاکت پر نوبت پہونچیگی اور زیادہ نرم سے مقصود حاصل نہوگا اور مقصود یہ کہ ایسے فعل سے باز رہے
ف۔ جو اثر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا وہ پایا نہیں جاتا ہو ولیکن ابن ابی شیبہ نے انس ابن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حکم دیا جاتا تھا کہ درے کی گھنڈی توڑ دیجائے پھر دو پتھرون کے بیچ مین رکھکر کچلا جائے تاکہ نرم ہوجائے پس حضرت انس سے پوچھا گیا کہ یہ کس زمانہ مین ہوتا تھا تو فرمایا کہ زمانہ عمر رضی اللہ عنہ مین اور ایسا ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مرسل مروی ہے۔ رواہ مالک وعبد الرزاق وابن ابی شیبہ۔ **وینزع عنہ ثیابہ معناہ دون الازار لان علیا رض کان یامر بالتجرید فی الحدود ولان التجرید ابلغ فی ایصال الالم الیہ وہذا الحد مبناہ علی الشدۃ فی الضرب وفی نزع الازار کشف العورۃ فیتوقاہ۔** اور حد مارتے وقت اسکے کپڑے اتار لیے جاوین اسکے معنے یہ ہین کہ سوائے ازار کے باقی اتارے جائین کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ حدود مارنے مین کپڑے اتارنے کا حکم فرماتے تھے اور اسواسطے کہ کپڑے اتارنے مین اسکے بدن پر چوٹ خوب پہونچیگی اور حد زنا کی شان یہ ہے کہ محدود کو چوٹ زیادہ لگے اور ازار اتار لینے مین پردہ کھل جائیگا پس اس سے پرہیز کیا جائے ف۔ اور یہ جو عبد الرزاق نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ کے پاس ایک شخص لایا گیا جو کسی طرح کی حد مارا جائیگا تو آپ نے اسکو حد ماری حالانکہ اسکے اوپر قسطلانی کملی تھی پس بٹھال کر حد ماری یہ حدیث محمول ہے کہ سوائے حد زنا کے شراب خواری وغیرہ مین لایا گیا ہوگا۔ اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ اس امت مین ننگا کرنا اور پھیلا کر باندھنا اور طوق ڈالنا حلال نہین ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے۔ **ویفرق الضرب علی اعضائہ لان الجمع فی عضو واحد قد یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف۔** اور یہ مار اسکے اعضا پر متفرق کیجاوے کیونکہ ایک ہی عضو مین جمع کرنا کبھی جان جانے تک نوبت پہونچاتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے اور تلف کرنے والی نہین ہے ف۔ اور جب مار ڈالنا مقصود نہین ہے تو جس صورت مین ہلاکت کا خوف ہو اس سے پرہیز کیا جاے پس سو کوڑے اسکے اعضا پر متفرق مارے جاوین۔ **قال الا راسہ ووجہہ وفرجہ لقولہ علیہ السلام للذی امرہ بضرب الحد اتق الوجہ والمذاکیر ولان الفرج مقتل والراس مجمع الحواس وکذا الوجہ وہو مجمع المحاسن ایضا فلا یؤمن فوات شئی منہا بالضرب وذلک اہلاک معنی فلا یشرع حدا وقال ابو یوسف یضرب الراس ایضا رجع الیہ وانما یضرب سوطا لقول ابی بکر رض اضربوا الراس فان فیہ شیطانا قلنا تاویلہ انہ قال ذلک فیمن ابیح قتلہ ویقال انہ ورد فی حربی کان من دعاۃ الکفرۃ والاہلاک فیہ مستحق۔** سوائے اسکے سر وچہرہ وشرمگاہ کے یعنی ان تین اعضا پر درہ نہ مارے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو ضرب حد کا حکم دیا اسکو ارشاد فرمایا کہ چہرہ وشرمگاہون کو بچادے اور اسوجہ سے کہ شرمگاہ کی چوٹ ہلاک کرنے والی ہوتی ہے اور سر اسکے حواس کا مجمع ہے اور یونہی چہرہ بھی مجمع حواس ہے اور چہرہ اسکے خوبیون کا بھی مجمع ہے تو کچھ بعید نہین کہ مار کی وجہ سے اسکے حواس یا خوبیون مین سے کچھ زائل ہوجائے حالانکہ ایسا کرنا اسکو ہلاک کرنے کے معنی مین ہے تو بطور حد کے مشروع نہوگا اور امام ابو یوسف نے رجوع کر کے کہا کہ سر مین بھی درے مارے جائین کیونکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سر کو مارو کیونکہ اسمین شیطان ہے رواہ ابن ابی شیبہ۔ ہم کہتے ہین کہ اسکی تاویل یہ ہے کہ یہ ایسے شخص کے حق مین فرمایا جسکا قتل کرنا مباح تھا اور کہا گیا کہ آپ نے یہ حکم حربی کافر کے حق مین دیا تھا جو کافرون کو کفر کی طرف بلاتا تھا اور ایسے شخص کا مار ڈالا جانا مستحق ہے۔ **ویضرب فی الحدود کلہا قائما غیر ممدود لقول علی رض یضرب الرجال فی الحدود قیاما والنساء قعودا ولان مبنی اقامۃ الحد علی التشہیر والقیام ابلغ فیہ ثم قولہ غیر ممدود فقد قیل المد ان یلقی علی الارض ویمد کما یفعل فی زماننا وقیل ان یمد السوط فیرفعہ الضارب فوق راسہ وقیل ان یمدہ بعد الضرب وذلک کلہ لا یفعل لانہ زیادۃ علی المستحق۔**

اور جلد حدود میں محدود کو کھڑا کر کے بغیر کھینچکر ہاتھ باندھے ہوئے حد ماری جاوے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ حدود میں
مردون کو کھڑا کر کے اور عورتون کو بٹھا کر حد ماری جائے۔ رواہ عبد الرزاق بسند ضعیف اور اسلیے کہ اقامت حد شہرت دینے پر مبنی
ہی اور قیام میں یہ معنی زیادہ حاصل ہین پھر جو فرمایا کہ بغیر ہاتھ کھینچے ہوئے تو بعض نے کہا کہ اُسکی یہ صورت ہی کہ زمین مین ڈالکر اُسکے ہاتھ
پھیلا کر باندھا جاوے جیسے ہمارے زمانہ مین کرتے ہین اور بعض نے کہا کہ یہ محدود سے متعلق نہین ہی بلکہ مارنے والا کوڑے کو اتنا
کھینچے کہ اپنے سر تک اُٹھاوے اور بعض نے کہا کہ یہ معنی ہین کہ کوڑا اُسکے بدن پر مار کر کھینچے اور بالجملہ ان باتون مین سے کوئی بات
بھی نہین کیجائیگی کیونکہ جتنی مار کا وہ مستحق ہی یہ سب اُسپر زیادتی ہی ف یہ سب مرد آزاد یا عورت آزادہ کے زنا کرنے کا حکم ہی۔
وان کان عبدا جلدہ خمسین جلدۃ لقولہ تعالے فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب نزلت فی
الاماء ولان الرق منقص للنعمۃ فیکون منقصا للعقوبۃ لان الجنایۃ عند توافر النعم افحش فیکون ادعی الی التغلیظ
اور اگر زنا کار کوئی غلام (یا باندی ہی۔) ہو تو اُسکو پچاس درے مارے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا فعلیہن نصف ما علی المحصنات
من العذاب یعنی باندیون پر اُس سزای حد کا آدھا ہی جو آزادیون پر ہی یہ آیت باندیون کے حق مین نازل ہوئی اور اسلیے کہ رقیق
ہونا نعمت کو آدھا کر دیتا ہی تو عقوبت کو بھی آدھا کریگا کیونکہ جسکو کثرت سے نعمت ہو بیچ پھر وہ نافرمانی کرے تو یہ زیادہ بدتر ہی تو اُسکی
سزا میں بھی زیادہ سختی ہوگی ف پس آزاد مرد نے جسکو چار عورتین جائز ہین پھر اُسنے زنا کیا تو سخت سزا دیجائیگی اور غلام کو
صرف دو جائز ہین وہ بھی اُسوقت کہ مولے اجازت دے پھر بھی زوجہ کو اسوقت پاویگا کہ جب وہ اپنے مالک کی خدمت کرنے سے چھوٹ
ہو لہذا اُسکی سزا مین بھی تخفیف ہی یعنے آدھی سزا پاویگا لیکن رجم کا آدھا نہین ہو سکتا تو غلام خواہ بیاہا ہو یا کنوارا ہو اُسکو بہر حال
مین درے مارے جائینگے۔ والرجل والمرأۃ فی ذلک سواء لان النصوص تشملہما۔ واضح ہو کہ حد کے بارے مین مرد
و عورت دونون یکسان ہین کیونکہ نصوص شرعی دونون کو شامل ہین۔ غیر ان المرأۃ لا ینزع من ثیابہا الا الفرو والحشو
لان فی تجریدہا کشف العورۃ والفرو والحشو یمنعان وصول الالم الی المضروب والستر حاصل بدونہما
فینزعان۔ لیکن مرد و عورت مین صرف اتنا فرق ہی کہ عورت کے کپڑے نہین اُتارے جائینگے سوائے پوستین اور روئی وغیرہ بھرا ؤ
کپڑے کے کیونکہ عورت کو ننگا کرنے مین پردہ دری ہی اور پوستین اور بھراؤ کپڑا باقی رکھنے مین مار کا اثر نہین پہونچیگا اور پردہ رکھنا
بغیر ان دونون کے حاصل ہی تو پوستین اور بھراؤ دونون اُتار ڈالے جائین۔ وتضرب جالسۃ لما روینا ولانہ استر لہا
اور عورت پر بٹھلا کر حد ماری جائیگی بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ اور اسلیے کہ ایسا کرنے مین اُسکے لیے زیادہ پردہ ہی۔ قال
وان حفر لہا فی الرجم جاز۔ اور سنگسار کرنے کی صورت مین اگر عورت کے واسطے ایک گڈھا کھود لیا گیا تو جائز ہی یعنے گڈھا
کھود لینا بہتر ہی واجب نہین ہی۔ لانہ علیہ السلام حفر للغامدیۃ الی ثندوتہا وحفر علی رض لشراحۃ الہمدانیۃ وان ترک
لا یضرہ لانہ علیہ السلام لم یامر بذلک وہی مستورۃ بثیابہا والحفر احسن لانہ استر ویحفر الی الصدر لما روینا
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت غامدیہ کے واسطے اُسکی چھاتیون تک گڈھا کھدوایا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور حضرت علی
کرم اللہ وجہہ نے شراحہ ہمدانیہ کے واسطے گڈھا کھدوایا تھا۔ رواہ احمد۔ اور اگر امام نے عورت زانیہ کے واسطے گڈھا نہین
کھدوایا تو کچھ ضرر نہین ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا حکم نہین فرمایا ہی۔ اور عورت کا پردہ ڈھکنا اُسکے کپڑون سے
حاصل ہی اور گڈھا کھود دینا بہتر ہی کیونکہ اسمین عورت کے واسطے پردہ پوشی زیادہ ہی اور سینہ تک گڈھا کھودا جائے بدلیل حدیث
غامدیہ کے جو ہمنے اوپر روایت کی۔ ولا یحفر للرجل۔ اور مرد کے واسطے گڈھا نہین کھودا جائیگا۔ لانہ علیہ السلام ما حفر لماعز
کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ماعز کے واسطے گڈھا نہین کھودا ف چنانچہ ابو سعید خدری نے کہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کی رجم کا حکم دیا تو ہمنے اُسکو بقیع مین رجم کیا پس واللہ ہمنے اُسکو باندھا نہین اور نہ اُسکے واسطے گڈھا کھودا

ولیکن وہ کھڑا ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ لیکن حدیث بریدہ و حدیث ابوذر میں آیا کہ اُسکے واسطے گڑھا کھودا۔ اور ابن الہمام نے حدیث ابوسعید کو ترجیح دی کیونکہ نفی باعتماد دلیل ہو اور اگر گڑھا ہوتا تو بھاگنے کی گنجائش نہوتی۔ **ولان مبنی الاقامۃ علی التشہیر فی الرجال**۔ اور اس دلیل سے کہ مردوں کے حق میں حد قائم کرنا شہرت دینے پر مبنی ہو **ف**۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ولیشہد عذابہما طائفۃ من المؤمنین۔ یعنی زانی و زانیہ کے عذاب کے وقت مومنوں کا ایک گروہ حاضر ہو اور بغیر گڑھا کھودے رجم کرنے میں زیادہ اشتہار ہے۔ **والربط والامساک غیر مشروع**۔ اور باندھنا اور روکنا مشروع نہیں ہو **ف**۔ لیکن اگر بغیر گڑھے رجم ممکن نہو حالانکہ گواہوں سے ثبوت ہوا تو جائز ہو۔ کما فی العنایۃ۔ **ولا یقیم المولی الحد علی عبدہ الا باذن الامام وقال الشافعی رح لہ ان یقیمہ لان لہ ولایۃ مطلقۃ علیہ کالامام بل اولیٰ لانہ یملک من التصرف فیہ مالا یملکہ الامام فصار کالتعزیر ولنا قولہ علیہ السلام اربع الی الولاۃ فذکر منہا الحدود ولان الحد حق اللہ تعالیٰ لان المقصد منہا اخلاء العالم عن الفساد ولہذا لا یسقط باسقاط العبد فیستوفیہ من ہو نائب عن الشرع وہو الامام او نائبہ بخلاف التعزیر لانہ حق العبد ولہذا یعزر الصبی وحق الشرع موضوع عنہ**۔ اور مولیٰ اپنے غلام پر حد قائم نہیں کریگا مگر امام کی اجازت سے اور امام شافعی نے کہا کہ مولے کو جائز ہو کہ اپنے غلام پر حد قائم کرے کیونکہ مولے کو اپنے غلام پر ولایت مطلقہ حاصل ہو جیسے امام کو حاصل ہو بلکہ امام سے بڑھکر کیونکہ مولے کو اپنے غلام میں بیع وغیرہ ایسے تصرفات کا اختیار ہو جو امام کو حاصل نہیں ہو تو مثل تعزیر کے ہو گیا (اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہو لیکن امام کا حد قائم کرنا افضل ہو ع) اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چار چیزیں والی کے اختیار میں ہیں از انجملہ حدود کو ذکر کیا (یہ حدیث نہیں ملی و ابن ابی شیبہ نے حسن بصری و عطاء خراسانی سے یہ قول ذکر کیا۔ ع۔) اور اس دلیل سے کہ حد ایک حق الٰہی ہو کیونکہ حدود کا مقصد یہ ہو کہ عالم فساد سے خالی ہو اسی وجہ سے اگر بندہ معاف کردے تو ساقط نہیں ہوتا ہو پس وہ شخص حد قائم کریگا جو شرع کی طرف سے نائب ہو اور وہ امام یا اُسکا قائم مقام قاضی وغیرہ ہو برخلاف تعزیر کے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہو اسی واسطے وہ طفل کو سزا دیتا ہو اور طفل سے حق شرعی مرفوع ہو **ف**۔ امام مالک و شافعی نے چند احادیث سے استدلال کیا از انجملہ حدیث ابی ہریرہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے ایسی باندی کا حکم پوچھا گیا جسنے زنا کیا حالانکہ وہ محصنہ نہیں ہو یعنے بیاہی نہیں ہو تو فرمایا کہ اگر زنا کرے تو اُسکو درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درے مارو پھر اُسکو فروخت کردو اگرچہ ایک لٹ بال کے عوض ہو۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خطبہ پڑھا پس فرمایا کہ اے لوگو اپنی مملوکوں پر خواہ محصن ہوں یا غیر محصن ہوں حدود قائم کرو اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ایک باندی نے زنا کیا پس آپ نے مجھے حکم دیا کہ میں اُسے درے ماروں پس میں اُسکے پاس آیا تو میں نے پایا کہ قریب زمانہ میں بچہ جنی ہو حتی کہ نفاس میں ہو تو میں ڈرا کہ اگر میں اسکو درے ماروں تو شاید یہ مرجائے پس میں نے آکر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو نے خوب کیا۔ رواہ الترمذی۔ اور حدیث ابو ہریرہ میں ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کی باندی زنا کرے تو حکم قرآن کے موافق اُسکو کوڑے مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر اگر زنا کرے تو اُسکو فروخت کردو۔ رواہ ابوداؤد۔ ابو حنیفہ نے ان حدیثوں کی یہ تاویل کی کہ آپ کی مراد یہ ہو کہ امام سے مرافعہ کرو پس وہ اسکی اجازت سے حد مارو چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو حد قائم کرنے کی اجازت دی ولیکن ابن الہمام نے فرمایا کہ یہ تاویل دیگر ائمہ کو مسلم نہوگی اسواسطے کہ ظاہر احادیث یہی ہو کہ شرع نے اس معاملہ میں مالکوں کو اپنا نائب مقرر کیا ہو پس جب تک اسکا کوئی معارض قائم نہو تب تک ظاہر حدیث پر عمل کیا جائیگا اور مترجم کہتا ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سب عدل و اعتدال پر قائم تھے اور حقوق و حدود کو لحاظ رکھتے تھے پس علماء حنفیہ نے اُنکے نائب ہونے میں کچھ شک نہیں کیا لیکن اسمیں تامل کیا کہ آیا دوسرے لوگ بھی نائب ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دوسروں کے واسطے کوئی اجازت شرعی نہیں ہو پس شاید کہ آدمی حد

سے تجاوز کرکے ملوک کو سخت ایذا پہونچاوے خصوصاً جبکہ اُس سے ناخوش ہوا اور حدود کچھ بندون کا حق نہیں ہے کیونکہ وہ خالص حق تعالیٰ ہے تو خوف ہے کہ بجائے اصلاح کے فساد برپا ہو اور اسمین کچھ خلاف نہیں کہ امام کا حد قائم کرنا افضل ہے لہذا اُنھون نے احتیاطاً امام ہی کے اختیار کو واجب کہا ہے واللہ اعلم بالصواب - قال واحصان الرجم ان یکون حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج امرأۃ نکاحا صحیحا ودخل بہا وہما علی صفۃ الاحصان فالعقل والبلوغ شرط لاہلیۃ العقوبۃ اذ لاخطاب دونہما وما وراءہما یشترط لتکامل الجنایۃ بواسطۃ تکامل النعمۃ اذ کفران النعمۃ یتغلظ عند تکثرہا وہذہ الاشیاء من جلائل النعم وقد شرع الرجم بالزنا عند استجماعہا فیناط بہ بخلاف الشرف والعلم لان الشرع ما ورد باعتبارہما ونصب الشرع بالرای متعذر ولان الحریۃ ممکنۃ من النکاح الصحیح والنکاح الصحیح ممکن من الوطی الحلال والاصابۃ شبع بالحلال والاسلام یمکنہ من نکاح المسلمۃ ویؤکد اعتقاد الحرمۃ فیکون الکل مزجرۃ عن الزنا والجنایۃ بعد توفر الزواجر اغلظ والشافعی رح یخالفنا فی اشتراط الاسلام وکذا ابو یوسف فی روایۃ لہما ماروی ان النبی رجم یہودیین قد زنیا قلنا کان ذلک بحکم التوریۃ ثم نسخ یؤیدہ قولہ علیہ السلام من اشرک باللہ فلیس بمحصن والمعتبر فی الدخول الایلاج فی القبل علی وجہ یوجب الغسل وشرط صفۃ الاحصان فیہما عند الدخول حتے لو دخل بالمنکوحۃ الکافرۃ او المملوکۃ او المجنونۃ او الصبیۃ لایکون محصنا وکذا اذا کان الزوج موصوفا باحدی ہذہ الصفات وہی حرۃ مسلمۃ عاقلۃ بالغۃ لان النعمۃ بذلک تتکامل اذ الطبع ینفر عن صحبۃ المجنونۃ وقلما یرغب فی الصبیۃ لقلۃ رغبتہا وفی المنکوحۃ المملوکۃ حذرا عن رق الولد ولا ائتلاف مع الاختلاف فی الدین وابو یوسف یخالفنا فی الکافرۃ والحجۃ علیہ ما ذکرناہ وقولہ علیہ السلام لاتحصن المسلم الیہودیۃ ولا النصرانیۃ ولا الحر الامۃ ولا الحرۃ العبد - اور رجم کے واسطے جو محصن ہونا شرط ہے تو احصان کے یہ معنے ہین کہ آدمی آزاد عاقل بالغ مسلمان ہو جسنے کسی عورت سے صحیح نکاح کرکے دخول کر لیا ہو درحالیکہ دونون مین احصان کی صفت موجود ہو پس عاقل بالغ ہونا تو سزا و حد کے لائق ہونے کی شرط ہے کیونکہ بدون ان دونون کے حکم الٰہی متعلق نہین ہوتا ہے اور باقی چیزین اسواسطے شرط ہین کہ نعمت پوری ہونے کی وجہ سے جرم پورا ہو جائے کیونکہ بھرپور نعمت ہونے کے وقت اس نعمت کی ناشکری کرنا سخت ہے اور یہ چیزین بھی بڑی نعمتون مین سے ہین یعنی آزادی و اسلام و زوجہ بنکاح صحیح بڑی نعمتیں ہین اور ان نعمتون کے جمع ہونے کے وقت زنا کرنے کی وجہ سے رجم مشروع ہوا تو رجم انھین نعمتون کے مجتمع ہونے پر متعلق رہا بخلاف انکے شرافت و علم شرط نہین ہے کیونکہ شرع مین انکا بھی اعتبار کرنا وارد نہین ہوا ہے اور اپنی رائے سے شرع کو قائم کرنا محال ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آزادی سے نکاح صحیح کی قدرت حاصل ہوتی ہے اور نکاح صحیح سے وطی حلال کی قوت ہوتی ہے اور دخول واقع ہونے سے اس حلال سے سیری ہو جاتی ہے اور اسلام سے مسلمان عورت کے نکاح کی قدرت ہوتی ہے اور اسلام زنا کے حرام ہونے کا اعتقاد قوی ہوتا ہے تو یہ کل باتین اسکو زنا سے زجر کرتی ہین اور اتنی زجر کرنے والی باتون کے جمع ہونے کے بعد زنا کا مرتکب ہونا زیادہ سخت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ اسلام شرط ہونے مین ہماری مخالفت کرتے ہین اور ایسی ہی ایک روایت ابو یوسف سے ہے اور ان دونون کی دلیل وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یہودی اور عورت یہودیہ کو جو دونون محصن تھے بوجہ زنا کے رجم کیا - رواہ ابن حبان - اور ہم اسکا یہ جواب دیتے ہین کہ ایسا کرنا توریت کے حکم سے تھا پھر یہ منسوخ ہوگیا اور نسخ کی تائید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جسنے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہین ہے - رواہ اسحاق ابن راہویہ والصواب الوقف - اور دخول مین معتبر یہ ہے کہ فرج مین اسطرح داخل ہو جو غسل واجب کرتا ہے یعنے حشفہ غائب ہو جائے اور شیخ قدوری نے دخول کے وقت شوہر و زوجہ دونون مین صفت احصان شرط کی حتیٰ کہ اگر شوہر نے اپنی منکوحہ یہودیہ یا نصرانیہ کے ساتھ یا مملوکہ یا مجنونہ یا لڑکی کے ساتھ دخول کیا تو وہ محصن نہوگا اور اسی طرح اگر شوہر مین ان باتون مین سے کوئی بات ہو یعنی کافر یا مملوک یا مجنون یا نابالغ ہو حالانکہ زوجہ عورت آزاد مسلمہ عاقلہ بالغہ

ہر تو وہ محصنہ نہوگی کیونکہ نعمت انھیں چیزون سے پوری ہوتی ہو اسلیے کہ مجوسنہ کی صحبت سے طبیعت کو نفرت ہوتی ہو اور غیر بالغہ لڑکی کر چونکہ خود بے رغبتی ہو تو شوہر کی رغبت بھی کم ہو جاتی ہو اور مملوکہ سے نکاح کرنے مین اس جہت سے بے رغبتی ہو کہ اُسکی اولاد رقیق ہو جائے اور کافرہ سے بے رغبتی ظاہر ہو کہ دینی اختلاف کے باوجود باہمی الفت نہوگی اور ابو یوسف رحمہ اللہ بھی کافرہ عورت کے بارے مین ہمسے مخالفت کرتے ہین اور حجت انبر ایک تو وہ دلیل ہو جو ہمنے ذکر کی اور دوم یہ حدیث کہ مسلمان مرد کو یہودیہ یا نصرانیہ عورت محصن نہین کرتی اور نہ مرد آزاد کو اُسکی زوجہ باندی محصن کرتی ہو اور نہ آزادہ عورت کو غلام محصن کرتا ہو ف یہ حدیث نہین پائی گئی اور ابن ابی شیبہ نے کعب ابن مالک سے روایت کی کہ اُنھون نے ایک یہودیہ سے نکاح کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اُس سے مت نکاح کر کہ وہ تجھے محصن نہین کریگی ع - قال ویجمع فی المحصن بین الرجم والجلد لانہ علیہ السلام لم یجمع ولان الجلد یعرے عن المقصود مع الرجم لان زجر غیرہ یحصل بالرجم اذ ہو فی العقوبۃ اقصاہا و زجرہ لایحصل بعد ہلاکہ - اور محصن زانی مین رجم کے ساتھ درے مارنا جمع نکیا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درون اور رجم کو جمع نہین فرمایا اور اسواسطے کہ رجم کے ہوتے ہوے درے مارنے کا کوئی فائدہ نہین معلوم ہوتا اسواسطے کہ غیرون کو زجر ہونا تو زانی کے رجم کیے جانے سے حاصل ہو کیونکہ رجم انتہا درجہ کی سزا ہی اور خود زانی کو زجر ہونا اُسکے ہلاک ہونے کے بعد متصور نہین ہو - قال ولا یجمع فی البکر بین الجلد والنفی والشافعی رح یجمع بینہما حدا لقولہ علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام ولان حسم باب الزنار لقلۃ المعارف ولنا قولہ تعالے فاجلدوا جعل الجلد کل الموجب رجوعا الی حرف الفاء او الی کونہ کل المذکور ولان فی التغریب فتح باب الزنار لانعدام الاستحیار من العشیرۃ ثم فیہ قطع مواد البقار فربما تتخذ زناہا مکسبۃ وہو من اقبح وجوہ الزنار وہذہ الجہۃ مرجحۃ لقول علی رض کفی بالنفی فتنۃ والحدیث منسوخ کشطرہ وہو قولہ علیہ السلام الثیب بالثیب جلد مائۃ ورجم بالحجارۃ وقد عرف طریقہ فی موضعہ الا ان یری الامام فی ذلک مصلحۃ فیغربہ علی قدر مایرے وذلک تعزیر وسیاسۃ لانہ قد یفید فی بعض الاحوال فیکون الرای فیہ الی الامام وعلیہ یحمل النفی المروی عن بعض الصحابۃ رض - اور کنوارے زناکار کی سزا مین سو درے کے ساتھ ایک سال کا شہر بدر کرنا جمع نکیا جائیگا خواہ مرد ہو یا عورت ہو یعنے بطور حد کے جمع نکیا جائیگا اگرچہ بطور تعزیر جائز ہی اور امام شافعی رحمہ اللہ دونون باتون کو بطور حد جمع کرتے ہین بدلیل اس حدیث کے کہ کنوارے کو کنواری کی ساتھ زنا کرنے مین سو درے اور ایک سال کا شہر بدر ہی (رواہ مسلم) اور اس دلیل سے کہ زنار کا دروازہ بند ہونا بوجہ شناسائی ندارد ہونے کے ہو جاتا ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اللہ تعالے نے فرمایا کہ فاجلدوا یس درے کو سزاے واجبی کا کل قرار دیا اس دلیل سے کہ حرف فا کو دیکھو یعنے معنی یہ ہین کہ جسنے زنا کیا اُسکی واجبی سزا یہ ہی سو کوڑے مارو تو معلوم ہوا کہ یہی کل واجب ہی یا دیکھو کہ جو ذکر فرمایا یہی سو کوڑے ہین (پس اگر اسپر دوسری سزا زیادہ کیجائے تو حکم متغیر ہوا جاتا ہو اور اسی کو نسخ کہتے ہین حالانکہ قرآن کو حدیث سے نسخ کرنا جائز نہین ہی) اور اس دلیل سے کہ شہر بدر کرنے مین زنار کا دروازہ کھلا جاتا ہو کیونکہ اپنے کنبہ سے اسکی حیاداری اُٹھ جائیگی پھر شہر بدر کرنے مین اسکے بقاء کا مادہ یعنی کھانے پینے کا سامان منقطع ہوا جاتا ہی تو بسا اوقات عورت زناکاری کو اپنی کمائی کا پیشہ مقرر کرلے اور یہ زناکاری کے طریقون مین سب سے بدتر ہو اور اسی وجہ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کو ترجیح ہوتی ہو کہ شہر بدر کرنا فتنہ انگیزی کو کافی ہی - (رواہ محمد فی الآثار) اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا وہ منسوخ ہی جیسے اُسکا یہ جزو منسوخ ہو کہ بیاہا جو بیاہی کے ساتھ زنا کرے تو سو درے اور پتھرون سے رجم ہو (اور اسی کو حازمی و منذری نے اختیار کیا) اور اسکا طریقہ اپنے موقع پر پہچانا گیا ہو پس شہر بدر کرنے کی سزا بطور حد کے نہین ہو سکتی ہو لیکن اگر امام کی راے مین ایسا کرنے مین کوئی مصلحت ہو تو جتنے دنون تک وہ مصلحت سمجھے شہر بدر کردے اور یہ بطور تعزیر و سیاست ہو کیونکہ شہر بدر کرنا بعضی حالتون مین مفید ہوتا ہو تو یہ امام کی راے پر رہا اور بعض صحابہ

رضی اللہ عنہم سے مروی ہی کہ اُنھون نے شہر بدر کیا تو وہ اسی معنے تعزیر و سیاست پر محمول ہو۔ ف۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درے مارے اور شہر بدر کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ نے درے مارے و شہر بدر کیا اور عمر رضی اللہ عنہ نے درے مارے اور شہر بدر کیا۔ رواہ الترمذی۔ واذا زنی المریض وحدہ الرجم رجم لان الاتلاف مستحق فلا یمتنع بسبب المرض اور اگر مریض نے زنا کیا اور رجم اُسپر واجب ہوا تو رجم کر دیا جائے (اسپر چارون اماموں کا اتفاق ہی) کیونکہ تلف کر دینا اُسپر مستحق ہی تو مرض کے سبب سے امتناع نہوگا۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی یبرأ کیلا یفضی الی الھلاک ولھذا لا یقام القطع عند شدۃ الحر والبرد۔ اور اگر اُسپر درے مارنا واجب ہوا ہو تو جبتک اچھا نہو جاے درے نہ مارے جائینگے تاکہ ہلاکت تک نہ پہونچے اسی وجہ سے شدت سردی یا شدت گرمی مین چور کا ہاتھ نہین کاٹا جاتا۔ واذا زنت الحامل لم تحد حتی تضع حملھا کیلا یؤدی الی ھلاک الولد وھو نفس محترمۃ۔ اور اگر حاملہ عورت نے زنا کیا تو اُسکو رجم نکیا جاوے یہانتک کہ وضع حمل کرے تاکہ اسکا نتیجہ بچہ کی ہلاکت نہو حالانکہ بچہ ایک نفس محترم ہی۔ وان کان حدھا الجلد لم تجلد حتی تتعالی من نفاسھا ای ترتفع یرید بہ تخرج منہ لان النفاس نوع مرض فیؤخر الی زمان البرء بخلاف الرجم لان التاخیر لاجل الولد وقد انفصل وعن ابی حنیفۃ رح انہ یؤخر الی ان یستغنی ولدھا عنھا اذا لم یکن احد یقوم بتربیتہ لان فی التاخیر صیانۃ الولد عن الضیاع وقد روی انہ علیہ السلام قال للغامدیۃ بعد ما وضعت ارجعی حتی یستغنی ولدک ثم تحبس الی ان تلد ان کان الحد ثابتا بالبینۃ کیلا تھرب بخلاف الاقرار لان الرجوع عنہ عامل فلا یفید الحبس واللہ اعلم۔ اور اگر حاملہ کی حد درے ہون تو درے نہ مارے جائین یہانتک کہ وہ ولادت کے نفاس سے پاک ہو یعنی نفاس سے باہر ہو جاے کیونکہ نفاس ایک قسم کا مرض ہی تو اچھے ہونے کے وقت تک تاخیر کیجائیگی بخلاف رجم کے کہ اُسمین نفاس سے پاک ہونے تک تاخیر نہین کیجاتی ہی اسواسطے کہ تاخیر کرنا صرف بچہ کی وجہ سے تھا اور وہ پیدا ہو چکا اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہی کہ رجم مین بھی یہانتک تاخیر کیجاے کہ بچہ اسکی پرورش سے مستغنی ہو بشرطیکہ کوئی دوسرا شخص اُسکی پرورش کا کفیل نہو کیونکہ اتنی تاخیر کرنے مین بچہ کی حفاظت ہی کہ وہ ضائع نہو جاے اور حدیث مین آیا ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ کو بعد وضع حمل کے فرمایا کہ تو ابھی لوٹ جا یہانتک کہ تیرا بچہ تیری پرورش سے بے پروا ہو جائے (یہی اصح ہی اور اسی پر فتوی ہی) پھر حاملہ عورت قید خانہ مین رکھی جائے یہانتک کہ بچہ جنے بشرطیکہ یہ حد بذریعہ گواہون کے ثابت ہوئی ہو تاکہ یہ عورت بھاگ نہ جائے برخلاف اقرار کے کیونکہ اگر وہ اقرار سے پھر گئی تو مفید ہی پس قید خانہ مین ڈالنا کچھ مفید نہین ہی واللہ اعلم۔ ف۔ واضح ہو کہ جس مریض کے اچھے ہو جانے کی امید ہو اُسکے درون کی حد مین تاخیر کرنا عامۂ فقہاء کا قول ہی اور امام احمد کے نزدیک تاخیر نہوگی بلکہ اُس شخص کے مانند جاری جاے جو پیدائشی بہت کمزور ہی کہ وہ کوڑون کی مار برداشت نہین کر سکتا تو ہمارے اور شافعی و احمد کے نزدیک سو تیلیون کا ایک گچھا ایسے طور پر بنایا جاے کہ ایکبارگی اُسکو مارنے سے شاخون کے سرے اُسکے بدن سے چھو جائین اور اصل اسمین حدیث سعید بن سعد بن عبادہ ہی کہ اُنھون نے بیان کیا کہ ہمارے محلہ مین ایک شخص ضعیف الخلقت تھا جسنے ایک عورت سے زنا کیا تو حضرت سعد بن عبادہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اُسکو بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو حد مارو پس لوگون نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ بہت کمزور ہی وہ اسکو برداشت نہین کر سکتا تو آپ نے فرمایا کہ سو تیلیون کا ایک گچھا باندھکر ایک بار اُسکو مار دو پس ایسا ہی کیا گیا۔ رواہ احمد والنسائی وابن ماجہ والشافعی باسناد حسن۔

باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجبہ

یہ باب ایسے وطی کے بیان مین جو حد واجب کرتی ہی اور جو واجب نہین کرتی ہی۔ قال الوطی الموجب للحد ھو الزنا وانہ

فی عرف الشرع واللسان وطی الرجل المرأة فی القبل فی غیر الملک وشبهة الملک۔ مصنف نے فرمایا کہ جس وطی سے حد واجب ہوتی ہے وہ زنا ہے اور زنا کے معنی شرع ولغت میں یہ ہیں کہ مرد کسی اجنبیہ عورت سے اُسکی فرج میں وطی کرے حالانکہ وہ ملک سے اور شبہہ ملک سے خالی ہو ف‍ــــ اور مترجم نے اسکی تمام تعریف سابق میں ذکر کردی ہے اور یہان مصنف کا مقصود یہ ہے کہ ہر ایک قید کی وجہ اور فائدہ بیان فرماوین چنانچہ فرمایا۔ لانہ فعل محظور والحرمة علی الاطلاق عند التعری عن الملک وشبهتہ یؤید ذلک قولہ علیہ السلام ادرؤا الحدود بالشبہات ثم الشبہة نوعان شبہة فی الفعل وتسمی شبہة اشتباہ وشبہة فی المحل وتسمی شبہة حکمیة فالاولی تتحقق فی حق من اشتبہ علیہ لان معناہ ان یظن غیر الدلیل دلیلا ولا بد من الظن لتحقق الاشتباہ والثانیة تتحقق لقیام الدلیل النافی ذاتہ ولا تتوقف علی ظن الجانی واعتقادہ والحد یسقط بالنوعین لاطلاق الحدیث والنسب یثبت فی الثانیة اذا ادعی الولد ولا یثبت فی الاولی وان ادعاہ لان الفعل تمحض زنا فی الاولی وانما یسقط الحد لامر راجع الیہ وہو اشتباہ الامر علیہ ولم یتمحض فی الثانیة فشبہة الفعل فی ثمانیة مواضع جاریة ابیہ وامہ وزوجتہ والمطلقة ثلثا وہی فی العدة وبائنا بالطلاق علی مال وہی فی العدة وام ولد اعتقہا مولاہا وہی فی العدة وجاریة المولی فی حق العبد والجاریة المرہونة فی حق المرتہن فی روایة کتاب الحدود ففی ہذہ المواضع لاحد اذا قال ظننت انہا تحل لی ولو قال علمت انہا علی حرام وجب الحد والشبہة فی المحل فی ستة مواضع جاریة ابنہ والمطلقة طلاقا بائنا بالکنایات والجاریة المبیعة فی حق البائع قبل التسلیم والممہورة فی حق الزوج قبل القبض والمشترکة بینہ وبین غیرہ والمرہونة فی حق المرتہن فی روایة کتاب الرہن ففی ہذہ المواضع لا یجب الحد وان قال علمت انہا علی حرام ثم الشبہة عند ابی حنیفة رح تثبت بالعقد وان کان متفقا علی تحریمہ وہو عالم بہ وعند الباقین لا تثبت اذا علم تحریمہ ویظہر ذلک فی نکاح المحارم علی ما یاتیک ان شاء اللہ تعالی اذا عرفنا ہذا اسی واسطے کہ زنا ایک فعل ممنوع ہے اور کامل حرام ہونا اُسکا جب ہی ہوگا کہ ملک نکاح و ملک رقبہ سے اور دونون ملکون کے شبہہ سے بھی خالی ہو اور اسی کی تائید فرماتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شبہات کی وجہ سے حدود کو دور کرو۔ پھر شبہہ دو قسم کا ہوتا ہے ایک فعل مین شبہہ اور اسکو شبہہ اشتباہ کہتے ہین اور دوم محل مین شبہہ اور اسکو شبہہ حکمیہ کہتے ہین (مثلاً اگر ایک عورت کو اندھیری رات مین اپنی زوجہ خیال کرکے اُس سے وطی کرلی تو یہ شبہہ فعلی ہے اور اگر زوجہ کو طلاق بائنہ دیکر عدت مین اُس سے وطی کی یہ خیال کرکے کہ مجھپر حلال ہے یا اپنے پسر کی باندی سے وطی کی تو یہ شبہہ محلی ہے) پس قسم اول کا تحقق ایسے شخص کے حق مین ہوتا ہے جسپر اشتباہ طاری ہوجاوے کیونکہ اُسکے معنے یہی ہین کہ ایسی چیز کو دلیل گمان کرے کہ جو دلیل نہین ہے اور گمان ضرور ہے تاکہ اشتباہ متحقق ہو اور دوسری قسم کا تحقق بدون اُسکے گمان کے بھی اُسوقت ہوجاتا ہے کہ جب در اصل کوئی ایسی دلیل قائم ہو جس سے حرمت کی نفی ہوتی ہے (جیسے حدیث مین فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) اور اسکا وجوب اس وطی کرنے والے کے گمان اور اعتقاد پر موقوف نہین ہے اور حد زنا کا ساقط ہونا دونون قسم کے شبہہ پر ہوتا ہے کیونکہ حدیث مطلقاً شبہات کو شامل ہے یعنے ہر قسم کے شبہہ سے حد کو ساقط ہونا چاہیے لیکن دونون قسم کے شبہہ مین یہ فرق ہے کہ دوسری قسم کے شبہہ مین اگر بچہ کا دعوے کیا تو نسب ثابت ہوجائیگا اور پہلی قسم کے شبہہ مین نہین ثابت ہوگا اگرچہ نسب کا دعوی کرے کیونکہ پہلی قسم کے شبہہ مین وطی کرنا محض زنا ہے اور حد صرف اسوجہ سے ساقط ہوگئی کہ اُسنے ایسی بات کا دعوے کیا جو اُسی کی طرف راجع ہے یعنے کہا کہ یہ امر مجھپر مشتبہہ ہوگیا تھا اور دوسری قسم کے شبہہ مین محض زنا نہین ہے پس شبہہ فعلی آٹھ موقع پر جاری ہوتا ہے اول یہ کہ اپنے باپ دادا کی باندی سے وطی کی دوم اپنی ماں یا نانی دادی وغیرہ کی باندی سے وطی کی سوم اپنی زوجہ کی باندی سے وطی کی چہارم اپنی زوجہ کو تین طلاق دینے کے بعد عدت مین اُس سے وطی کی پنجم زوجہ کو مال پر طلاق بائن دینے کے بعد عدت مین اُس سے وطی کی ششم اپنی ام ولد کو آزاد کرکے عدت مین اُس سے وطی کی ہفتم غلام نے اپنے مولی کی باندی

سے وطی کی ہشتم مرتہن نے جس باندی کو رہن لیا تھا اُس سے وطی کی یہ کتاب الحدود کی روایت مین ہو اور یہی روایت مختار ہو الرضی
اور کتاب الرہن کی روایت مین مطلقاً حد نہین ہو ع د۔ پس ان آٹھون مواقع مین اگر وطی کرنے والے نے دعوی کیا کہ مین نے
اسکو اپنے واسطے حلال گمان کیا تھا تو حد نہوگی اور اگر کہا کہ مین جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام ہو تو حد واجب ہوگی اور محل مین شبہہ کے چھ
موقع ہین ایک یہ کہ اپنے پسر کی باندی سے وطی کی دوم یہ کہ کنایہ سے طلاق بائن دینے کے بعد زوجہ سے وطی کی سوم یہ کہ بائع نے باندی
کو فروخت کر کے مشتری کے سپرد کرنے سے پہلے اُس سے وطی کی چہارم یہ کہ مرد نے اپنی باندی کو اپنی زوجہ کے مہر مین دیا لیکن زوجہ کے
قبضہ کرنے سے پہلے اُس سے وطی کر لی پنجم جو باندی اُسکے اور غیر کے درمیان مشترک تھی اُس سے وطی کی ششم مرتہن نے مرہونہ باندی
سے وطی کی لیکن یہ کتاب الرہن کی روایت پر ہو پس ان موقعون پر حد واجب نہوگی اگرچہ اُسنے کہا ہو کہ مین جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام
ہو پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عقد کی وجہ سے شبہہ ثابت ہو جاتا ہو اگرچہ علماء کے نزدیک وہ بالاتفاق حرام ہو اور وطی
کرنے والا خود بھی جانتا ہو اور باقی فقہاء کے نزدیک عقد سے شبہہ ثابت نہین ہوتا جبکہ وطی کرنے والے کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ عقد حرام
ہو اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی عورتون کے حق مین ظاہر ہوگا جنسے نکاح کرنا دائمی حرام ہو چنانچہ انشاء اللہ تعالے بیان آویگا پھر
جب یہ بات معلوم ہو چکی کہ شبہہ دو قسم پر ہو تو آیندہ ہم مسائل کی تفریع کرتے ہین۔ ومن طلق امرأته ثلثا ثم وطیها فی العدة
وقال علمت انها علی حرام حد لزوال الملک المحلل من کل وجه فتکون الشبهة منتفیة وقد نطق الکتاب بانتفاء
الحل وعلی ذلک الاجماع ولا یعتبر قول المخالف فیه لانه خلاف لا اختلاف ولو قال ظننت انها تحل لی لایحد
لان الظن فی موضعه لان اثر الملک قائم فی حق النسب والحبس والنفقة فاعتبر ظنه فی اسقاط الحد وام الولد
اذا اعتقها مولاها والمختلعة والمطلقة علی مال بمنزلة المطلقة الثلث لثبوت الحرمة بالاجماع وقیام بعض الآثار فی العدة
اگر ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقین دین پھر عدت مین اُس سے وطی کی اور کہا کہ مین جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام ہو تو اُسکو حد
ماری جائیگی (یعنے اگر محصن ہو تو رجم کیا جائیگا ورنہ سو درے مارے جائینگے) کیونکہ حلال کرنے والی ملک ہر طرح زائل ہو گئی تو
شبہہ بالکل ندارد ہو اور قرآن مجید ایسی عورت کی حلت ندارد ہونے پر ناطق ہو اور اسی پر اجماع منعقد ہو اور جو شخص اسمین خلاف
کرے اُسکا قول معتبر نہین ہو کیونکہ اسکو اختلاف نہین کہتے بلکہ خلاف ہو اور اگر وطی کرنے والے نے کہا کہ میرے گمان مین وہ مجھے
حلال تھی تو اسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ گمان اپنے موقع پر ہو اسلیے کہ ملک نکاح کا اثر ابھی چند باتون مین قائم ہو چنانچہ اگر عدت
کے اندر لڑکا ہو تو اسی مرد سے اُسکا نسب ثابت ہوگا اور عدت مین عورت کو نکلنے سے ممانعت ہو اور شوہر پر اُسکا نفقہ بھی واجب
ہو تو حد ساقط ہونے مین بھی اُسکا گمان معتبر ہوا اور ام ولد کو اسکے مولی نے آزاد کر دیا یا زوجہ کو خلع دیدیا یا زوجہ کو مال پر طلاق
دیدی پھر عدت مین اُس سے وطی کی تو انکا حکم بھی بمنزلہ مطلقہ ثلثہ کے ہو کیونکہ اُسکی حرمت بالاجماع ثابت ہو اور عدت مین بعضے
آثار ملک موجود ہین۔ ولو قال لها انت خلیة او بریة او امرک بیدک فاختارت نفسها ثم وطیها فی العدة وقال
علمت انها علی حرام لم یحد لاختلاف الصحابة رض فیه فمن مذهب عمر رض انها تطلیقة رجعیة وکذا الجواب فی سائر
الکنایات وکذا اذا نوی ثلثا لقیام الاختلاف مع ذلک۔ اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو خلیہ ہو یا بریہ ہو یا کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ
ہو پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا یعنے ہر صورت مین طلاق کنایہ واقع ہوئی پھر شوہر نے اُس سے عدت مین وطی کی اور
کہا کہ مین جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام ہو تو بھی اُسکو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اسمین اختلاف ہو چنانچہ مذہب
عمر رضی اللہ عنہ یہ ہو کہ کنایات سے طلاق رجعی پڑتی ہو اور یہی حکم دیگر کنایات مین ہو اور اسیطرح اگر کنایہ سے تین بار واقع ہونے
کی نیت کی کیونکہ باوجود اسکے بھی اختلاف ہو۔ ولا حد علی من وطی جاریة ولده وولد ولده وان قال علمت انها علی حرام
لان الشبهة حکمیة لانها نشأت عن دلیل وهو قوله علیه السلام انت ومالک لابیک والابوة قائمة فی حق الجد

اور جس شخص نے اپنے پسر یا پوتے کی باندی سے وطی کی تو اُسپر حد نہین ہو اگرچہ کہے کہ مین جانتا تھا کہ مجھپر حرام ہو اسلیے کہ یہ شبہ حکمیہ ہو کیونکہ ایک دلیل سے پیدا ہوا ہو اور دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہو کہ انت ومالک وابیک یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہو - رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن حبان فی الصحیح والبزار وغیرہم وہذا حدیث حسن صحیح - اور حق پدری دادا کے بارے مین بھی قائم ہو ف یعنی دادا کا حکم بھی مثل باپ کے ہو کہ اُسپر بھی حد واجب نہوگی اگرچہ باپ زندہ موجود ہو - ع - ویثبت النسب منہ وعلیہ قیمۃ الجاریۃ وقد ذکرناہ واذا وطی جاریۃ ابیہ او امہ او زوجتہ وقال ظننت انہا تحل لی فلا حد علیہ ولا علی قاذفہ وان قال علمت انہا علی حرام حد وکذا العبد اذا وطی جاریۃ مولاہ لان بین ہولاء انبساطا فی الانتفاع فظنہ فی الاستمتاع محتمل فکانت شبہۃ اشتباہ الا انہ زنا حقیقۃ فلا یحد قاذفہ وکذا اذا قالت الجاریۃ ظننت انہ یحل لی والفحل لم یدع فی الظاہر لان الفعل واحد - اور باپ سے بچہ کا نسب ثابت ہو جائیگا اور باپ پر فقط اس باندی کی قیمت واجب ہوگی اور ہم اسکو نکاح الرقیق مین بیان کر چکے ہین اور اگر اپنے باپ یا مان یا زوجہ کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ میرے واسطے حلال ہو تو اُسپر حد زنا نہوگی لیکن جو شخص کہ اُسکو زنا کاری کی تہمت لگاوے اُسپر بھی حد قذف نہوگی یعنی درحقیقت یہ وطی حرام ہو لیکن حد صرف شبہہ سے ساقط ہو اور اگر اُسنے کہا کہ مین جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام ہو تو اُسکو حد ماری جائیگی اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولی کی باندی سے وطی کی تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہو کیونکہ نفع حاصل کرنے مین ان لوگون کے درمیان باہم انبساط ہوتا ہو تو احتمال ہو کہ اُسکو وطی مباح ہونے کا گمان ہوا ہو تو یہ شبہہ اشتباہ ہو لیکن چونکہ درحقیقت یہ زنا ہو تو جو کوئی اُسکو زنا کاری کا عیب لگاوے اُسکو بھی حد قذف نہین ماری جائیگی اور اسی طرح اگر باندی نے کہا کہ مین گمان کرتی تھی کہ یہ مرد مجھے حلال ہو حالانکہ غلام نے کچھ دعوے نہین کیا تو بھی ظاہر الروایۃ مین غلام پر حد نہوگی کیونکہ یہ فعل واحد ہو - وان وطی جاریۃ اخیہ او عمہ وقال ظننت انہا تحل لی حد لانہ لا انبساط فی المال فیما بینہما وکذا سائر المحارم سوی الولاد لما بینا - اور اگر اپنے بھائی یا چچا کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان تھا کہ یہ مجھے حلال ہو تو حد مارا جائیگا کیونکہ اسکے اور چچا کے درمیان مال کے بارہ مین کوئی انبساط نہین ہوتا ہو اور یہی حکم دیگر محارم مثل ماموں وخالہ وغیرہ کا ہو سوائے اُنکے جنسے ولادت کی قرابت ہو بدلیل مذکورۂ بالا ف یعنی باپ و دادا وغیرہ مین بوجہ قرابت ولادت کے مال سے نفع اُٹھانے کا انبساط ہوتا ہو یعنے باہم اینی گنجائش ہوتی ہو کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اُٹھاوین تو شبہہ حلت کو بھی گنجایش ہو اور ماموں وخالہ وچچا وغیرہ مین ایسا انبساط نہین تو شبہہ کو بھی گنجایش نہین ہو - ومن زفت الیہ غیر امرأتہ وقالت النساء انہا زوجتک فوطیہا لا حد علیہ وعلیہ المہر قضی بذلک علی رض وبالعدۃ ولانہ اعتمد دلیلا وہو الاخبار فی موضع الاشتباہ اذ الانسان لا یمیز بین امرأتہ وبین غیرہا فی اول الوہلۃ فصار کالمغرور ولا یحد قاذفہ الا فی روایۃ عن ابی یوسف لان الملک منعدم حقیقۃ - اگر نکاح کے بعد زفاف کی رات کو شوہر کے پاس اُسکی زوجہ کے سوائے دوسری عورت بھیج دیگئی اور عورتون نے کہا کہ یہی تیری زوجہ ہو پس اُسنے اُس سے وطی کر لی تو اُسپر حد نہین ہو ولیکن اُسپر مہر لازم ہوگا یعنے عورت کا جو مہر ہوتا ہو وہ دینا پڑیگا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے مہر کا اور عدت واجب ہونے کا حکم دیا (شارحین کو یہ اثر نہین ملا لیکن اسی پر اجماع ہو ف ع) اور اسواسطے حد نہوگی کہ مرد نے عورتون کے خبر دینے کو مقام اشتباہ مین دلیل جانا اسواسطے کہ انسان کو اول ہی بارے مین اپنی زوجہ وغیر زوجہ مین تمیز نہین ہو سکتی ہو تو یہ شخص بھی ایسا ہو گیا جیسے دھوکا کھایا ہوا (یعنے جسکو کسی عورت نے دھوکا دیا کہ مجھسے نکاح کر لے حالانکہ وہ غیر کے نکاح مین ہو یا غیر کی بھاگی ہوئی لونڈی ہو اور اسکو معلوم نہ تھا پس اُسنے بعد نکاح کے وطی کی تو اُسپر حد نہین ہوتی ہو پس ایسا ہی یہان ہو ع -) اور جو شخص اسکو زنا کی تہمت لگاوے تو اُسکو حد قذف نہ ماری جائیگی بوجہ وطی حرام کے کیونکہ ملکیت درحقیقت نہ تھی ہو یہی ظاہر الروایۃ ہو ولیکن ابو یوسف سے ایک روایت یہ بھی آئی کہ اُسکی تہمت دینے والے کو حد ماری جاوے

ومن وجد امرأة على فراشه فوطیها فعلیه الحد لانه لا اشتباه بعد طول الصحبة فلم یکن الظن مستندا الى دلیل وھذا لانه قد ینام على فراشها غیرھا من المحارم اللتی فی بیتھا وکذا اذا کان اعمی لانه یمکنه التمییز بالسوال وغیرھا الا اذا کان دعاھا فاجابته اجنبیة وقالت انا زوجتک فواقعھا لان الاخبار دلیل ۔ جسنے اپنے بچھونے پر ایک عورت کو پاکر اُس سے وطی کرلی تو اُسپر حد واجب ہوگی کیونکہ دیر تک ساتھ رہنے کے بعد زوجہ مین اشتباہ نہین ہوسکتا ہی تو اسکا گمان کسی دلیل کی جانب مستند نہوا تو اشتباہ نہوا کیونکہ کبھی اُسکے بچھونے پر اُسکی زوجہ کے سواے اسکی ماں بہن وغیرہ دیگر محارم جو اُسکے گھر مین ہین سو رہا کرتی ہین اسی طرح یہ مرد اگر اندھا ہو تو بھی اُسپر حد واجب ہوگی کیونکہ وہ پوچھکر یا اور طور سے امتیاز کرسکتا ہی لیکن اگر ایسا ہو کہ اندھے نے اپنے بستر والی عورت کو بلایا اُسنے قبول کیا کہا کہ مین تیری زوجہ ہون پس اُسنے اُسکے ساتھ وطی کرلی تو حد واجب نہوگی کیونکہ خبر دینا ایک دلیل ہی ف اور اگر وہ صرف وطی کرانے پر آمادہ ہوئی یا اُسنے زبان سے اچھا کہدیا اور اندھے نے وطی کی تو حد ماری جائیگی ۔

ومن تزوج امرأة لا یحل له نکاحھا فوطیھا لا یجب علیه الحد عند ابی حنیفة رح لکنه یوجع عقوبة اذا کان علم بذلک وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی رح علیه الحد اذا کان عالما بذلک لانه عقد لم یصادف محله فیلغو کما اذا اضیف الى الذکور وھذا لان محل التصرف ما یکون محلا لحکمه وحکمه الحل وھی من المحرمات ولابی حنیفة رح ان العقد صادف محله لان محل التصرف ما یقبل مقصوده والانثی من بنات بنی آدم قابلة للتوالد وھو المقصود فکان ینبغی ان ینعقد فی حق جمیع الاحکام الا انه تقاعد عن افادة حقیقة الحل فیورث الشبھة لان الشبھة ما یشبه الثابت لا نفس الثابت الا انه ارتکب جریمة ولیس فیھا حد مقدر فیعزر ۔ جس مرد نے ایسی عورت سے نکاح کیا جو دائمی حرام ہی کہ اُس سے نکاح حلال نہین ہی پھر اُس سے وطی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسپر حد واجب نہوگی ولیکن اُسکو عذاب کی دردناک تکلیف دیجائیگی بشرطیکہ جان بوجھکر ایسا کیا ہو (اور یہی سفیان ثوری وزفر کا قول ہی) اور امام ابو یوسف ومحمد وشافعی نے (اور امام مالک واحمد ودیگر فقہانے) کہا کہ اُسپر حد واجب ہوگی بشرطیکہ جان بوجھکر کیا ہو کیونکہ یہ نکاح اپنے محل پر واقع نہین ہوا تو لغو ہوگیا جیسے کسی نے کسی مرد یا طفل کے ساتھ نکاح باندھا تو لغو ہوتا ہی اسواسطے کہ محل تصرف وہ ہوتا ہی جو حکم نکاح کا محل ہو اور حکم نکاح یہ ہی کہ حلت ثابت ہو حالانکہ مسئلہ مین جو عورت ہی وہ دائمی محرمات سے ہی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ عقد اپنے محل پر واقع ہوا کیونکہ محل تصرف وہ ہوتا ہی جو مقصود کے قابل ہو اور نکاح کا مقصود یہ ہی کہ اولاد پیدا ہو اور اولاد آدم مین سے عورتین سب اسی قابل ہین تو چاہیے کہ یہ نکاح جملہ احکام کے حق مین منعقد ہو لیکن شرعی تحریم سے اُسنے حقیقی حلت کا فائدہ نہین دیا پس اس عقد سے ایک شبہہ پیدا ہوگیا کیونکہ شبہہ وہی ہی جو ثابت کے مشابہ ہو نہ وہ کہ خود ثابت ہو مگر چونکہ اس شخص نے ایک جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم مین کوئی حد مقرری نہین ہی تو اُسکو تعزیر دیجائیگی ف ۔ لیکن اس مسئلہ مین فتوی صاحبین کے قول پر ہی ۔ الخلاصہ ۔ اور جامع الرموز مین نقل کیا کہ متون مین فتوی صاحبین کے قول پر ہی المضمرات ۔ لیکن شروح مین امام کے قول کو ترجیح دی لہذا تصحیح القدوری مین کہا کہ امام کے قول پر فتوی دینا اولے ہی ۔ د ۔ مترجم کہتا ہی کہ پھر تعزیر یہ ہوگی کہ ایسے شخص کو قتل کردیا جاے جیسے حدیث انس رضی اللہ عنہ مین ہی کہ میرے ماموں ابو بردہ بن نیار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جھنڈا دیکر بھیجا تھا کہ جس شخص نے اپنے باپ کی زوجہ سے نکاح کیا ہی اُسکا سر کاٹ لادے ۔ رواہ الترمذی وغیرہ ۔ اور اسلیے کہ اگر اجنبی عورت یا اپنی باندی کی معتدہ مین وطی کرے تو اسی قسم کی سزاے تعزیری درر وغیرہ مین مذکور ہی تو ماں بہن وغیرہ کا نکاح جو اس سے زیادہ قوی ہی بدرجہ اولے ایسی تعزیر کا مستحق ہی اور فطرت وخلاف فطرت کا فرق معارض بشدت فحش ہی واللہ تعالے اعلم ۔ ومن وطی اجنبیة فیما دون الفرج یعزر لانه منکر لیس فیه شئ مقدر ومن اتے امرأة فی الموضع المکروہ او عمل عمل قوم لوط فلا حد علیه عند ابی حنیفة رح ویعزر وقال فی الجامع الصغیر ویودع فی السجن وقالا ھو کالزنا فیحد وھو احد قولے الشافعی رح وفی قول یقتلان بکل حال لقوله علیه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول ویروی فارجموا الاعلی والاسفل ولھما انه فی معنی الزنا لانه قضاء الشھوة فی محل مشتھی علے سبیل الکمال علے وجه تمحض حراما لقصد سفح الماء وله انه لیس بزنا لاختلاف

الصحابة فی موجبه من الاحراق بالنار وهدم الجدار والتنکیس من مکان مرتفع باتباع الاحجار وغیر ذلک ولا هو فی معنی الزنا لانه لیس فیه اضاعة الولد واشتباه الانساب وکذا هو اندر وقوعا لانعدام الداعی فی احد الجانبین والداعی الی الزنا من الجانبین وما رواه محمول علی السیاسة او علی المستحل الا انه یعزر عنده لما بیناه۔ اور جس مرد نے کسی اجنبیہ عورت سے غیر نگاہ فرج و مقعد کے سوائے مجامعت کی (مثلاً آگے مرد اسکے ران یا پیٹ سے لگایا) تو ایسے شخص کو تعزیر دیجائیگی اسواسطے کہ یہ فعل ممنوع ہی لیکن اسکے واسطے کوئی سزاے محدود نہین ہی۔ اور جس مرد نے کسی عورت سے مقام مکروہ یعنی مقعد مین وطی کی یا اسنے قوم لوط کا فعل کیا یعنے مرد جوان خواہ طفل سے مقعد مین وطی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسپر حد زنا نہین ہی بلکہ وہ تعزیر دیا جاوے۔ امام محمد نے جامع صغیر مین کہا اور وہ قید خانہ مین ڈال دیا جاوے یعنی یہانتک کہ توبہ کرے اور صاحبین نے کہا کہ لواطت مانند زنا کے ہی تو اسکو حد ماری جائیگی (یعنے محصن کو رجم اور غیر محصن کو درے مارے جاوین)۔ اور یہی شافعی کے دو قول مین سے ایک قول ہی اور دوسرا قول شافعی یہ کہ لواطت کرنے والے و کرانے والے دونون کو ہر حال مین قتل کیا جائیگا کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاعل و مفعول یہ دونون کو قتل کرو۔ اور ایک روایت مین ہی کہ اوپر والے اور نیچے والے دونون کو پتھرون سے مار ڈالو۔ (رواہ احمد وابوداود والترمذی وابن ماجہ والحق انہ حدیث حسن۔) اور صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ لواطت بھی زنا کے معنی مین ہی کیونکہ لواطت اپنی شہوت کو ایسے محل مین پوری کرنا جسکی خواہش پورے طور پر ہوتی ہی یہ شہوت پوری کرنا محض حرام طور پر بہتی ہی ہی (یعنے جب زنا کے معنی پورے ہوے تو اسکی سزا بھی مثل سزاے زنا ہو گئی) اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ لواطت درحقیقت زنا نہین ہی کیونکہ اسکی سزا مین صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہی کہ آگ سے جلایا جاوے یا اسپر دیوار ڈہائی جاوے یا اونچے مکان سے اوندھا گرایا جاوے اور اوپر سے پتھر برسائے جاوین وغیر ذلک اور یہ فعل معنے مین زنا نہین ہی کیونکہ اسمین بچہ کو ضائع کرنا اور نسب کو مشتبہ کرنا لازم نہین ہی اور یہ فعل بہ نسبت زنا کے کمتر واقع ہوتا ہی اسواسطے کہ لواطت مین ایک طرف سے خواہش نہار ہی اور زنا مین دونون طرف سے خواہش موجود ہی اور جو حدیث امام شافعی نے روایت فرمائی جس سے دونون کو سزاے قتل یا رجم ثابت ہوتی ہی وہ اس امر پر محمول ہی کہ امام بطور سیاست ایسا کرے یا لواطت کرنے والا اسکو حلال سمجھتا ہو ولیکن ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکو تعزیر دیجائیگی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہین **ف** واضح ہو کہ اگر مرد نے اپنے غلام یا اپنی باندی یا زوجہ سے اگرچہ نکاح فاسد ہو مقعد مین لواطت کی تو باوجود اسکو حد نہین ماری جائیگی۔ **الکافی**۔ اگرچہ یہ فعل اسپر حرام ہی اور یہی زیادات مین مصرح ہی اور زوجہ سے مقعد مین وطی کرنا بالاجماع حرام ہی اور اگر سوائے انکے کسی اجنبی سے لواطت کی تو اسکو حد ماری جائیگی اور بحر الرائق مین ہی کہ لواطت کی حرمت زنا سے بہت سخت ہی کیونکہ عقلاً و شرعاً وطبعاً سب طرح حرام و **غلیظ ہی** اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہی اور سعید ابن لیسار نے روایت کی کہ حضرت ابن عمر سے پوچھا گیا کہ ہم جو کریان خریدی کر انسے تحمیض کرتے ہین فرمایا کہ تحمیض کیا چیز ہی عرض کیا گیا کہ انکی مقعد مین وطی کرتے ہین فرمایا کہ اُف کیا کوئی مسلمان ایسا کرتا ہی۔ رواہ النسائی۔ اور نافع سے کہا گیا کہ تم ابن عمر سے روایت کرتے ہو کہ عورتون کی مقعد مین وطی کرنا جائز ہی تو نافع نے فرمایا کہ واللہ ان لوگون نے مجھپر جھوٹ باندھا ہی۔ رواہ النسائی۔ اور حضرت ابوبکر نے لواطت کی فاعل و مفعول دونون پر دیوار گرادی اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تلوار سے قتل کر کے آگ مین جلانے کا حکم دیا اور بیہقی نے مرسل روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دونون کے جلانے پر اتفاق کیا۔ م ن ع۔ **ومن وطی بهیمة فلا حد علیه لانه لیس فی معنی الزنا فی کونه جنایة وفی وجود الداعی لان الطبع السلیم ینفر عنه والحامل علیه نهایة السفه او فرط الشبق ولهذا لا یجب ستره الا انه یعزر لما بیناه والذی یروی انه تذبح البهیمة وتحرق فذلک لقطع التحدث به ولیس بواجب**۔ اور جسنے کسی چوپائے سے وطی کی تو اسپر حد زنا واجب نہین ہی کیونکہ جرم ہونے مین اور خواہش پائے جانے مین یہ فعل زنا کے معنی مین نہین ہی کیونکہ طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہی اور اس فعل کا باعث نہایت حماقت یا شدت شہوت ہی اسی واسطے

مادہ جانور کا ستر ڈھکنا واجب نہیں ہو پس یہ زنا نہوا ولیکن وطی کنندہ کو تعزیر دیجائیگی کیونکہ یہ فعل مکروہ ہو اور رہ جو حدیث مین آیا کہ جس چوپانے سے یہ فعل کیا گیا اُسکو ذبح کرکے جلا دیا جائے تو یہ حکم اسواسطے تھا کہ لوگ اسکا واقعہ بیان کرتے رہین اور ایسا کرنا واجب نہیں ہو **ف** واضح ہو کہ چوپایہ سے وطی بالاجماع حرام ہو اور اختلاف اس بارہ مین ہو کہ اُسپر حد زنا جاری ہو یا نہیں تو چارون فقہاء کے نزدیک اسمین حد نہیں ہو ولیکن تعزیر دیجائیگی اور تعزیر مین بسبب مصلحت امام کو قتل کا اختیار ہو چنانچہ جس شخص کو اوالطت کی عادت ہو تو امام اُسکو قتل کر دے اور ابن عباس نے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کو تم مادہ جانور پر پاؤ تو اُسکو قتل کرو اور چوپایہ کو بھی قتل کرو پس ابن عباس سے پوچھا گیا کہ چوپایہ کا کیا قصور ہو تو فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ مین کچھ نہیں سُنا ولیکن میری رائے یہ ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مکروہ جانا کہ جس جانور کے ساتھ یہ فعل کیا گیا ہو اُسکا گوشت کھایا جائے یا اُس سے دودھ وغیرہ کا نفع اُٹھایا جائے۔ رواہ الترمذی۔ اور یہ وجہ دوسری حدیث مین مصرح ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی مادہ جانور پر پڑے وہ ملعون ہو اور اُسکو قتل کرو اور اس مادہ جانور کو بھی قتل کر دو یہ کہنے کو نہ رہے کہ یہی وہ مادہ جانور ہو جسکے ساتھ ایسا اور ایسا کیا گیا۔ رواہ احمد وابوداؤد والنسائی والحاکم اور بیہقی نے اس حدیث کی صحت کی طرف میل کیا۔ ن ع۔ **ومن زنی فی دار الحرب اوفی دار البغی ثم خرج الینا لایقام علیہ الحد وعند الشافعی رح یحد لانہ التزم باسلامہ احکامہ اینما کان مقامہ ولنا قولہ علیہ السلام لایقام الحدود فی دار الحرب ولان المقصود ہو الانزجار وولایۃ الامام منقطعۃ فیہما فیعرے الوجوب عن الفائدۃ ولایقام بعد ماخرج لانہا لم تنعقد موجبۃ فلا تنقلب موجبۃ ولو غزی من لہ ولایۃ الاقامۃ بنفسہ کالخلیفۃ وامیر المصر یقیم الحد علی من زنی فی معسکرہ لانہ تحت یدہ بخلاف امیر العسکر والسریۃ لانہ لم یفوض الیہما الاقامۃ** - اور جس شخص نے ایسے کافرون کے ملک مین زنا کیا جنسے لڑائی ہو یا باغیون کے ملک مین زنا کیا پھر ہماری ملک مین نکل آیا یعنے یہان زنا کا اقرار کر دیا تو اُسپر حد نہیں قائم کیجائیگی اور امام شافعی کے نزدیک حد مارا جائے کیونکہ اُسنے مسلمان ہونے کے ساتھ اپنے اوپر اسلام کے احکام لازم کرلیے چاہے جہان ہو اور ہماری دلیل یہ حدیث ہو کہ دار الحرب مین حدود نہیں قائم کیے جائینگے اور اس وجہ سے کہ حد سے مقصود یہ ہو کہ وہ اس فعل سے باز رہے حالانکہ امام کی ولایت حربیون اور باغیون کے ملک سے منقطع ہو تو حد واجب ہونا بیفائدہ ہو اور وہان سے دار الاسلام مین آنے کے بعد بھی حد قائم نہوگی کیونکہ یہ فحش جسوقت سرزد ہوا موجب حد نہ تھا تو اب بدل کر موجب نہو جائیگا اور اگر جہاد مین ایسا سردار موجود ہو جو خود حد قائم کر سکتا ہو جیسے سلطان اور صوبہ کا حاکم تو لشکر مین سے جو شخص زنا کرے اُسپر اپنی لشکرگاہ مین حد قائم کرے کیونکہ یہ اُسکے ماتحت ہو بخلاف لشکر کے سردار یا کسی ٹکڑے کے سردار کے کیونکہ ایسے سردار کو حد قائم کرنا سپرد نہیں کیا گیا ہو **ف** اس سے ظاہر ہوتا ہو کہ اگر سپرد کیا گیا ہو تو جائز ہو اور واضح ہو کہ مصنف نے جو حدیث لکھی وہ نہیں پائی گئی ولیکن شافعی نے یہی قول زید ابن ثابت رضی اللہ عنہ کا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملون کو لکھا کہ دار الحرب مین کسی مسلمان پر حد قائم نکرین۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور چونکہ یہ حکم بمشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم تھا تو بمنزلہ حدیث ہو بلکہ اجماع خود حجت ہو اور ابن ابی شیبہ نے اسی کے مانند ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور بسر بن ارطاۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث مین ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جہاد مین چورون کے ہاتھ نہ کاٹے جائین۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی۔ اور ترمذی نے کہا کہ دشمن کے سامنے ایسا نکرنا اس خیال سے ہو کہ ایسا نہو وہ دشمنون سے جاملے۔ **واذا دخل حربی دارنا بامان فزنی بذمیۃ او زنی ذمی بحربیۃ یحد الذمی والذمیۃ عند ابی حنیفۃ رح ولایحد الحربی والحربیۃ وہو قول محمد رح فی ذمی یعنی اذا زنی بحربیۃ فاما اذا زنی الحربی بذمیۃ لایحدان عند محمد رح وہو قول ابی یوسف رح وقال ابی یوسف رح یحدون کلہم وہو قولہ الآخر لابی یوسف رح ان المستامن التزم احکامنا مدۃ مقامہ فی دارنا فی المعاملات کما ان الذمی التزمہا**

مرۃ عمرہ ولہذا یحد حد القذف ویقتل قصاصا بخلاف حد الشرب لانہ یعتقد اباحتہ ولہما انہ ما دخل للقرار بل
لحاجۃ کالتجارۃ ونحوہا فلم یصر من اہل دارنا ولہذا یمکن من الرجوع الی دار الحرب ولا یقتل المسلم ولا الذمی بہ وانما
التزم من الحکم ما یرجع الی تحصیل مقصودہ وہو حقوق العباد لانہ لما طمع فی الانصاف یلزم الانتصاف والقصاص
وحد القذف من حقوقہم اما حد الزنا حق الشرع ولمحمد رح وہو الفرق ان الاصل فی باب الزنا فعل الرجل والمرأۃ
تابعۃ لہ علی ما نذکرہ ان شاء اللہ تعالے فامتناع الحد فی حق الاصل یوجب امتناعہ فی حق التبع اما الامتناع فی
حق التبع لا یوجب الامتناع فی حق الاصل نظیرہ اذا زنی البالغ بصبیۃ او مجنونۃ وتمکین البالغۃ من الصبی والمجنون
ولابی حنیفۃ رح فیہ ان فعل الحربی المستامن زنا لانہ مخاطب بالحرمات علی ما ہو الصحیح وان لم یکن مخاطبا بالشرائع
علی اصلنا والتمکین من فعل ہو زنا موجب للحد علیہا بخلاف الصبی والمجنون لانہما لا یخاطبان ونظیر ہذا الاختلاف
اذا زنی المکرہ بالمطاوعۃ تحد المطاوعۃ عندہ وعند محمد رح لا تحد - اگر کوئی حربی امان لیکر دار الاسلام مین آیا اور کسی ذمیہ عورت
سے زنا کیا یا کوئی حربیہ عورت امان لیکر دار الاسلام مین آئی اور اُس سے کسی ذمی مرد نے زنا کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی صورت
مین ذمیہ عورت کو حد ماری جائیگی اور مرد حربی پر حد نہوگی اور دوسری صورت مین ذمی مرد کو حد ماری جائیگی اور حربیہ عورت محدود
نہوگی اور ذمی مرد کے حق مین امام محمد کا بھی یہی قول ہے یعنے جب ذمی مرد نے حربیہ عورت سے زنا کیا ہو تو امام محمد کے نزدیک ذمی مرد
کو حد ماری جائیگی اور اگر حربی مرد نے ذمیہ عورت سے زنا کیا تو امام محمد کے نزدیک دونون کو حد نہین ماری جائیگی اور یہی ابو یوسف
کا پہلا قول ہے پھر امام ابو یوسف نے اس سے رجوع کرکے کہا کہ ان سبکو حد ماری جائیگی اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی عورت یا مرد
امان لیکر ہمارے دار الاسلام مین آیا تو اُسنے التزام کر لیا کہ جبتک اپنے معاملات کے واسطے یہان ٹھہریگا برابر ہمارے احکام کے موافق
عمل کریگا جیسے ذمی مرد و عورت نے اپنی تمام عمر کے واسطے یہی التزام کیا ہے اسی واسطے اگر وہ کسیکو زنا کی تہمت لگاوے تو اُسکو حد
قذف ماری جاتی ہے اور اگر کسیکو ناحق قتل کرے تو وہ قصاص مین قتل کیا جاتا ہے پس زنا کرنے مین بھی حد ماری جائیگی بخلاف
شرابخواری کی حد کے کیونکہ وہ شراب کو مباح سمجھتا ہے اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ حربی عورت یا مرد یہان ٹھہرنے کو نہین آیا
بلکہ تجارت وغیرہ کسی ضرورت سے آیا ہے تو وہ دار الاسلام کے رہنے والون یعنی مسلمانون یا ذمیون مین سے نہین ہوا اسی وجہ سے
اُسکو قدرت ہوتی ہے کہ دار الحرب کو لوٹ جائے اور اگر اُسکو مسلمان یا کسی ذمی نے قتل کیا تو مسلمان یا ذمی کو اُسکے قصاص مین قتل
نہین کیا جاتا ہے اور ہمارے احکام کا التزام اُسنے صرف اسی قدر کیا ہے کہ جس سے اسکا مقصود حاصل ہو اور وہ بندے کے حقوق ہین
کیونکہ حربی نے انصاف کی طمع کی تو یہی التزام کیا کہ انصاف سے جو کچھ لازم ہوگا وہ بھی لیا جاوے اور قصاص وحد قذف ایسی چیز ہے
جس سے بندون کا حق متعلق ہے یعنے انصاف مقتضی ہے کہ قاتل سے قصاص لیا جائے اور فحش تہمت لگانا مقتضی ہے کہ اُسکو سزا دیجائے
لہذا حربی کو اُسکے التزام کے موافق قصاص وحد قذف کی سزا دیجائیگی اور حد زنا صرف شرع کا حق ہے تو یہ حربی کے التزام مین داخل نہوگی
اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ذمی مرد و ذمیہ عورت مین فرق ہے اور وہ یہ کہ زنا کے بارے مین مرد کا فعل اصل ہے اور عورت اُسکے تابع ہے
چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے تو جب اصل یعنے مرد کے حق مین حد ممتنع ہوئی تو لازم آیا کہ اوسکے تابع یعنی عورت ذمیہ کے حق
مین بھی ممتنع رہا یہ کہ درصورتیکہ تابع کے حق مین یعنے حربیہ عورت کے حق مین حد ممتنع ہو تو اس سے یہ لازم نہین آتا کہ اُسکی اصل یعنی مرد
ذمی کے حق مین بھی ممتنع ہو اور اسکی نظیر یہ ہے کہ جب مرد بالغ نے کسی لڑکی یا مجنونہ عورت سے زنا کیا تو لڑکی یا مجنونہ پر حد نہونے سے مرد
سے حد ساقط نہین ہوتی ہے اور اگر بالغہ عورت نے کسی طفل یا مجنون کو اپنے اوپر قابو دیا تو طفل ومجنون سے حد ساقط ہونے کی وجہ سے عورت
کی حد بھی ساقط ہے کیونکہ وہ تابعہ ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی امان لیکر آیا اُسکا بدفعلی کرنا درحقیقت زنا ہے کیونکہ کافرون کو بھی
یہ حکم ہے کہ حرام نکرین اور یہی صحیح قول ہے اگرچہ وہ شریعت پر عمل کرنے کے واسطے مخاطب نہین ہین اور جب کافرہ عورت نے اپنے اوپر

زنا کا قابو دیا تو یہ حد زنا کا موجب ہی یعنے عورت فقط پر حد واجب ہوگی لیکن یہ صرف ایسی عورت مین ہی برخلاف طفل ومجنون کے
یہ دونون شریعت سے مخاطب نہین ہین اور اس اختلاف کی نظیر یہ ہی کہ اگر کسی مرد پر سلطان نے زبردستی کی کہ وہ ایک عورت سے
زنا کرے حالانکہ عورت خوشی سے راضی تھی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک عورت کو حد ماری جائیگی اور امام محمد کے نزدیک عورت بھی نہ حد دی
نہوگی ف۔ کیونکہ مرد مجبور ہے حد ساقط ہی اور وہ اصل تھا تو عورت تابعہ سے بھی ساقط ہوگی۔ قال واذا زنی الصبی
او المجنون بامراۃ طاوعتہ فلا حد علیہ ولا علیہا وقال زفر والشافعی رح یجب الحد علیہا وہو روایۃ عن ابی یوسف رح
وان زنی صحیح بمجنونۃ وصغیرۃ یجامع مثلہا حد الرجل خاصۃ وہذا بالاجماع۔ اور اگر طفل یا مجنون نے ایسی عورت سے زنا
کیا جسنے خود اپنے اوپر طفل یا مجنون کو قابو دیا تو انپر حد نہین اور نہ عورت پر حد ہی اور زفر وشافعی رح نے کہا کہ عورت پر حد واجب ہوگی
اور یہی ابویوسف رح سے ایک روایت ہی (اور یہی مالک واحمد کا قول ہی) اور اگر مرد تندرست نے کسی مجنونہ عورت سے یا ایسی لڑکی
سے جو قابل جماع ہی زنا کیا تو فقط مرد کو حد ماری جائیگی یعنے مجنونہ وصغیرہ پر حد نہوگی اور اسپر اجماع ہی ف۔ پس اختلاف فقط
اول صورت مین ہی کہ جب عورت بالغہ نے طفل یا مجنون سے زنا کرایا تو عورت پر حد ہوگی یا نہوگی۔ لہما ان العذر من جانبہا
لا یوجب سقوط الحد من جانبہ فکذا العذر من جانبہ وہذا لان کلا منہما مؤاخذ بفعلہ ولنا ان فعل الزنا یتحقق منہ
وانما ہی محل الفعل ولہذا یسمی ہو واطئا وزانیا والمرأۃ موطوءۃ ومزنیا بہا الا انہا سمیت زانیۃ مجازا تسمیۃ للمفعول
باسم الفاعل کالراضیۃ فی معنی المرضیۃ او لکونہا مسببۃ بالتمکین فیتعلق الحد فی حقہا بالتمکین من قبیح الزنا وہو
ہو فعل من ہو مخاطب بالکف عنہ ومؤثم علی مباشرتہ وفعل الصبی لیس بہذہ الصفۃ فلا یناط بہ الحد۔ زفر وشافعی
وغیرہ کی دلیل یہ ہی کہ عورت کی جانب عذر ہونے سے مرد کی جانب حد ساقط ہونا لازم نہین آتا ہی اسی طرح مرد کی جانب عذر ہونے
سے عورت کے ذمہ سے حد ساقط نہوگی اور یہ اسواسطے ہی کہ زانی زانیہ مین سے ہر ایک اپنے فعل پر ماخوذ ہین اور ہماری دلیل
یہ ہی کہ زنا کرنا مرد کی طرف سے متحقق ہوتا ہی اور عورت تو اس فعل کا محل ہی اسی واسطے وطی کرنے والا وزانی صرف مرد کو کہتے ہین
اور عورت موطوءہ ومزنیہ کہلاتی ہی لیکن قرآن مین جو اسکو زانیہ کہا تو وہ مجازا ہی خواہ اس سبب سے کہ مفعول کو فاعل کا
نام دیا جیسے مرضیہ کو راضیہ کہتے ہین یا اس سبب سے کہ زنا کا سبب پیدا کرنے والی وہی ہوجاتی ہی کہ اسنے اپنے
اوپر قابو دیا تو عورت کے حق مین حد زنا اسوجہ سے متعلق ہوئی کہ اسنے اس قبیح فعل پر قابو دیا اور یہ فعل قبیح اسی
مرد کا ہی جسکو اس سے باز رہنے کا حکم تھا اور طفل کا فعل اس صفت کا نہین ہی تو اسکے فعل کے ساتھ حد متعلق نہوگی۔ قال و
من اکرہہ السلطان حتی زنی فلا حد علیہ وکان ابوحنیفۃ رح یقول اولا یحد وہو قول زفر رح لان الزنا من
الرجل لا یکون الا بعد انتشار الآلۃ وذلک دلیل الطواعیۃ ثم رجع عنہ فقال لا حد علیہ لان سببیۃ الملجی قائم
ظاہرا والانتشار دلیل متردد لانہ قد یکون من غیر قصد لان الانتشار قد یکون طبعا لا طوعا کما فی النائم فاورث
شبہۃ وان اکرہہ غیر السلطان حد عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یحد لان الاکراہ عندہما قد یتحقق من غیر السلطان
لان المؤثر خوف الہلاک وانہ یتحقق من غیرہ ولہ ان الاکراہ من غیرہ لا یدوم الا نادرا لتمکنہ من الاستعانۃ
بالسلطان او بجماعۃ المسلمین ویمکنہ دفعہ بنفسہ بالسلاح والنادر لا حکم لہ فلا یسقط بہ الحد بخلاف السلطان لانہ لا یمکنہ
الاستعانۃ بغیرہ ولا الخروج بالسلاح علیہ فافترقا۔ اور جس مرد پر سلطان نے زبردستی کی یعنے اسکو قتل وغیرہ کا خوف دلایا حتی
کہ اسنے زنا کیا تو زانی پر حد نہوگی اور ابوحنیفہ پہلے کہتے تھے کہ حد ماری جائیگی اور یہی زفر کا قول ہی اسواسطے کہ مرد سے زنا جب ہی
صادر ہوتا ہی کہ اسکا آلہ منتشر ہو یعنے قائم ہوا اور منتشر ہونا اس امر کی دلیل ہی کہ اسنے بخواہش خاطر ایسا کیا پھر ابوحنیفہ نے اس سے
رجوع کرکے کہا کہ اسپر حد نہین ہی کیونکہ جس سبب نے اسکو اس فعل پر مجبور کیا وہ ظاہر قائم ہی اور انتشار کو دلیل گرداننے مین

تردد ہی کیونکہ انتشار کبھی بغیر قصد کے ہو جاتا ہی یعنے بمقتضاے طبیعت ہوتا ہی نہ بقصد و ارادہ جیسے خواب مین ہو بس شبہہ پیدا
ہو گیا اور اگر اُسکو سواے سلطان کے کسی نے مجبور کیا ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک حد مارا جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ حد نہین مارا
جائیگا کیونکہ صاحبین کے نزدیک اکراہ کبھی سلطان کے سواے دوسرے سے بھی متحقق ہوتا ہی اسلیے کہ موثر خوف ہلاکت ہی اور
یہ دوسرے کی طرف سے بھی پیدا ہو سکتا ہی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ دوسرے کی طرف سے جو اکراہ ہو وہ پائدار نہین ہوتا گو
شاذ و نادر کیونکہ اُسکو اختیار ہی کہ سلطان سے فریاد کرے یا مسلمانون کی جماعت سے مدد مانگے یا خود اُسکو ہتھیار کے ذریعہ سے
دفع کرے اور جو چیز نادر ہو اُسکا کچھ حکم نہین ہوتا تو ایسے اکراہ سے حد ساقط نہوگی بخلاف سلطان کے کہ اُسکا اکراہ معتبر ہی کیونکہ
دوسرے سے مدد نہین لے سکتا اور نہ سلطان پر ہتھیار اُٹھا سکتا ہی تو سلطان و غیر سلطان مین فرق ہو گیا ۔ ومن اقر
اربع مرات فی مجالس مختلفۃ انہ زنی بفلانۃ وقالت ہی تزوجنی او اقرت بالزناء وقال الرجل تزوجتہا فلا حد
علیہ وعلیہ المہر فی ذلک لان دعوی النکاح تحتمل الصدق وہو یقوم بالطرفین فاورث شبہۃ واذا سقط الحد
وجب المہر تعظیما لخطر البضع ۔ اگر ایک مرد نے چار مرتبہ مختلف مجلسون مین اس بات کا اقرار کیا کہ مین نے فلانہ عورت سے
زناء کیا اور یہ عورت کہتی ہی کہ نہین بلکہ اسنے میرے ساتھ نکاح کیا ہی یا ایک عورت نے اسطرح زناء کا اقرار کیا اور مرد کہتا ہی کہ مین نے
اسکے ساتھ نکاح کیا ہی تو مرد پر حد نہوگی بلکہ دونون صورتون مین اُسپر مہر واجب ہوگا کیونکہ دعوی نکاح مین صدق کا احتمال ہی
اور نکاح ان دونون کے درمیان قائم ہوگا تو شبہہ پیدا ہو گیا اور جب حد ساقط ہو گئی تو اندام عورت کے خطرہ ظاہر کرنے کو مہر واجب
ہوا ۔ ومن زنی بجاریۃ فقتلہا فانہ یحد وعلیہ القیمۃ معناہ قتلہا بفعل الزناء لانہ جنی جنایتین فیوفر علی کل
واحد منہما حکمہ وعن ابی یوسف رح انہ لا یحد لان تقرر ضمان القیمۃ سبب لملک الامۃ فصار کما اذا اشتراہا
بعد ما زنی بہا وہو علی ہذا الاختلاف واعتراض سبب الملک قبل اقامۃ الحد یوجب سقوطہ کما اذا ملک المسروق
قبل القطع ولہما انہ ضمان قتل فلا یوجب الملک لانہ ضمان دم ولو کان یوجبہ فانما یوجبہ فی العین کما فی ہبۃ
المسروق لا فی منافع البضع لانہا استوفیت والملک یثبت مستندا فلا یظہر فی المستوفی لکونہا معدومۃ و
ہذا بخلاف ما اذا زنی بہا فاذہب عینہا یجب علیہ قیمتہا ویسقط الحد لان الملک ہنالک یثبت فی الجثۃ
العمیاء وہی عین فاورثت شبہۃ ۔ ایک مرد نے غیر کی چھوکری سے زناء کیا کہ وہ مر گئی تو زانی حد مارا جائیگا اور اُسپر
قیمت واجب ہوگی اسکے معنی یہ ہین کہ زناء کے فعل سے وہ مری کیونکہ اس شخص نے دو جرم کیے زناء کرنا اور مار ڈالنا تو
ہر ایک پر اُسکا حکم مترتب ہوگا اور ابو یوسف سے ایک روایت ہی کہ وہ حد نہین مارا جائیگا کیونکہ زانی پر تاوان قیمت ثابت
ہونا اس امر کا سبب ہی کہ وہ باندی کا مالک ہو گیا تو ایسا ہوا کہ گویا باندی سے زناء کرنے کے بعد اُسکو خرید لیا لیکن اس مسئلہ
مین بھی ایسا ہی اختلاف ہی اور ابو یوسف کہتے ہین کہ حد قائم ہونے سے پہلے سبب ملک پیدا ہو جانا حد ساقط ہونے کا
موجب ہی جیسے چور مال مسروقہ کا ہاتھ کاٹے جانے سے پہلے مالک ہو گیا تو ہاتھ کاٹا جانا ساقط ہو جاتا ہی اور امام ابو حنیفہ و
محمد کی دلیل یہ ہی کہ قیمت اُسپر قتل کا تاوان ہی تو وہ موجب ملک نہین ہی کیونکہ یہ خون کا عوض ہی اور اگر یہ تاوان موجب
ملک ہوتا تو بھی عین باندی کی ملک لازم کرتا جیسے مال مسروقہ ہبہ کرنے کی صورت مین ہی یعنے جیسے چور کو مال مسروقہ ہبہ کر دیا
یون ہی باندی کی ذات اُسکی ملک مین آ گئی اور اُسکی منفعت فرج کے مالک ہونے کا موجب نہین ہی کیونکہ یہ منفعت تو پہلے
حاصل کر لیگئی اور ملک کا ثبوت استنادی ہوا تو حاصل کی ہوئی منفعت مین ظاہر نہوگا کیونکہ وہ منفعت معدوم ہو چکی اور یہ حکم بخلاف
ایسی صورت کے ہی کہ جب غیر کی چھوکری سے زناء کر کے اُسکی ایک آنکھ اندھی کر دی تو اُسپر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور حد ساقط ہو جائیگی
کیونکہ ایسی صورت مین اس کانی کی ملکیت ثابت ہوگی حالانکہ یہ ایک عین ہی تو شبہہ پیدا ہو گیا ف ۔ یعنی پہلی صورت مین جب وہ

مرگئی تو قابل ملکیت نہین ہو اور اگر ملکیت ظاہر بھی ہو تو اس باندی کی عین ذات مین ہوگی نہ اُسکی منفعت مین کیونکہ منفعت
کنا کوئی باقی چیز نہین ہو بخلاف دوسری صورت کے کہ اُسمین کانی باندی باقی ہو- قال وکل شئی صنعہ الامام الذی
لیس فوقہ امام فلاحد علیہ الا القصاص فانہ یوخذ بہ وبالاموال لان الحدود حق اللہ تعالےٰ واقامتہا الیہ لا الی غیرہ
ولا یمکنہ ان یقیم علی نفسہ لانہ لایفید بخلاف حقوق العباد لانہ یستوفیہ ولی الحق اما بتمکینہ او بالاستعانۃ بمنعۃ المسلمین
والقصاص والاموال منہا واما حد القذف قالوا المغلب فیہ حق الشرع فحکمہ حکم سائر الحدود التی ہی حق اللہ تعالےٰ
اور جو حرکت مسلمانون کا ایسا امام کرے جسکے اوپر کوئی امام نہین ہو تو اُسپر حد واجب نہوگی سوائے قصاص کے یعنی اگر اُسپر کسی مسلمان کا
قصاص واجب ہو تو اسکے واسطے ماخوذ ہوگا اور مالون کے واسطے بھی ماخوذ ہوگا اسکی وجہ یہ ہو کہ حدود تو حق الٰہی عزوجل ہین اور
حدود کا قائم کرنا امام ہی کے اختیار مین ہو دوسرے کے اختیار مین نہین ہو کیونکہ وہی سب سے بڑا ہو اور اُس سے یہ ممکن نہین کہ
اپنی ذات پر خود حد قائم کرے کیونکہ یہ بیفائدہ ہو بخلاف بندون کے حقوق کے کیونکہ جو بندہ حقدار ہو وہ اپنا حق حاصل کریگا خواہ
اسطرح کہ حقدار کو امام خود قابو دیدے یا وہ مسلمانون کے لشکر و قوت سے مدد لیکر اپنا حق حاصل کریگا اور قصاص و اموال اسی قسم
کے ہین یعنے حقوق العباد سے ہین اور رہی حد القذف (مثلاً امام نے کسیکو زناکاری کی تہمت لگائی اور حد قذف مین جیسے حق شرع
ہو ویسی ہی بندہ کا بھی حق متعلق ہو تو دونون مین سے کس حق کا لحاظ کیا جائیگا) علمانے جواب دیا کہ اسمین حق شرع غالب ہو تو اسکا
حکم بھی مثل اُن حدود کے ہوگیا جو خالص حق الٰہی عزوجل ہین **ف** اس باب سے متعلق چند فروع ضروریہ بیان کیے جاتے
ہین چاہیے کہ اپنے اپنے موقع سے متعلق کیے جاوین - زنا سے اقرار ثابت ہوتا ہو مگر اقرار صریح ہو اور اُسوقت نشہ نہو اور مرد و عورت
مین سے کوئی دوسرے کی تکذیب نکرے یا اُسکا کذب ظاہر نہو اسطرح سے مرد عضو تناسل کٹا ہو نکلے یا عورت کو رتق ہو یعنی ہڈی یا ان نزدیک
ہو کر دخول کے قابل نہو اور اگر مرد نے گونگی عورت کے ساتھ یا عورت نے گونگے مرد کے ساتھ زنا کا اقرار کیا تو ثبوت نہوگا کیونکہ شاید بیان
کرتی ایسی بات ہو جس سے حد ساقط ہوتی ہو اور اگر نشہ مین زنا یا چوری کا اقرار کیا تو حد نہین ہو کیونکہ شاید جھوٹھا اقرار کیا ہو ہان اگر
گواہون کے سامنے زنا یا چوری کی تو حد مارا جائیگا - اگر اقراری نے اپنے اقرار سے رجوع کیا یا حد مارے جانے کے وقت بھاگا یا اقرار سے
انکار کیا تو یہ رجوع ہو جیسے مرتد ہونے سے انکار کرنا توبہ ہو - اگر اپنے محصن ہونے کا اقرار کیا پھر رجوع کیا تو صحیح ہو یون ہی جو حدود خالص
اللہ تعالےٰ کے واسطے مین جیسے شراب خواری کی حد اور چوری کی حد اگر اقرار سے انکا ثبوت ہو پھر وہ اقرار سے پھر جاوے تو صحیح ہو - اگر
کسی پر رجم کا حکم ہوگیا پھر قبل رجم کے کسی نے قیدخانہ مین جاکے اُسکی آنکھ پھوڑ دی یا اُسکو قتل کر دیا تو اُسپر کچھ قصاص یا عوض نہین
ہو اور اگر رجم کا حکم ہونے سے پہلے اُسنے ایسا کیا پس اگر عمداً ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر خطا سے ہو تو دیت واجب ہوگی - اگر مریض
پر درے واجب ہون ولیکن اُسکی صحت سے مایوسی ہو تو صحت سے پہلے حد قائم کر دیجائے - البحر - رجم کے واسطے جو احصان شرط ہو
وہ چند باتون سے پورا ہوتا ہو اول آزاد دوم عاقل ہو سوم بالغ ہو چہارم مسلمان ہو پنجم اُسنے محصنہ عورت سے نکاح صحیح کے ساتھ
دخول کیا ہو پس اگر پہلے نکاح فاسد ہو پھر دخول کے وقت نکاح صحیح ہوگیا ہو تو کافی ہو - ششم یہ کہ وطی کے وقت وہ اُسکی منکوحہ دونون
بصفت احصان موجود ہون - ہفتم یہ کہ مرتد ہو جانے سے اُسکا احصان باطل نہوا ہو - اور واضح ہو کہ احصان باقی رہنے کے واسطے
نکاح باقی رہنا شرط نہین ہو حتی کہ اگر اپنی عمر مین ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دیکر مجردی کی حالت مین کسی عورت سے زنا کیا تو حد مارا جائیگا
کتاب مین معلوم ہوا کہ شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہو خواہ شبہہ فعلی ہو یا شبہہ حکمی اور منجملہ شبہہ حکمی کے یہ ہو کہ اپنے مکاتب کی باندی
سے وطی کی یا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دے اور اُسنے تجارت مین کوئی باندی خریدی اور اس باندی سے مولی نے وطی کی حالانکہ
اس غلام پر اسقدر قرضہ چڑھ گیا ہو کہ اُسکے مال و گردن سبکو محیط ہو یا مال غنیمت کی باندی سے قبل اسکے کہ تقسیم ہو وطی کی خواہ وہ غنیمت
دارالاسلام مین محفوظ کرنے کے بعد ہو یا پہلے ہو یا خریدی ہوئی باندی کا حیض سے استبرا کرنے سے پہلے وطی کی یا اپنی ایسی زوجہ سے

وطی کی جو مرتد ہونے سے اسپر حرام ہوگئی یا اسکے پسر بالغ کو اُسنے اپنے اوپر قابو دیا یا مرد نے اپنی زوجہ کی ماں سے یا پہلے خاوند کی بیٹی سے جماع کر لیا ہو ان سب صورتون مین وطی حرام ہو لیکن حد واجب نہوگی کہ شبہہ فعلی مین حلال ہونے کا گمان کافی ہو اور گمان کا دعوی کرنا معتبر ہو اگرچہ اُسکو گمان نہوا ہو پس اگر ایک شخص نے گمان کا دعوی کیا اور دو گواہون نے گواہی دی کہ اسنے اقرار کیا تھا کہ مجھے کچھ گمان نہین ہوا تو گواہی قبول نہوگی۔ اگر مرد یا عورت مین سے فقط ایکنے گمان کا دعوے کیا تو دوسرے کو بھی حد نہین ماری جائیگی حتی کہ دونون اقرار کرین کہ ہم حرام ہونا جانتے تھے تو شبہہ نہین رہا اور حد ماری جائیگی۔ النہر۔ جلق لگانا حرام ہو اور اگر ظاہر ہو تو حاکم اُسکو سزا دیگا اور اگر اپنی زوجہ یا باندی کو اپنے ذکر سے ہاتھ ملنے دیا حتی کہ انزال ہوگیا تو مکروہ ہو ولیکن اسپر کوئی سزا واجب نہوگی۔ الجوہرہ۔ د۔ اگر ایک عورت کو زنا کرنے کے لیے اجارہ پر مقرر کیا تو حد واجب نہوگی۔ ت۔ اور حق یہ ہو کہ حد واجب ہوگی جیسے اگر عورت خدمت کے لیے نوکر رکھی گئی اور اس سے وطی کی تو حد واجب ہو۔ الفتح۔ اگر کسی شہر کے حاکم یا صوبہ دار نے زنا کیا کہ اُسپر حد واجب ہوئی تو سلطان کے حکم سے اسکو حد ماری جائیگی۔ ت د۔

باب الشہادۃ علی الزنا و الرجوع عنہا

یہ باب زنا پر گواہی دینے اور گواہی سے پھر جانے کے بیان مین ہو۔ **قال واذا شہد الشہود بحد متقادم لم یمنعہم عن اقامتہ بعدہم عن الامام لم تقبل شہادتہم الا فی حد القذف خاصۃ** - قدوری نے فرمایا کہ اگر گواہون نے گذشتہ زمانہ کی حد پر گواہی دی حالانکہ گواہی ادا کرنے کو انکو امام سے دور ہونا مانع نہین تھا (اور کوئی عذر دیگر مثل مرض و خوف راہ وغیرہ کے بھی مانع نہین تھا۔ ت۔) تو انکی گواہی قبول نہوگی سوائے خاص حد قذف کے **ف** یعنی اگر کسی نے دوسرے کو زنا کی تہمت لگائی جسکے چند گواہ ہین پھر جب مقذوف نے مدت کے بعد دعوی کیا اسوقت گواہون نے گواہی دی تو انکی گواہی قبول ہوگی کیونکہ فی الفور اُنپر گواہی واجب نہین تھی۔ م۔ **وفی الجامع الصغیر واذا شہد علیہ الشہود بسرقۃ او بشرب خمر او بزنا بعد حین لم یوخذ بہ وضمن السرقۃ** - اور جامع صغیر مین مذکور ہو کہ اگر گواہون نے کسی شخص پر چوری کرنے کی یا شرابخواری کی یا زنا کرنے کی گواہی بعد ایک وقت کے دی تو ایسی گواہی پر وہ ماخوذ نہوگا مگر مال مسروقہ کا ضامن ہوگا **ف** یعنی حد کے واسطے یہ گواہی جو بغیر عذر کے تاخیر کی گئی ہو قبول نہوگی لیکن مال مسروقہ جو بندہ کا حق ہو اسمین یہ گواہی قبول ہوگی کیونکہ جب چور پر حد سرقہ قائم نہو تو مال مسروقہ کی ضمانت اسپر لازم ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ تقادم کی مقدار مین تفصیل ہو چنانچہ شرابخواری مین تقادم یہ ہو کہ جب شراب پینے والے کے منھ سے شراب کی بدبو زائل ہوگئی اسوقت گواہون نے گواہی دی اور زنا و سرقہ وغیرہ مین تقادم یہ ہو کہ بغیر عذر کے ایک مہینہ گذر جانے پر گواہی دی اور یہی اصح ہو۔ ت د۔ اور اگر متقادم زنا کی گواہی دی تو بعض کے نزدیک گواہون کو حد قذف ماری جائیگی اور بعض نے کہا کہ نہین۔ القاضیخان۔ بالجملہ جب حد متقادم پر گواہی دین اور یہ تاخیر بغیر عذر ہو تو گواہی قبول نہوگی سوائے حد قذف کے اور ضمان مال سرقہ کے۔ **والاصل ان الحدود الخالصۃ حقا للہ تعالے تبطل بالتقادم خلافا للشافعی رح وہو یعتبرہا بحقوق العباد و بالاقرار الذی ہو احدی الحجتین ولنا ان الشاہد مخیر بین الحسبتین من اداء الشہادۃ والستر فالتاخیر ان کان لاختیار الستر فالاقدام علی الاداء بعد ذلک لضغینۃ ہیجتہ ولعداوۃ حرکتہ فیتہم فیہا وان کان التاخیر لا للستر یصیر فاسقا اثما فتیقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا یعادی نفسہ فحد الزنا و شرب الخمر والسرقۃ خالص حق اللہ تعالے حتی یصح الرجوع عنہا بعد الاقرار فیکون التقادم فیہ مانعا وحد القذف فیہ حق العبد لما فیہ من دفع العار عنہ ولہذا لا یصح رجوعہ بعد الاقرار والتقادم غیر مانع فی حقوق العباد ولان الدعوی فیہ شرط فیحمل تاخیرہم علی انعدام الدعوی فلا یوجب تفسیقہم بخلاف حد السرقۃ لان الدعوی لیست بشرط فیہ لانہ خالص**

حق اللہ تعالے علی ما مر وانما شرطت للمال ولان الحکم یدار علی کون الحد حقا للہ فلا یعتبر وجود التہمۃ فی کل فرد ولان السرقۃ تقام علی الاستسرار علی غرۃ عن المالک فیجب علی الشاہد اعلامہ وبالکتمان یصیر فاسقا آثما ثم التقادم کما یمنع قبول الشہادۃ فی الابتداء یمنع الاقامۃ بعد القضاء عندنا خلافا لزفر رح حتی لو ہرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا یقام علیہ الحد لان الامضاء من القضاء فی باب الحدود واختلفوا فی حد التقادم واشار فی الجامع الصغیر الی ستۃ اشہر فانہ قال بعد حین وہکذا اشار الطحاوی رح وابو حنیفہ رح لم یقدر فی ذلک وفوضہ الی رای القاضی فی کل عصر وعن محمد رح انہ قدرہ بشہر لان ما دونہ عاجل وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وہو الاصح وہذا اذا لم یکن بین القاضی وبینہم مسیرۃ شہر اما اذا کان تقبل شہادتہم لان المانع بعدہم عن الامام فلا تتحقق التہمۃ والتقادم فی حد الشرب کذلک عند محمد رح وعندہما یقدر بزوال الرائحۃ علی ما یاتی فی بابہ ان شاء اللہ تعالے۔ اور اصل یہ ہی کہ جو حدود خالص حق اللہ عز وجل ہین وہ دیر ہوجانے سے باطل ہوجاتے ہین اور اسمین امام شافعی کا خلاف ہی وہ کہتے ہین کہ جیسے بندون کے حقوق باطل نہین ہوتے ہین یہ بھی باطل نہونگے اور نیز اقرار پر قیاس کرتے ہین یعنے اگر حد زنا وغیرہ جو خالص حدود الٰہی ہین اگر دیر گذر جانے کے بعد مجرم نے خود اقرار کیا تو اُسپر حد جاری کیجاتی ہی اسیطرح اگر گواہون سے ثبوت ہوئی تو بھی جاری کیجائیگی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ گواہ کو دو باتون مین اختیار تھا ایک یہ کہ ثواب کی نیت سے گواہی ادا کرے اور دوم یہ کہ مجرم کی پردہ پوشی کرے پس گواہی تاخیر کرنا اگر اسوجہ سے تھا کہ اُسنے پردہ پوشی اختیار کی تو اسکے بعد ادائے شہادت پر آمادہ ہونا یا تو جوش کینہ کی وجہ سے ہی یا عداوت اسکا باعث ہی تو وہ اپنی گواہی مین متہم ہوگا اور اگر تاخیر کرنا بنظر پردہ پوشی نہین تھا تو وہ فاسق گنہگار ہوجائیگا تو ہمکو یہان ایک امر یقینی معلوم ہی کہ جس سے گواہی قبول نہو بخلاف اقرار کے کیونکہ آدمی اپنی ذات کا دشمن نہین ہوتا تو حد زنا و شرابخواری و چوری خالص حق اللہ عز وجل ہین حتی کہ بعد اقرار کے اُسنے پھر جانا صحیح ہی تو دیر ہو جانا اسمین گواہی قبول ہونے سے روکتا ہی اور حد القذف مین بندہ کا حق ہی کیونکہ اسمین بندہ کے ذمہ سے عار دور ہوتی ہی اسی واسطے قذف کا اقرار کرنے کے بعد اُس سے پھر جانا صحیح نہین ہی اور بندون کے حقوق مین دیر ہو جانا کچھ مانع نہین ہوتا کیونکہ اسمین دعوی شرط ہی تو گواہی مین تاخیر کرنا اس امر پر محمول ہوگا کہ ہنوز دعوی نہ دارد تھا تو گواہون کا فاسق ہونا لازم نہین آتا بخلاف حد سرقہ کے کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے واسطے دعوی شرط نہین ہی اسلیے کہ یہ خالص حق الٰہی ہی جیسا کہ اوپر گذرا ہان مال مسروقہ کے واسطے البتہ دعوی شرط ہی اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار اس امر پر ہی کہ حد خالص حق اللہ عز وجل ہو (یعنے گواہی قبول نہونا بوجہ کینہ یا عداوت کے ایک امر پوشیدہ ہی جسپر اطلاع نہین ہوسکتی تو حکم کا مدار اس بات پر رہا کہ یہ حد خالص حق الٰہی ہو) تو ہر فرد مین تہمت کا پایا جانا ضرور نہین ہی (جیسے سفر مین مشقت کی وجہ سے نماز کا قصر ہوتا ہی اور ہر فرد کو مشقت لاحق ہونا امر مخفی ہی تو رخصت کا مدار صرف سفر کی مقدار پر ہی خواہ مشقت ہو یا نہو۔) اور اس دلیل سے کہ چوری تو مالک کو دھوکا دیکر خفیہ طور پر عمل مین لائی جاتی ہی پس گواہ پر واجب ہی کہ اُس سے آگاہ کرے اور جب اُسنے چھپایا تو فاسق گنہگار ہوگیا (اور فاسق کی گواہی قبول نہین اور گواہ پر آگاہ کرنا اسواسطے واجب ہی کہ جسکے یہان چوری ہوئی اُسکو خود نہین معلوم کہ کسنے چوری کا مشاہدہ کیا تا کہ وہ گواہی طلب کرے بلکہ گواہ پر خود ہی آگاہ کرنا واجب ہی) پھر دیر ہو جانے سے جیسے ابتدا مین گواہی قبول ہونے سے مانع ہی اسی طرح حکم قاضی ہو جانے کے بعد حد قائم کرنے سے بھی مانع ہی بخلاف قول زفر کے حتی کہ ہمارے نزدیک اگر تھوڑی حد جاری جانے کے بعد مجرم بھاگ گیا پھر دراز زمانہ ہو جانے کے بعد پکڑا گیا تو اُسپر باقی حد قائم نہوگی کیونکہ حدود کے معاملہ مین اُسکو قائم کرنا بھی منجملہ حکم قضاء کے ہی یعنی جب تک قائم نہوئی گویا حکم قاضی پورا نہوا پھر تقادم یعنی زمانہ دراز کی مقدار مین اختلاف ہی اور امام محمد نے جامع صغیر مین اشارہ کیا کہ وہ چھ ماہ کی مقدار ہی چنانچہ جامع صغیر مین کہا

بعد حین اور حین کی مقدار چھ ماہ ہی جیسا کہ باب قسم مین گذرا اور ایسا ہی طحاوی نے اشارہ کیا ہی اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسکی کوئی مدت مقرر نہین کی بلکہ ہر زمانہ کے قاضی کی راے پر چھوڑا اور امام محمد نے ایک روایت مین مدت بعیدہ کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہی کیونکہ مہینہ سے کم قریب ہی اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ و ابو یوسف سے ہی اور یہی اصح ہی اور اسقدر مدت کا زمانہ بعید ہو جاتا جب ہی ہوگا کہ قاضی اور گواہون کے درمیان ایک ماہ کی مسافت نہو اور اگر اتنی دوری ہو تو اُنکی گواہی فوراً قبول ہوگی کیونکہ امام سے اسقدر دور ہونا اداے گواہی سے مانع ہو یعنے اُنھون نے دیر نہین کی تو کینہ و عداوت وغیرہ کی تہمت متحقق نہوگی اور شرابخواری کی حد مین زمانہ دراز ہو جانے کی مقدار امام محمد کے نزدیک یہی ایک ماہ ہی اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک دیر ہونے کی مقدار یہ ہی کہ شرابخوار کے منھ کی بو جاتی رہے چنانچہ شرابخواری کے باب مین انشاء اللہ تعالیٰ آویگا ف اگر زانی نے زمانہ دراز گذرنے کے بعد اپنی زنا کا اقرار کیا تو اُسکا اقرار قبول ہوگا کیونکہ اُسمین کچھ تہمت نہین ہی جیسا کہ شیخ مصنف نے بیان کیا۔ ت۔ واذا شہدوا علی رجل انہ زنی بفلانۃ و فلانۃ غائبۃ فانہ یحد وان شہدوا انہ سرق من فلان و ہو غائب لم یقطع والفرق ان بالغیبۃ ینعدم الدعوی وہی شرط فی السرقۃ دون الزنا و بالحضور یتوہم دعوی الشبہۃ ولا معتبر بالموہوم۔ اگر گواہون نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے فلانہ عورت سے زنا کیا حالانکہ یہ عورت کہین غائب ہی یعنے شہر مین موجود نہین ہی تو مرد کو حد ماری جائیگی اور اگر گواہون نے کسی شخص پر یہ گواہی دے کہ اُسنے فلان کا مال چرایا ہی حالانکہ فلان شخص غائب ہی تو اُسکا ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اور دونون مسئلون مین فرق یہ ہی کہ غائب ہونے کی وجہ سے دعوی ندارد ہوگا حالانکہ چوری مین دعوی شرط ہی اور زنا مین شرط نہین ہی اور فلانہ عورت کے حاضر ہونے مین یہ وہم ہی کہ شاید شبہہ کا دعوے ہو اور خالی وہم کا کچھ اعتبار نہین ف تو اس وہم کی وجہ سے توقف نہوگا بلکہ حد زنا جاری کیجائیگی اور چوری کی گواہی بوجہ دعوی نہونے کے قبول نہوگی۔ وان شہدوا انہ زنی بامرأۃ لا یعرفونہا لم یحد اور اگر گواہون نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے ایک عورت سے زنا کیا جسکو ہم پہچانتے نہین ہین تو وہ حد نہین مارا جائیگا لاحتمال انہا امرأتہ او امتہ بل ہو الظاہر۔ کیونکہ احتمال ہی کہ یہ عورت اُسکی منکوحہ جورو یا مملوکہ باندی ہو بلکہ یہی ظاہر ہی ف کیونکہ مسلمان کے حال سے گمان یہی ہی کہ وہ حلال کے سواے حرام کاری نہین کریگا۔ وان اقر بذلک حد۔ اور اگر اس مرد نے خود اقرار کر دیا کہ اُسنے زنا کیا ہی تو حد مارا جائیگا۔ لانہ لا یخفی علیہ امتہ او امرأتہ۔ کیونکہ اُسپر خود اپنی باندی یا زوجہ مخفی نہین ہوسکتی ہی۔ وان شہد اثنان انہ زنی بفلانۃ فاستکرہہا واخران انہا طاوعتہ درئ الحد عنہما جمیعا عند ابی حنیفۃ رح و ہو قول زفر رح و قالا یحد الرجل خاصۃ لاتفاقہما علی الموجب و تفرد احدہما بزیادۃ جنایۃ وہو الاکراہ بخلاف جانبہا لان طواعیتہا شرط تحقق الموجب فی حقہا ولم یثبت لاختلافہما ولہ انہ اختلف المشہود علیہ لان الزنا فعل واحد یقوم بہما ولان شاہدی الطواعیۃ صارا قاذفین لہما وانما یسقط الحد عنہما بشہادۃ شاہدی الاکراہ لان زناہا مکرہۃ یسقط احصانہا فصارا خصمین فی ذلک۔ اگر دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے فلانہ عورت سے بجبر زنا کیا ہی اور دوسرے دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ وہ عورت اس سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد و عورت دونون سے حد دور کیجائیگی اور یہی زفر کا قول ہی اور صاحبین نے کہا کہ فقط مرد کو حد ماری جائیگی کیونکہ دونون فریق گواہون کے موجب حد واجب ہونے کے واسطے متحد ہین اور تنہا ایک فریق نے جرم اکراہ زیادہ کرنے کی گواہی دی اور عورت کی جانب یہ بات نہین ہی کیونکہ اُسکا رضامند ہونا اُسپر حد واجب ہونے کے واسطے شرط ہی اور یہ ثابت نہین ہوا کیونکہ دونون فریق مختلف ہین اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ جس چیز کی گواہی دی اُسمین دونون نے اختلاف کیا کیونکہ زنا ایک فعل ہی جو مرد و عورت دونون کے ساتھ قائم ہوتا ہی تو یہی ایک فعل برضامندی اور باکراہ دونون طرح نہین ہوسکتا

اور اس وجہ سے کہ رضامندی کے دونوں گواہ ان دونوں کے حق میں تہمت لگانے والے ہوگئے ہیں (کیونکہ زنا میں چار گواہ شرط ہیں تو جب کم ہوئے تو زنا کا ثبوت نہوگا تو ان دونوں کا قول مرد و عورت دونوں کے حق میں تہمت ہوگیا) اور بجبر زنا کی گواہی دینے والے دونوں گواہ سے بھی مرد و عورت سے حد ساقط ہے کیونکہ عورت کا مجبوری زنا کرانا اُسکے محصنہ ہونے کو ساقط کرتا ہے کیونکہ زنا پایا گیا مگر گناہ نہیں ہوا تو یہ دونوں گواہ بھی تہمت رکھنے والے خصوم ہوگئے۔ **وان شهد اثنان انه زنى بامرأة بالكوفة واخران انه زنى بها بالبصرة درئ الحد عنهما لان المشهود به فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم تتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة ولا يحد الشهود خلافا لزفر لشبهة الاتحاد نظرا الى اتحاد الصورة والمرأة**۔ اور اگر دو گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے ایک عورت سے کوفہ میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اسنے اسی عورت سے بصرہ میں زنا کیا یعنے ایک ہی وقت ذکر کیا حالانکہ دونوں جگہ میں بہت فاصلہ ہے تو مرد و عورت دونوں سے حد دور کیجائیگی کیونکہ فعل زنا جسکی گواہی دی ہے وہ جگہ مختلف ہونے سے بدل گیا اور ہر جگہ کے فعل پر گواہی کا نصاب پورا نہیں ہے یعنے کسی جگہ کے واسطے پورے چار گواہ نہیں ہیں اور گواہوں کو بھی تہمت کی حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ اتحاد کا شبہہ بنظر اتحاد صورت اور عورت کے موجود ہے اور اسمیں زفر کا خلاف ہے۔ **وان اختلفوا فى بيت واحد حد الرجل والمرأة معناه ان يشهد كل اثنين على الزنا فى زاوية وهذا استحسان والقياس ان لا يحد لاختلاف المكان حقيقة وجه الاستحسان ان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل فى زاوية والانتهاء فى زاوية اخرى بالاضطراب او لان الواقع فى وسط البيت فيحسبه من فى المقدم فى المقدم ومن فى المؤخر فى المؤخر فيشهد بحسب ما عنده**۔ اور اگر گواہوں نے ایک کوٹھری میں ایسا اختلاف کیا تو مرد و عورت دونوں کو حد ماری جائیگی اور اسکے معنی یہ ہیں کہ دو گواہ گواہی دیں کہ اس کونے میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہ گواہی دیں کہ اس دوسرے کونے میں زنا کیا اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ حد نہ ماری جائے کیونکہ جگہ میں درحقیقت اختلاف ہے اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کو متفق کرنا ممکن ہے بایں طور کہ فعل کی ابتدا ایک کونے میں ہوئی ہو اور اضطرابی حرکت کی وجہ سے جاکر دوسرے کونے میں ختم ہوا ہو یا بایں طور کہ کوٹھری کے بیچ میں یہ فعل واقع ہوا تو جسنے آگے سے دیکھا اُسنے آگے کے کونے میں خیال کیا اور جسنے پیچھے سے دیکھا اُسنے پیچھلے کونے میں خیال کیا پس ہر ایک نے اپنے خیال کے موافق گواہی دی۔ **وان شهد اربعة انه زنى بامرأة بالنخيلة عند طلوع الشمس واربعة انه زنى بها طلوع الشمس بدير هند درئ الحد عنهم جميعا اما عنهما فلانا تيقنا بكذب احد الفريقين من غير عين واما عن الشهود فلاحتمال صدق كل فريق**۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر گواہی دی کہ اسنے فلاں عورت سے موضع نخیلہ میں طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا اور دوسرے چار گواہوں نے گواہی دی کہ اسنے اسی عورت کے ساتھ طلوع آفتاب کے وقت موضع دیر ہند میں زنا کیا تو مرد و عورت دونوں سے اور دونوں فریق گواہوں سے سب سے حد دور کیجائیگی پس مرد و عورت سے اسواسطے دور ہوگی کہ ہمکو دونوں فریق گواہوں میں سے ایک فریق بغیر معین کا دروغ یقیناً معلوم ہے اور کسی فریق گواہ پر بھی حد قذف جاری نہیں ہوسکتی کیونکہ ہر فریق میں صدق کا احتمال ہے۔ **وان شهد اربعة على امرأة بالزنا وهى بكر درئ الحد عنهما وعنهم لان الزنا لا يتحقق مع بقاء البكارة ومعنى المسألة ان النساء نظرن اليها فقلن انها بكر وشهادتهن حجة فى اسقاط الحد وليس بحجة فى ايجابه فلهذا سقط الحد عنهما ولا يجب عليهم**۔ اور اگر چار گواہوں نے ایک عورت پر زنا کی گواہی دی حالانکہ وہ باکرہ موجود ہے تو عورت اور گواہوں سب سے حد دور کیجائیگی کیونکہ بکارت باقی ہونے کے ساتھ زنا نہیں ہوسکتا ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورتوں نے اس عورت کو دیکھکر کہا کہ یہ باکرہ ہے اور حد دور کرنے کے واسطے عورتوں کی گواہی حجت ہے مگر حد واجب ہونے میں حجت نہیں ہے لہذا اس عورت اور مرد سے ساقط ہوگئی اور گواہوں پر حد قذف واجب نہوئی۔ **وان شهد اربعة على رجل بالزنا وهم عميان او محدودون فى قذف او احدهم عبد**

وَمحدود فی قذف فانہم یحدون ولا یحد المشہود علیہ لانہ لا یثبت بشہادتہم المال فکیف یثبت الحد وہم لیسوا من اہل اداء الشہادۃ والعبد لیس باہل للتحمل والاداء فلم یثبت شبہۃ الزنا لان الزنا یثبت بالاداء اور اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی حالانکہ یہ گواہ اندھے ہیں یا کبھی انکو جھوٹی تہمت لگانے کی حد قذف ماری گئی ہی یا اُن میں کوئی ایک غلام ہی یا حد قذف مارا گیا ہی تو ان گواہوں کو حد قذف ماری جائیگی (بشرطیکہ جسپر زنا کی گواہی دی ہی وہ دعوی کرے - ت) اور جس شخص پر انھوں نے زنا کی گواہی دی اُسکو حد زنا نہیں ماری جائیگی کیونکہ ایسے گواہوں کی گواہی سے مال نہیں ثابت ہوتا ہی تو حد کیونکر ثابت ہوگی حالانکہ یہ لوگ گواہی ادا کرنے کے لایق نہیں ہیں اور غلام کو گواہ ہونے اور ادا کرنے کی لیاقت نہیں ہی تو زنا کا شبہہ بھی ثابت نہوا کیونکہ زنا ثابت ہونا گواہی ادا کرنے سے ہوتا ہی ف اور معلوم ہو چکا کہ انہیں سے کسی کا گواہی ادا کرنا جائز نہیں تو انکا قول گواہی نہوا بلکہ تہمت ہوا لہذا تہمت کی حد میں ہر ایک کو (۸۰) کوڑے مارے جائینگے وان شہدوا بذلک وہم فساق او ظہر انہم فساق لم یحدوا لان الفاسق من اہل الاداء والتحمل وان کان فی ادائہ نوع قصور لتہمۃ الفسق ولہذا لو قضی القاضی بشہادۃ فاسق ینفذ عندنا فیثبت بشہادتہم شبہۃ الزنا وباعتبار قصور فی الاداء لتہمۃ الفسق یثبت شبہۃ عدم الزنا فلہذا امتنع الحدان وسیاتی فیہ خلاف الشافعی رح بناء علی اصلہ ان الفاسق لیس من اہل الشہادۃ فہو کالعبد عندہ - اور اگر گواہوں نے زنا کی گواہی دی درحالیکہ وے فاسق ہیں یا بعد گواہی کے ثابت ہوا کہ یہ لوگ فاسق ہیں تو انکو حد قذف نہیں ماری جائیگی کیونکہ فاسق میں یہ لیاقت ہی کہ گواہی ادا کرے اگرچہ اُسکے ادا کرنے میں بوجہ عیب فسق کے ایک طرح کا قصور ہی لہذا اگر فاسق کی گواہی پر قاضی نے حکم دیدیا تو ہمارے نزدیک نافذ ہو جائیگا پس ان فاسقوں کی گواہی سے زنا کا شبہہ پیدا ہو جائیگا اور چونکہ فسق کے عیب سے گواہی ادا کرنے میں قصور ہی تو یہی شبہہ پیدا ہوگا کہ مشہود علیہ نے زنا نہیں کیا لہذا دونوں پر حد واجب نہوگی اور اسمیں امام شافعی کا اختلاف عنقریب آتا ہی اس بناء پر کہ شافعی کے نزدیک فاسق لائق گواہی نہیں ہی پس اُنکے نزدیک فاسق مثل غلام کے ہی ف پھر ان فاسقوں سے حد قذف جبھی ساقط ہوگی کہ چار گواہ یا زیادہ ہوں - وان نقص عدد الشہود عن اربعۃ حدوا لانہم قذفۃ اذ لا حسبۃ عند نقصان العدد وخروج الشہادۃ عن القذف باعتبارہا - اور اگر گواہوں کا شمار چار سے کم ہو تو سبکو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں اسواسطے کہ شمار کم ہونے کی صورت میں شرعی ثواب کے لیے گواہی نہیں ہوسکتی اور اس گواہی کا بہتان سے خارج ہونا اسی لحاظ سے تھا کہ وہ شرعی گواہی ہی - وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فضرب بشہادتہم ثم وجد احدہم عبدا او محدودا فی قذف فانہم یحدون لانہم قذفۃ اذ الشہود ثلثۃ - اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس انکی گواہی پر اسکو حد ماری گئی پھر ان چاروں میں سے ایک گواہ غلام نکلا یا وہ کسیکو تہمت لگانے میں حد مارا گیا ہی تو ان سبکو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں جبکہ تین ہی رہگئے - ولیس علیہم ولا علی بیت المال ارش الضرب وان رجم فدیتہ علی بیت المال وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ارش الضرب ایضا علی بیت المال قال العبد الضعیف عصمہ اللہ معناہ اذا کان جرحہ وعلی ہذا الخلاف اذا مات من الضرب وعلی ہذا اذا رجع الشہود لا یضمنون عندہ وعندہما یضمنون لہما ان الواجب بشہادتہم مطلق الضرب اذ الاحتراز عن الجرح خارج عن الوسع فینتظم الجارح وغیرہ فیضاف الی شہادتہم فیضمنون بالرجوع وعند عدم الرجوع یجب علی بیت المال لانہ ینتقل فعل الجلاد الی القاضی وہو عامل للمسلمین فتجب الغرامۃ فی مالہم فصار کالرجم والقصاص ولابی حنیفۃ رح ان الواجب ہو الجلد وہو ضرب مولم غیر جارح ولا مہلک فلا یقع جارحا ظاہرا الا لمعنی فی الضارب وہو قلۃ ہدایتہ فاقتصر علیہ الا انہ لا یجب علیہ الضمان فی الصحیح کیلا یمتنع الناس

عن الاقامة مخالفة الغرامة پھر اگر مشہود علیہ کو درے مارے گئے ہون جس سے وہ مجروح ہو تو زخم کا جرمانہ ان گواہون پر نہوگا اور بیت المال پر بھی نہوگا
اور اگر وہ سنگسار کرکے مارڈالا گیا ہو تو اُسکی دیت بیت المال پر ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہو (یعنی رجم کی صورت مین سب کا
اتفاق ہو) اور درے مارے جانے کی صورت مین بھی صاحبین نے کہا کہ چوٹ کا معاوضہ بیت المال پر ہوگا شیخ مصنف رحمہ اللہ نے
فرمایا کہ صاحبین کا یہ قول اسوقت ہو کہ درے سے صرف چوٹ نہین بلکہ زخم آگئے ہون اور اسی طرح اگر درون کی مارسے وہ مرگیا تو بھی
یہی اختلاف ہو یعنے امام کے نزدیک کسی پر کچھ لازم نہین ہو اور صاحبین کے نزدیک اُسکی دیت بیت المال پر ہو وعلی ہذا اگر گواہون نے
رجوع کیا یعنی اپنی گواہی سے پھر گئے تو امام کے نزدیک ضامن نہونگے اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہونگے یعنی زخم کا جرمانہ دین اور
اگر اس سے مرگیا تو دیت دین اور صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ ان گواہون کی گواہی سے اُسپر درون کی مار واجب ہوئی خواہ کسی طرح کی
واقع ہو کیونکہ زخم سے بچاؤ کرنا ممکن نہین ہو تو یہ مار زخمی کرنے والی مار کو بھی شامل ہو تو زخمی ہونا یا زخم سے مرجانا انھین کی گواہی
کی طرف منسوب ہوگا پس گواہی سے پھر جانے کے وقت ضامن ہونگے اور اگر گواہی سے نہین پھرے تو یہ ضمانت بیت المال پر واجب
ہوگی کیونکہ درے مارنے والے کا فعل منتقل ہوکر قاضی کی طرف آئیگا اور قاضی کا فعل تمام مسلمانون کے واسطے ہو تو اسکا تاوان تمام
مسلمانون کے مال مین واجب ہوا یعنی بیت المال مین واجب ہوا تو درون کی یہ حالت بھی مثل رجم و قصاص کے ہوگئی اور امام
ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ انکی گواہی سے فقط درے مارنا واجب ہوا اور وہ صرف ایذا دینے والی چوٹ ہو جو زخمی کرنے والی مہلک
نہین ہو تو بظاہر یہ ضرب زخم کرنے والی نہوگی مگر جبکہ مارنے والون کی طرف سے کوئی حرکت پائی جاوے یعنی اُسکو مارنے کا ڈھنگ
اچھی طرح نہو تو یہ قصور صرف مارنے والے تک رہیگا اور گواہون پر نہ آویگا لیکن مارنے والے پر بھی ضمان واجب نہوگی یہی صحیح قول
ہو تاکہ تاوان کے خوف سے لوگ حد مارنے سے انکار نکرین - وان شہد اربعة علی شہادة اربعة علی رجل بالزنا لم یحد
لما فیہا من زیادة الشبہة ولا ضرورة الی تحملہا - اور اگر چار گواہون نے دوسرے چار گواہون کی گواہی پر جو ایک مرد پر زنا
کرنے کی بابت ہو گواہی دی تو مشہود علیہ کو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ اسمین زیادہ شبہہ ہو اور اسکو برداشت کرنے کی کوئی ضرورت
نہین ہو ف اسکی صورت یہ ہو کہ ایک مرد پر زنا کرنے کے چار گواہ تھے اون گواہون نے اپنی گواہی پر دوسرے چار مردون کو
گواہ کیا پس ان چارون نے اپنے اصل گواہون کی گواہی پر اُس مرد کے زنا کرنے کی گواہی دی تو اُسکو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ اسمین
یہ شبہہ ہو کہ اصل گواہون کی گواہی نہین معلوم کس عبارت سے تھی شاید کہ وہ رد کرنے کے قابل ہو اور بر تقدیر اسکے کہ وہ صحیح ہو تو یہ احتمال
ہو کہ شاید فرعی گواہون نے کچھ کم و بیش کردیا ہو پس اسمین شبہہ پر شبہہ پیدا ہوگیا اور ایسی گواہی اُٹھانے کی کوئی ضرورت نہین ہو تو
رد کردی جائیگی اور جب انکی گواہی رد ہوئی تو انکی اصل گواہون کی بھی گواہی رد ہوگئی - فان جاء الاولون فشہدوا علی
المعاینة فی ذلک المکان لم یحد ایضاً معناہ شہدوا علی ذلک الزنا بعینہ لان شہادتہم قد ردت من وجہ برد
شہادة الفروع فی عین ہذہ الحادثة اذہم قائمون مقامہم فی الامر والتحمیل والا یحد الشہود لان عددہم متکامل
و امتناع الحد عن المشہود علیہ لنوع شبہة وہی کافیة لدرء الحد لا لایجابہ - پھر اگر پہلے چارون یعنی اصلی گواہون نے اُس
مقام مین اپنے معاینہ کی گواہی دی تو بھی مشہود علیہ کو حد نہین ماری جائیگی اور اُس مقام کے معنی یہ ہین کہ بعینہ اسی زنا پر گواہی دی تو
اسکی وجہ یہ ہو کہ ان اصل گواہون کی گواہی بھی ایک طور پر رد کردی گئی اسطرح کہ اسی حادثہ مین انکے فروع کی گواہی رد کی گئی کیونکہ
گواہی کو اُٹھانے اور ادا کرنے مین انکے فروع انکے حکم سے انکے قائم مقام ہین پھر ان گواہون کو بھی حد قذف نہین ماری جائیگی نہ اصل
کو اور نہ فروع کو کیونکہ انکا شمار پورا ہو اور جسپر انھون نے گواہی دی اُس سے حد ساقط ہونا ایک قسم شبہہ کی وجہ سے ہو اور یہ شبہہ اُس
سے حد دور کرنے کو کافی ہو مگر گواہون پر حد قذف واجب ہونے کو کافی نہین ہو - واذا شہد اربعة علی رجل بالزنا فرجم
فکلما رجع واحد حد الراجع وحدہ وغرم ربع الدیة اما الغرامة فلانہ بقی من یبقی بشہادتہ ثلثة ارباع الحق فیکون

الفائت بشہادۃ الراجع ربع الحق وقال الشافعی رح یجب القتل دون المال بناء علی اصلہ فی شہود القصاص و سنبینہ فی الدیات ان شاء اللہ تعالیٰ واما الحد فمذہب علمائنا الثلثۃ رح وقال زفر رح لا یحد لانہ ان کان الراجم قاذف حی فقد بطل بالموت وان کان قاذف میت فہو مرجوم بحکم القاضی فیورث ذلک شبہۃ ولنا ان الشہادۃ انما تنقلب قذفا بالرجوع لان بہ تنفسخ شہادتہ فجعل للحال قذفا للمیت وقد انفسخت الحجۃ فینفسخ ما ینبنی علیہ وہو القضاء فی حقہ فلا یورث الشبہۃ بخلاف ما اذا قذفہ غیرہ لانہ غیر محصن فی حق غیرہ لقیام القضاء فی حقہ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد محصن پر زنا کی گواہی دی پس وہ سنگسار کیا گیا تو ہر بار جب کوئی گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو اُسکو حد قذف ماری جائیگی اور چوتھائی دیت کا ضامن ہوگا پس ضمان کی یہ وجہ ہے کہ جو کوئی گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے اور یعنی تین گواہ تو اُنکے تم تین چوتھائی حق رہا تو ایک پھر جانے والے کی وجہ سے ایک چوتھائی حق گیا اور امام شافعی نے کہا کہ جو گواہ اپنی گواہی سے پھرا اُسپر مال واجب نہوگا بلکہ اُسکا قتل کرنا واجب ہوگا یہ بنا بر اُنکی اصل کے جو قصاص کے گواہوں میں ہے یعنے اگر بعد قصاص کے گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو امام شافعی کے نزدیک قتل کیا جاتا ہے اسی طرح اگر بعد رجم کے گواہی سے پھرا تو قتل کیا جائیگا اور ہم اسکو باب دیات میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے (لیکن شیخ مصنف نے یہ وعدہ پورا نہیں کیا ع) اور پھرنے والے گواہ کو حد مارنا امام ابو حنیفہ وصاحبین کا قول ہے اور زفر نے کہا کہ اُسکو حد بھی نہیں ماری جائیگی کیونکہ اگر پھرنے والے گواہ نے زندہ کو زنا کی تہمت دی تھی تو اُسکے رجم ہو جانے کے بعد حد قذف باطل ہوگئی اور اگر اُسکے مرنے کے بعد تہمت دی تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا ہے تو اس سے شبہہ پیدا ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی بدل کر زنا کی تہمت اُسوقت ہو جاتی ہے جب اُسنے گواہی سے رجوع کیا کیونکہ اسی رجوع سے اُسکی گواہی فسخ ہو جاتی ہے تو فی الحال میت کو زنا کا بہتان لگانا ٹھہرائی جائیگی اور ثبوت زنا کی حجت ٹوٹ گئی تو جو امر اس حجت پر مبنی تھا وہ بھی ٹوٹ گیا یعنے اُسکے حق میں قضاء قاضی بھی ٹوٹ گئی تو اس سے شبہہ پیدا نہوگا بخلاف اسکے اگر مرجوم کو کسی دوسرے نے تہمت دی تو اُسکو حد قذف نہیں ماری جائیگی کیونکہ وہ دوسرے کے حق میں محصن نہیں ہے کیونکہ اُسکے لحاظ سے حکم قاضی برابر قائم ہے ف۔ امام زفر کا استدلال یہ ہے کہ گواہ کو حد قذف ماری جاتا اُسوقت ہوگا کہ اُسنے محصن کو زندگی میں زنا کی تہمت دی ہو اور یہاں جبکہ گواہی دی وہ سنگسار ہوگیا پھر جب گواہی سے پھرا تو اسکی گواہی بدل کر زنا کی تہمت نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ اگر مرجوم کی زندگی میں قذف ٹھہراؤ تو اُسکے مرنے سے حد قذف مٹ گئی کیونکہ حد قذف میراث نہیں ہوسکتی ہے اور اگر اُسکے رجم ہو جانے کے بعد قذف ٹھہراؤ تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا تو زناکار کو زانی کہنا کچھ تہمت نہیں ہے لیکن جب اس گواہ کے پھرنے سے زنا ثبوت نہیں ہوا تو حقیقۃً زانی نہوا مگر حکم قاضی کی وجہ سے ایک شبہہ ضرور پیدا ہوگیا پس گواہ سے حد قذف بھی ساقط ہوگئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم رجم پوری گواہی پر تھا اور جب ایک گواہی ٹوٹی تو بس گواہ کے حق میں حکم قاضی بھی ٹوٹ گیا تو گواہ بنظر اپنے زعم کے ایسے شخص کو قذف کرنے والا ہوا جسکی نسبت قاضی کا حکم رجم باطل ہے تو کچھ شبہہ نہیں ہوگا کہ اُسنے بے عیب محصن کو زنا کی تہمت لگائی ہاں اگر گواہ کے سوائے کوئی دوسرا اُسکو زنا کی تہمت لگاوے تو قاضی کا حکم اُسکے حق میں قائم ہے تو حد قذف نہوگی۔م۔ فان لم یحد المشہود علیہ حتی رجع واحد منہم حدوا جمیعا وسقط الحد عن المشہود علیہ فقال محمد رح حد الراجع خاصۃ لان الشہادۃ تاکدت بالقضاء فلا ینفسخ الا فی حق الراجع کما اذا رجع بعد الامضاء ولہما ان الامضاء من القضاء فصار کما اذا رجع واحد منہم قبل القضاء ولہذا سقط الحد عن المشہود علیہ ولو رجع واحد منہم قبل القضاء حدوا جمیعا وقال زفر رح یحد الراجع خاصۃ لانہ لا یصدق علی غیرہ ولنا ان کلامہم قذف فی الاصل وانما یصیر شہادۃ باتصال القضاء بہ فاذا لم یتصل بقی قذفا فیحدون۔ اور اگر مشہود علیہ کو ابھی تک حد نہیں ماری گئی تھی تاکہ گواہوں میں سے ایک نے رجوع کیا تو ان سب گواہوں کو حد قذف ماری جائیگی اور مشہود علیہ سے حد قذف

ساقط ہو جائیگی اور امام محمد نے فرمایا فقط رجوع کرنے والے گواہ کو حد ماری جائیگی اسواسطے کہ حکم تفضار کے ساتھ مین گواہی مضبوط
ہو گئی وگواہی فسخ نہو گی مگر اُسی کے حق مین جسنے گواہی سے رجوع کیا ہو جیسے مشہود علیہ کو حد ماری جانے کے بعد کسی گواہ نے رجوع کیا ہو
تو فقط اُسی کو حد قذف ماری جاتی ہو اور امام ابوحنیفہ و امام ابویوسف کی دلیل یہ ہو کہ مشہود علیہ کو حد مار دینا منجملہ حکم تفضار کے ہو تو ایسا
ہوگیا جیسے حکم تفضار سے پہلے کسی نے رجوع کیا اور اسی وجہ سے مشہود علیہ سے حد ساقط ہو گئی اور اگر حکم قاضی سے پہلے گواہون مین سے
کسی گواہ نے رجوع کی تو ان سبکو حد ماری جائیگی اور امام زفر نے فرمایا کہ فقط رجوع کرنے والے کو حد ماری جائیگی کیونکہ اسکے قول کی تصدیق
دوسرے گواہون پر نہوگی اور ہماری دلیل یہ ہو کہ گواہون کا کلام اصل مین بہتان ہو اور وہ گواہی جب ہی ہوجاتا ہو کہ اُسکے ساتھ
حکم قاضی متصل ہو پھر جب حکم قاضی کا اتصال نہ رہا تو وہ بہتان باقی رہا پس سبکو حد ماری جائیگی - **فان کانوا خمسة فرجع احدهم
فلا شئ علیهم لانه بقی من یبقی بشهادته کل الحق و هو شهادة الاربع** - اور اگر اس مقدمہ مین پانچ گواہ ہون پھر ایک
اپنی گواہی سے پھر گیا تو اُسپر کچھ لازم نہو گا کیونکہ باقی چار گواہون کی گواہی سے پورا حق ثابت ہو - **فان رجع اخر حدا و غرما ربع
الدیة اما الحد فلما ذکرنا و اما الغرامة فلانه بقی من یبقی بشهادته ثلثة ارباع الحق و المعتبر بقاء من بقی لا رجوع من
رجع علی ما عرف** - پھر اگر ایک دوسرے گواہ نے رجوع کیا تو ان دونون کو حد قذف ماری جائیگی اور یہ دونون چوتھائی دیت کے
ضامن ہونگے پس حد تو اُسی وجہ سے واجب ہوگی جو ہمنے بیان کی (یعنے جب پانچ مین سے دو گواہ نے رجوع کیا تو ان سب کا
قول تہمت ہوگیا کیونکہ حکم قاضی کے لائق نہین ہو جو شہادت قرار پاوے) اور رہا چہارم کا ضامن ہونا تو یہ اسوجہ سے ہو کہ باقیون
کی گواہی پر تین چوتھائی حق رہ گیا اور جو گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے اُسکا باقی رہنا معتبر ہوتا ہو اور جو پھر گیا اُسکا پھرنا معتبر نہین
ہو جیسا کہ کتاب الشہادت مین مذکور ہو - **وان شهد اربعة علی رجل بالزنا فزکوا فرجم فاذا الشهود مجوس او عبید
فالدیة علی المزکین عند ابی حنیفة رح معناه اذا رجعوا عن التزکیة و قال ابو یوسف و محمد رح علی بیت المال و
قیل هذا اذا قالوا تعمدنا التزکیة مع علمنا بحالهم لهما انهم اثنوا علی الشهود خیرا فصار کما اذا اثنوا علی المشهود علیه
خیرا بان شهدوا علی احصانه وله ان الشهادة انما تصیر حجة عاملة بالتزکیة فکانت التزکیة فی معنی علة العلة فیضاف
الحکم الیها بخلاف شهود الاحصان لانه محض الشرط ولا فرق بینما اذا شهدوا بلفظة الشهادة او اخبروا و هذا اذا اخبروا
بالحریة والاسلام اما اذا قالوا هم عدول وظهروا عبیدا لا یضمنون لان العبد قد یکون عدلا** - اگر چار گواہون نے ایک
مرد پر زنا کی گواہی دی پھر مزکین نے انکو عادل تبلایا یعنے جن لوگون سے گواہ کی عدالت پوچھی جاتی ہو اُنھون نے بیان کیا کہ
یہ عادل ہین پس اُسکو رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ مجوس یا غلام نکلے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مرجوم کی دیت انھین لوگون پر ہوگی
جنھون نے گواہون کو عادل تبلایا ہو اور اسکے معنی یہ ہین کہ اُنھون نے گواہون کو عادل بیان کرنے سے رجوع کر لیا - اور امام ابو
یوسف و محمد نے کہا کہ مرجوم کی دیت بیت المال پر ہوگی اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اُسوقت ہو کہ جب مزکین نے کہا کہ ہمنے گواہون کا
حال جانکر عمدًا انکو عادل کہا تھا اور صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ مزکین نے گواہون کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہوگیا جیسے
مزکین نے مشہود علیہ کی بھلائی بیان کی مثلاً کہا کہ یہ شخص محصن ہو اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ گواہی جب ہی حجت کار آمد
ہو جائیگی کہ مزکین گواہون کا عادل ہونا بیان کرین پس عدالت بیان کرنا گویا علت کی علت ہو تو حکم اسی کی جانب منسوب
ہوگا برخلاف احصان کے گواہون کے کیونکہ احصان محض شرط ہو یعنے حکم کی نسبت اپنی علت کی طرف ہوتی ہو اور محض شرط کی جانب
نہین ہوتی پھر اگر مزکین نے بلفظ شہادت بیان کیا ہو یا بلفظ خبر بیان کیا ہو کچھ فرق نہین ہو (یعنے اگر مزکین نے کہا کہ
ہم گواہی دیتے ہین کہ یہ گواہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہین یا یون کہا کہ ہم کہتے ہین کہ یہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہین تو
دونون صورتون مین کچھ فرق نہین ہو حتی کہ اگر وہ مجوس یا غلام نکلین تو مزکین ضامن ہونگے) پھر ضامن ہونا جب ہی

ہو کہ مزکین نے اُنکے آزاد و مسلمان ہونے کی خبر دی ہو اور اگر اُنہوں نے فقط یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں پھر وے غلام نکلے تو مزکین ضامن نہونگے کیونکہ غلام بھی عادل ہوا کرتا ہے۔ **ولا ضمان علی الشھود لانہ لم یقع کلامھم شھادۃ ولا یحدون حد القذف لانھم قذفوا حیا وقدمات فلا یورث عنہ** - اور گواہوں پر ضمان نہیں ہوگی کیونکہ اُنکا کلام کچھ شہادت نہیں ہوگیا یعنی جب حکم قاضی باطل ٹھہرا تو اُنکا کلام بھی گواہی نہوا بلکہ قذف ہوگیا ولیکن اُنکو حد قذف اسواسطے نہیں ماری جائیگی کہ اُنھوں نے ایک زندہ کو زنا کی تہمت لگائی تھی پھر وہ مرگیا تو حد قذف اُس سے میراث نہیں چھوٹے گی۔ **واذا شھد اربعۃ علی رجل بالزنا فامر القاضی برجمہ فضرب رجل عنقہ ثم وجد الشھود عبیدا فعلی القاتل الدیۃ وفی القیاس یجب القصاص لانہ قتل نفسا معصومۃ بغیر حق وجہ الاستحسان ان القضاء صحیح ظاھرا وقت القتل فاورث شبھۃ بخلاف ما اذا قتلہ قبل القضاء لان الشھادۃ لم تصر حجۃ بعد ولانہ ظنہ مباح الدم معتمدا علی دلیل مبیح فصار کما اذا ظنہ حربیا وعلیہ علامتھم ویجب الدیۃ فی مالہ لانہ عمد والعواقل لا تعقل العمد ویجب ذلک فی ثلث سنین لانہ وجب بنفس القتل** - اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس قاضی نے اُسکے رجم کا حکم دیا پھر ایک شخص نے اُسکی گردن ماردی پھر یہ گواہ غلام نکلے تو گردن مارنے والے پر استحساناً دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ قصاص واجب ہو کیونکہ اُسنے بے قصور جان کو ناحق قتل کر ڈالا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اُسکے قتل کے وقت بظاہر حکم قضا صحیح ہے تو اسنے قصاص میں شبہہ پیدا کردیا بخلاف اسکے اگر حکم قاضی سے پہلے اُسنے قتل کیا ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ گواہی ابھی تک کچھ حجت نہیں ہوئی ہے اور دوسری دلیل استحسان یہ ہے کہ قاتل نے اُسکا خون مباح جانا باعتماد ایک دلیل کے جو مباح کرنے والی ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا قاتل نے اُسکو حربی گمان کیا درحالیکہ اُسپر حربیوں کی علامت بھی موجود ہے پھر یہ دیت اس قاتل کے مال پر واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہے اور مددگار برادری قتل عمد کا تاوان نہیں اُٹھاتے پھر یہ دیت قاتل پر تین سال میں ادا کرنی واجب ہوگی کیونکہ یہ محض قتل سے واجب ہوئی ہے۔ **وان رجم ثم وجدوا عبیدا فالدیۃ علی بیت المال لانہ امتثل امر الامام فنقل فعلہ الیہ ولو باشرہ بنفسہ یجب الدیۃ فی بیت المال لما ذکرنا کذا ھذا بخلاف ما اذا ضرب عنقہ لانہ لم یاتمر امرہ** - اور اگر مشہود علیہ رجم کردیا گیا پھر یہ گواہ غلام ظاہر ہوئے تو اُسکی دیت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ رجم کرنے میں حکم امام کی فرمانبرداری کی گئی تو رجم کرنے والوں کا فعل بجانب امام منتقل ہوا اور امام اگر خود رجم کرتا تو مرجوم کی دیت بیت المال میں واجب ہوتی اسی طرح یہاں ہوگا بخلاف اسکے اگر جلاد نے اُسکی گردن ماری ہو تو یہ فعل بجانب امام منتقل نہوگا کیونکہ رجم کرنے والے نے حکم امام کی فرمانبرداری نہیں کی۔ **واذا شھدوا علی رجل بالزنا وقالوا تعمدنا النظر قبلت شھادتھم لانہ یباح النظر لھم ضرورۃ تحمل الشھادۃ فاشبہ الطبیب والقابلۃ** - اگر گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی اور بیان کیا کہ ہمنے عمداً دونوں کی شرمگاہوں کو دیکھا تو بھی اُنکی گواہی قبول ہوگی کیونکہ گواہی اُٹھانے کی ضرورت سے اُنکو نظر کرنا مباح ہے جیسے طبیب اور جنائی دائی کو دیکھنا جائز ہے ف - لیکن اگر اُنھوں نے کہا کہ ہمنے اپنے مزے کے واسطے عمداً دیکھا تو گواہی قبول نہوگی کیونکہ فاسق ہیں۔ الفع - **واذا شھد اربعۃ علی رجل بالزنا فانکر الاحصان ولہ امرأۃ قد ولدت منہ فانہ یرجم معناہ ان ینکر الدخول بعد وجود سائر الشرائط لان الحکم بثبوت النسب منہ حکم بالدخول علیہ ولھذا لو طلقھا یعقب الرجعۃ والاحصان یثبت بمثلہ** - اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس اُسنے اپنے محصن ہونے سے انکار کیا حالانکہ اُسکی زوجہ ہے جو قبل زنا کے اُس سے بچہ جنی ہے تو اُسکو رجم کیا جائیگا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ مشہود علیہ نے تمام شرائط احصان موجود ہونے کے بعد دخول واقع ہونے سے انکار کیا تھا تو بچہ کی وجہ سے اُسکا قول قبول نہوگا کیونکہ جب اس سے نسب ثابت ہونے کا حکم ہوا تو دخول واقع ہونے کا بھی حکم ہوا لہذا اگر اس عورت کو طلاق دی تو اسکے پیچھے رجعت کا اختیار رہے اور ایسی دلیل سے احصان ثابت ہو جائیگا۔ **فان لم تکن ولدت منہ وشھد علیہ بالاحصان رجل**

وامرأتان رجم خلافا لزفر والشافعی رح فالشافعی مر علے اصلہ ان شہادتہن غیر مقبولۃ فی غیر الاموال وزفر رح یقول انہ شرط فی معنی العلۃ لان الجنایۃ تتغلظ عندہ فیضاف الحکم الیہ فاشبہ حقیقۃ العلۃ فلا تقبل شہادۃ النساء فیہ فصار کما اذا شہد ذمیان علی ذمی زنی عبدہ المسلم انہ اعتقہ قبل الزنا فلا تقبل لما ذکرنا ولنا ان الاحصان عبارۃ عن الخصال الحمیدۃ وانہا مانعۃ من الزنا علی ما ذکرنا فلا یکون فی معنی العلۃ وصار کما اذا شہدوا بہا فی غیر ہذہ الحالۃ بخلاف ما ذکرہ لان العتق یثبت بشہادتہما وانما لا یثبت سبق التاریخ لانہ ینکرہ المسلم او یتضرر بہ المسلم۔ پھر اگر اُسکی زوجہ کی اُس سے اولاد نہوئی ہو بلکہ ایک مرد و دو عورتون نے اُسپر محصن ہونے کی گواہی دی تو رجم کیا جائیگا اسمین زفر و شافعی کا اختلاف ہے پس شافعی کے نزدیک تو یہ اصل ہے کہ سوائے اموال کے کسی معاملہ مین عورتون کی گواہی مقبول نہین اور زفر کہتے ہین کہ احصان جو شرط ہے وہ علت کے معنی مین ہے یعنے احصان گویا رجم کی علت ہے کیونکہ احصان ہونے کے ساتھ مین زنا زیادہ سخت ہوجاتا ہے پس رجم کی نسبت اسی احصان کی طرف ہوتی ہے تو وہ حقیقی علت کے مشابہ ہوگیا تو جیسے زنا مین عورتون کی گواہی قبول نہین ہے ویسے ہی احصان مین عورتون کی گواہی قبول نہوگی تو ایسا ہوگیا جیسے کسی ذمی کے مسلمان غلام نے زنا کیا اور دو ذمیون نے اس ذمی پر گواہی دی کہ اسنے اپنا یہ غلام قبل زنا کے آزاد کردیا ہے تو گواہی قبول نہوگی بوجہ مذکورۂ بالا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احصان تو خصال حمیدہ کا نام ہے اور یہ پاکیزہ خصلتین اُسکو زنا سے روکتی ہین تو احصان یعنی علت نہوا اور ایسا ہوگیا کہ جیسے ان گواہون نے سوائے اس حالت کے گواہی دی (یعنے سوائے زنا کی حالت کے اگر ایک مرد و دو عورتون نے کسی مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے ایک عورت سے نکاح کرکے اُس سے دخول کیا ہے تو گواہی قبول ہوتی ہے اسی طرح یہان قبول ہوگی بخلاف مسئلہ غلام مسلم کے جو زفر نے ذکر کیا کیونکہ وہان آزادی انھین دونون گواہون سے ثابت ہوگی ولیکن زنا سے پہلے آزاد ہونا اسواسطے ثابت نہوگا کہ وہ مسلمان اس سے منکر ہوگا یا ضرر اُٹھاویگا ف اور ضرر یہ کہ اُسپر پوری حد قائم کیجائیگی اور کافر کی جو گواہی مسلمان کے حق مین اسطرح واقع ہو کہ مسلمان کو اُس سے ضرر پہونچے تو قبول نہین ہوتی ہے یا انکار کرے تو ثابت نہین ہوتی ہے۔ع۔ فان رجع شہود الاحصان لایضمنون عندنا خلافا لزفر وہو فرع ما تقدم۔ اور اگر احصان کے گواہون نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ضامن نہونگے اور زفر کے نزدیک ضامن ہونگے اور یہ اختلاف سابق کی فرع ہے

باب حدّ الشرب

یہ باب نشہ شراب وغیرہ کے پینے کی حد مین ہے۔ ومن شرب الخمر فاخذ وریحہا موجودۃ او جاؤا بہ سکران فشہد الشہود علیہ بذلک فعلیہ الحد وکذلک اذا اقر وریحہا موجودۃ لان جنایۃ الشرب قد ظہرت ولم یتقادم العہد والاصل فیہ قولہ علیہ السلام ومن شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فاجلدوہ۔ جس شخص نے شراب پی یعنے وہ خمر جو قرآن مین مذکور ہے پھر پکڑا گیا حالانکہ اُسکی بدبو موجود ہے یا لوگ اُسکو نشہ کی حالت مین پکڑ لائے پھر گواہون نے اُسپر شراب پینے کی گواہی دی تو اُسپر شرابخواری کی حد یعنے اسی درے واجب ہونگے اور اسی طرح اگر اُسنے خود اقرار کردیا حالانکہ بدبو موجود ہے تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ شرابخواری کا جرم ثابت ہوا حالانکہ وقت مین دیر نہین ہوئی ہے (اور شراب خمر مین بیہوشی شرط نہین بلکہ اگر ایک قطرہ پیے تو بھی حد ماری جائیگی۔ت د۔) اور اصل اسمین یہ حدیث ہے کہ جو شراب خمر پیے اُسکو درے مارو پھر اگر دوبارہ پیے پھر درے مارو ف پھر اگر تیسری بار پیے پھر درے مارو پھر اگر چوتھی بار پیے تو اُسکو قتل کردو۔ رواہ ابن حبان والحاکم والشافعی والدارمی وابوداؤد والنسائی وابن ماجہ پس چوتھی بار کا قتل کرنا اس امر پر محمول ہے کہ وہ اُسکی حرمت کا قائل نہو بلکہ حلال سمجھے چنانچہ ابن حبان کی روایت مین صحیح ہے اور اسی کے مانند معاویہ سے مرفوع روایت ہے۔ رواہ احمد والاربعۃ اور حدیث ابوسعید بروایت ابن حبان وابن ابی شیبہ وحدیث ابن عمر بروایت

ابوداود ونسائی او رحدیث جابر رضی اللہ عنہ مین واقع ہو کہ ایک شخص لایا گیا جسنے چوتھی بار شراب پی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکو حد ماری اور قتل نہین فرمایا۔ رواہ النسائی والبزار۔ اور یہی حدیث قبیصہ بن ذویب مین مذکور ہو رواہ ابوداود بالجملہ علماے سلف وخلف نے اتفاق کیا ہو کہ چوتھی بار شراب پینے مین قتل نہ کیا جائیگا مگر جو شخص شراب کو حلال سمجھے تو بوجہ مرتد ہونے کے قتل کیا جائیگا۔ پھر واضح ہو کہ شرابخواری کی حد مسلمان کو ماری جائیگی بشرطیکہ عاقل بالغ ہو اور گونگا نہو اور اپنی خوشی سے بغیر مضطر ہونے کے شراب خمر کا ایک قطرہ بھی پیا ہو یا دوسری شرابون مین سے جنکی حرمت پر فتوی ہو اسقدر پی کہ نشہ ہوگیا ہو بشرطیکہ اسکے حرام ہونے کو جانتا ہو خواہ قرآن وحدیث سے یا اسطرح کہ وہ دارالاسلام مین موجود ہو تو وہ حد مارا جائیگا بشرطیکہ دیر نہوئی ہو اور اسمین دیر ہونے کی مقدار یہ ہو کہ اُسکی بدبو زائل ہوجائے۔ ف ت د۔ مین کہتا ہون کہ ایک قطرہ پینے سے بو آنا مشکل ہو فافہم۔ م۔ فان اقر بعد ذھاب رائحتہا لم یحد عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یحد وکذالک اذا شہدوا علیہ بعد ما ذہب ریحہا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یحد فالتقادم یمنع قبول الشہادۃ بالاتفاق غیر انہ یقدر بالزمان عندہ اعتبارا بحد الزنا وہذا لان التاخیر یتحقق بمضی الزمان والرائحۃ قد تکون من غیرہ کما قیل شعر یقولون لی انکہ شربت مدامۃ + فقلت لہم لابل اکلت السفرجلا + وعندہما یقدر بزوال الرائحۃ لقول ابن مسعود رض فیہ فان وجدتم رائحۃ الخمر فاجلدوہ ولان قیام الاثر من اقوی دلالۃ علی الشرب وانما یصار الی التقدیر بالزمان عند تعذر اعتبارہ والتمییز بین الروائح ممکن للمستدل وانما یشتبہ علی الجہال واما الاقرار فالتقادم لا یبطلہ عند محمد رح کما فی حد الزنا علی ما مر تقریرہ وعندہما لا یقام الحد الا عند قیام الرائحۃ لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابۃ رض ولا اجماع الا برای ابن مسعود رض وقد شرط قیام الرائحۃ علی ما روینا۔ اور اگر بدبو جاتی رہنے کے بعد اُسنے اقرار کیا تو امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک حد نہین ماری جائیگی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائیگی اسی طرح اگر گواہون نے بدبو جانے کے بعد اُسپر گواہی دی تو بھی امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف کے نزدیک یہی حکم ہو کہ نہین ماری جائیگی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائیگی پس جاننا چاہیے کہ دیر ہوجانے سے بالاتفاق گواہی قبول نہین ہوتی ہو لیکن اتنا فرق ہو کہ امام محمد کے نزدیک دیر ہوجانے کا زمانہ بقیاس حد زنا کے ایک ماہ ہو کیونکہ تاخیر تو زمانہ گذرنے سے ہوتی ہو اور بدبو سواے شراب کے کسی دوسری چیز سے بھی ہوتی ہو جیسے کسی شاعر نے کہا شعر مجھے کہتے ہین تو نے پی ہو شراب + مین یہ کہتا ہون بلکہ سیب ناب + اور امام ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک دیر کا اندازہ صرف بدبو زائل ہونے سے ہو اسلیے کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس بارہ مین فرمایا کہ اگر تم شراب کی بدبو پاؤ تو اُسکو درے مارو (رواہ اسحاق والطبرانی وعبدالرزاق وابویعلی بنحوہ ومعناہ فی الصحیحین) اور اسلیے کہ شراب کا اثر یعنے بدبو باقی ہونا شرابخواری پر سب سے قوی دلیل ہو اور زمانہ کے ساتھ اندازہ جب ہی ہوگا کہ اسکے اندازہ ممکن نہو اور سیب وشراب وغیرہ کی بو مین امتیاز کرنا پہچان والے کو ممکن ہو اور اشتباہ صرف جاہلون کو ہوتا ہو اب رہا یہ کہ شرابخواری کا اقرار کیا تو اسمین تاخیر ہوجانا امام محمد کے نزدیک حد باطل نہین کرتا ہو جیسے حد زنا مین ہو چنانچہ اُسکی تقریر اوپر گذری اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک حد نہین قائم کیجائیگی مگر جب ہی کہ بدبو موجود ہو کیونکہ شرابخواری کی حد کا ثبوت باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا ہو اور اجماع جب ہی ہوگا کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی راے شامل کیجاے اور عبداللہ ابن مسعود نے بدبو موجود ہونا شرط کیا ہو جیسا کہ ہمنے اوپر روایت کیا۔ ف۔ واضح ہو کہ شیخ ابن الہمام نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار سے بدبو موجود ہونے کی شرط مین کلام کیا چنانچہ خلاصۂ روایات یہ ہین کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک شخص سے شراب کی بدبو پاکر فرمایا کہ کیا تو شراب پیتا اور قرآن الہی کو جھٹلاتا ہو پس اُسکو حد ماری۔ رواہ البخاری ومسلم

اور دوسری روایت مین ہو کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کو نشہ کی حالت مین حضرت ابن مسعود کے پاس لایا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو سونگھو پس لوگون نے سونگھکر بدبو پائی پس آپ نے اُسکو قید خانہ بھیجدیا دوسرے روز نکلوا کر اُسکو درے مارے حالانکہ اسکے اسناد مین ایک راوی یحییٰ الجابر ہیں جنمین بعض نے کچھ کلام کیا لیکن ترمذی نے توثیق کی اور دوسرا راوی ابو ماجد الحنفی کہا گیا کہ یہ مجہول ہو یعنی اسکا حال معلوم نہین ہو چنانچہ ترمذی نے نقل کیا کہ یحییٰ الجابر سے پوچھا گیا کہ ابو ماجد کون شخص ہین تو فرمایا کہ ایک چڑیا تھی اُڑ گئی لوگون لوگون نے نکے یہ معنی ہین کہ اُسکا حال کچھ معلوم نہین ہو ولیکن جواہر منیفہ مین مسند حارث سے بالاسناد نقل کیا کہ سفیان بن عیینہ نے یحییٰ الجابر سے پوچھا کہ ابو ماجد کون شخص ہین تو فرمایا کہ مین سے ایک اعرابی ہمارے یہان آئے تھے اس بیان سے معلوم ہوتا ہو کہ جو عبارت امام ترمذی نے نقل کی وہ بطور مدح ہو یعنی ایک بزرگ ہمارے یہان آگئے تھے وہ بہت جلد چلے گئے۔ فان اخذه الشهود وريحها يوجد منه او هو سكران فذهبوا به من مصر الى مصر فيه الامام فانقطع ذلك قبل ان ينتهوا به حد في قولهم جميعا لان هذا عذر كبعد المسافة في حد الزنا والشاهد لا يتهم به في مثله ومن سكر من النبيذ حد لما روي ان عمر رض اقام الحد على اعرابي سكر من النبيذ وسنبين الكلام في حد السكر ومقدار حده المستحق عليه ان شاء الله تعالى۔ پھر اگر شرابی کو گواہون نے گرفتار کیا اور بوے شراب اُس سے پائی جاتی ہو یا وہ نشہ مین ہو پھر اُسکو اس شہر سے لیکر دوسرے شہر مین چلے جہان امام ہو پھر امام تک پہونچنے سے پہلے اُسکے منھ کی بدبو جاتی رہے تو بالاتفاق سب اماموں کے قول مین حد ماری جائیگی کیونکہ یہ امر ایک عذر ہو جیسے حد زنا مین بوجہ دوری مسافت کے گواہی دینے مین دیر ہو گئی اور گواہ کو ایسی صورت مین متہم نہین کرتے ہین۔ اور جو شخص نبیذ پینے سے نشہ مین ہو جائے اُسکو حد ماری جائیگی کیونکہ دارقطنی نے اپنی سنن مین روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک اعرابی کو حد ماری جو نبیذ سے نشہ مین تھا اور ہم نشہ کی حد اور مستحق علیہ حد کی مقدار انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ ولا حد على من وجد منه رائحة الخمر او تقياها لان الرائحة محتملة وكذا الشرب قد يقع عن اكراه او اضطرار فلا يحد السكران حتى يعلم انه سكر من النبيذ وشربه طوعا لان السكر من المباح لا يوجب الحد كالبنج ولبن الرماك وكذا شرب المكره لا يوجب الحد۔ اور اگر گواہون نے اسکو شراب پیتے نہ دیکھا ولیکن اس سے شراب کی بو پائی گئی یا اُسنے شراب قے کر دی تو اُسکو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ بدبو مین احتمال ہو (یعنی شراب کی بو ہو یا کسی دوسری چیز کی ہو۔) اور اسی طرح پینا بھی کبھی بوجہ مجبوری کے یا پیاس وغیرہ سے مضطر ہونے کے واقع ہوتا ہو تو نشہ والے مست کو حد نہین ماری جائیگی یہانتک کہ یہ بات معلوم ہو جاے کہ یہ شخص نبیذ ہی سے نشہ مین ہوا اور اسنے اُسکو خوشی سے پیا ہو کیونکہ مباح سے نشہ مین ہونا حد کو واجب نہین کرتا ہو جیسے خراسانی اجوائن یا گھوڑی کے دودھ سے نشہ مین ہو گیا اور اسی طرح جو شخص مجبور کر کے پلایا گیا اُسپر حد واجب نہین ہو۔ ولا يحد حتى يزول عنه السكر تحصيلا للمقصود الانزجار پھر مست کو ابھی حد نہین ماری جائیگی یہانتک کہ اُس سے نشہ زائل ہو جاے تاکہ مار کا جو مقصود ہو وہ حاصل ہو یعنی آیندہ کے لیے وہ زجر قبول کرے۔ وحد الخمر والسكر في الحر ثمانون سوطا لاجماع الصحابة رض يفرق على بدنه كما في حد الزنا على ما مر ثم يجرد في المشهور من الرواية وعن محمد رح انه لا يجرد اظهارا للتخفيف لانه لم يرد به نص ووجه المشهور انا اظهرنا التخفيف مرة فلا يعتبر ثانيا۔ اور حد خمر اور حد نشہ آزاد آدمی کے واسطے اسی درے ہین کیونکہ اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہو یہ کوڑے اُسکے بدن پر متفرق مارے جائین جیسا حد زنا مین ہوتا ہو چنانچہ اُسکا بیان گذرا اور مشہور روایت مین اُسکے کپڑے اُتارے جائین اور امام محمد سے نوادر مین روایت ہو کہ کپڑے نہین اُتارے جاینگے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ حد تخفیف ہو اسواسطے کہ اسمین نص وارد نہین ہوئی اور روایت مشہورہ کی وجہ یہ ہو کہ ہمنے ایک بار تخفیف ظاہر کر دی پس دوبارہ ہم اعتبار نہین کرینگے ف۔ حاصل یہ کہ خمر پینے سے اگرچہ نشہ نہو یعنی صرف ایک دو قطرے پیئے ہون تو مستوجب حد ہو اور نبیذ

وغیرہ دوسری چیزون مین نشہ معتبر ہی لہذا مصنف نے فرمایا کہ حد خمر وحد نشہ اسی کوڑے مرد آزاد کے واسطے ہین اور کپڑے اتارنے سے یہ مراد ہی کہ ستر پوشی سے زائد کپڑے اُتارے جائین - **وان کان عبدا فحدہ اربعون لان الرق منصف علی ما عرف** - اور اگر خمر پینے والا یا نبیذ وغیرہ سے نشہ مین ہونے والا کوئی غلام ہو تو اُسکی حد چالیس درے ہین کیونکہ رقیت ہونا سزا کو آدھی کرتا ہی - **ومن اقر بشرب الخمر او السکر ثم رجع لم یحد لانہ خالص حق اللہ تعالے** - اور جس شخص نے شراب پینے کا یا کسی سکر سے نشہ مین ہونے کا اقرار کیا پھر اپنے اقرار سے پھر گیا تو اُسکو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ یہ خالص حق اللہ ہی - **ویثبت الشرب بشہادۃ شاہدین ویثبت بالاقرار مرۃ واحدۃ وعن ابی یوسف رح انہ یشترط الاقرار مرتین وہو نظیر الاختلاف فی السرقۃ وسنبینہا ہناک ان شاء اللہ تعالی** - اور شراب پینا یعنی خمر یا کسی سکر کا پینا دو گواہون کی گواہی سے یا ایکبار اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتا ہی اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہی کہ دو بار اقرار دو مجلسون مین شرط ہی اور یہ اختلاف نظیر اُس اختلاف کی ہی جو چوری کے اقرار مین ہی اور اُسکو ہم سرقہ کے باب مین انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے - **ولا یقبل فیہ شہادۃ النساء مع الرجال لان فیہا شبہۃ البدلیۃ وتہمۃ الضلال والنسیان** - اور شرابخواری کی حد مین مردون کے ساتھ عورتون کی گواہی قبول نہین کیونکہ عورتون کی گواہی مین بدل ہونے کا شبہہ ہی اور بھول بھٹک کی تہمت ہی - **والسکران الذی یحد ہو الذی لا یعقل منطقا لا قلیلا ولا کثیرا ولا یعقل الرجل من المراۃ وقال العبد الضعیف ہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ہو الذی یہذی ویختلط کلامہ لانہ ہو السکران فی العرف والیہ مال اکثر المشائخ رہ ولہ انہ یوخذ فی اسباب الحدود باقصاہا درءا للحد ونہایۃ السکران یغلب السرور علی العقل فیسلبہ التمییز بین شئ وشئ وما دون ذلک لا یعری عن شبہۃ الصحو والمعتبر فی القدح المسکر فی حق الحرمۃ ما قالاہ بالاجماع اخذا بالاحتیاط والشافعی رح یعتبر ظہور اثرہ فی مشیتہ وحرکاتہ واطرافہ وہذا یتفاوت فلا معنی لاعتبارہ** - اور مست نشہ جسکو حد ماری جاوے وہ شخص ہی کہ جو کلام کو نہ سمجھے نہ تھوڑا اور نہ بہت اور مرد کو عورت سے تمیز کرے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی اور صاحبین نے فرمایا کہ مست نشہ وہ شخص ہی جو ہذیان بکے اور جسکا اکثر کلام مختلط ہو کیونکہ عرف مین اسی کو مست کہتے ہین اور صاحبین ہی کے قول کی جانب اکثر مشائخ جھکے ہین (اور یہی فتوی کے واسطے مختار ہی کیونکہ امام رح کی دلیل ضعیف ہی - معف -) اور امام کی دلیل یہ ہی کہ حدود کے اسباب مین کامل مرتبہ کا سبب لیا جاتا ہی تاکہ حدود دریوا ہو انتہاے نشہ یہ ہی کہ سرور یہانتک عقل پر غالب ہو کہ اُسکو دو چیزون مین امتیاز باقی نرہے اور جب اس سے کم نشہ ہو تو وہ ہوش کے شبہہ سے خالی نہین ہی اور شراب کے سواے دوسری سکرات من حرام ہونے کے بارے مین وہی پیالہ حرام ہوگا جسکے پینے سے ہذیان واختلاط کلام ہو جاے اسی کو تینون اماموں نے بنظر احتیاط اختیار کیا ہی اور شافعی رحمہ اللہ نشہ کے بارے مین اثر ظاہر ہونے کا اعتبار کرتے ہین یعنے نشہ کا اثر اُسکے رفتار وحرکات وہاتھ پاؤن مین ظاہر ہو حالانکہ یہ بات لوگون مین متفاوت ہوتی ہی تو اسکو اعتبار کرنے کے کچھ معنی نہین ہین **ف** یعنی بعض آدمی قوی ہوتا ہی کہ باوجود نشہ کے اُسکی حرکات مین تغییر نہین ہوتا او بعض کمزور ہوتا ہی کہ بدون نشہ کے ہوش مین جھومتا اور لڑکھڑاتا ہی - ع - اور واضح ہو کہ سواے شراب کے دیگر مسکرات مین جب تک نشہ نہو پینا حرام نہین ہی پس اگر تین پیالہ تک اُسکو نشہ نہوا تو یہ مباح ہی اور اگر چوتھے پیالہ پر نشہ ہوگیا تو یہی اخیر پیالہ حرام ہی اور نشہ ہونے سے یہان بالاتفاق یہ مراد ہی کہ اُسکا کلام ہذیان ومختلط ہو لیکن نصف سے زائد کلام ایسا ہونا چاہیے اور اگر نصف کلام ٹھیک ہو تو وہ نشہ مین مست نہین ہی - البحر - بنگ وچرس وافیون حرام ہی لیکن خمر سے انکی حرمت کم ہی اور اگر انکے کھانے سے نشہ ہوا تو اُسکو حد نہین ماری جائیگی بلکہ تعزیر دیا جائیگا - الجوہرہ - لیکن تحقیق یہ ہی کہ بنگ مباح ہی کیونکہ وہ گھاس ہی لیکن اُس سے نشہ مین ہونا حرام ہی - النہر عن الغایہ - د - مین کہتا ہون کہ یہ چیزین مسکر نہین ہین کیونکہ سکر کا مادہ

گرم تر ہو اور افیون وجہ س سرد وخشک ہین بس انکی حرمت بوجہ تخدیر وتفتیر کے ہی یعنے اعضا کو حس کرنا اور حواس مین فتور ڈالنا بدلیل حدیث حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مسکر ومفتر سے نہی فرمائی - رواہ ابوداؤد باسناد حسن - اور شامی نے شیخ ابن حجر وغیرہ سے نقل کیا کہ جس شخص کو افیون کھانے کی عادت ہوگئی تو اُسکو حلال نہین ہی کہ اسی پر قائم رہے ولیکن اگر یکبارگی چھوڑنے مین ہلاکت یا مرض کا خوف ہو تو اُسکو آہستہ آہستہ کم کرے یہانتک کہ بالکل چھوٹ جائے - ش - اگر کسی معجون کی ترکیب مین افیون کا جز و مغلوب ہو تو مضائقہ نہین ہی اور اسی ترکیب سے بچون کو دینا بھی مضائقہ نہوگا واللہ تعالیٰ اعلم - م - اگر نشہ مین کوئی شخص مرتد ہوگیا تو صحیح نہین ہی اور اُسکی زوجہ اُسپر حرام نہوگی - ت - ولا یحد السکران باقرارہ علی نفسہ لزیادۃ احتمال الکذب فی اقرارہ فیحتال لدرئہ لانہ خالص حق اللہ تعالیٰ بخلاف حد القذف لان فیہ حق العبد والسکران فیہ کالصاحی عقوبۃ علیہ کما فی سائر تصرفاتہ ولو ارتد السکران لاتبین منہ امرأتہ لان الکفر من باب الاعتقاد فلا یتحقق مع السکر وہذا قول ابی حنیفۃ ومحمد رح وفی ظاہر الروایۃ تکون ردۃ - اگر مست نشہ نے اپنے اوپر اقرار کیا تو حد نہین مارا جائیگا کیونکہ اسکے اقرار مین جھوٹھ کا زیادہ احتمال ہی تو حد دور کرنے کے واسطے حیلہ معتبر ہوگا کیونکہ یہ حد تو خالص حق الٰہی ہی بخلاف حد قذف کے کیونکہ اُسمین بندہ کا حق متعلق ہی اور اُسمین جو مست نشہ ہو اور جو ہوش مین ہو دونون برابر ہین تاکہ مست نشہ اپنی سزا کو پہونچے جیسے اُسکے دیگر تصرفات طلاق واعتاق وغیرہ اُسپر نافذ کیے جاتے ہین لیکن اگر مست نشہ مرتد ہوگیا تو اُسکی زوجہ اُس سے بائنہ نہوگی کیونکہ کفر تو اعتقادی چیز ہی تو نشہ کے ساتھ مین اسکا تحقق نہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہی اور ظاہر الروایۃ مین مرتد ہو جائیگا - ف - لیکن ظاہر الروایۃ کو چھوڑکر قول اول مختار ہی -

باب حد القذف

یہ باب زنا رکا بہتان لگانے کے بیان مین ہی - زنا رکا بہتان لگانا بالاجماع کبیرہ گناہ ہی - الفتح - اور اگر اُسنے غیر محصن کو تہمت لگائی جیسے کسی صغیرہ یا مملوکہ کو یا کسی ایسی آزادہ عورت کو جو خود ہتک حرمت کرتی ہی تو یہ صغیرہ گناہ ہی - النہر - واذا قذف الرجل رجلا محصنا او امرأۃ محصنۃ بصریح الزنا وطالب المقذوف بالحد حدہ الحاکم ثمانین سوطا ان کان حرا لقولہ تعالیٰ والذین یرمون المحصنات الی ان قال فاجلدوہم ثمانین جلدۃ الآیۃ والمراد الرمی بالزنا بالاجماع وفی النص اشارۃ الیہ وہو اشتراط اربعۃ من الشہداء وہو مختص بالزنا ویشترط مطالبۃ المقذوف لان فیہ حقہ من حیث دفع العار واحصان المقذوف لما تلونا - اگر کسی شخص نے کسی مرد محصن یا عورت محصنہ کو صریح زنا کے ساتھ تہمت لگائی یعنے درحقیقت شرع مین وہ زانی نہین ہی بلکہ اسنے بہتان کیا اور مقذوف نے حد کا مطالبہ کیا تو حاکم اُسکو حد قذف کے اسّی دُرّے ماریگا اگر آزاد ہو بدلیل قولہ تعالیٰ والذین یرمون المحصنات تا قولہ فاجلدوہم ثمانین جلدۃ - یعنی جو لوگ محصنہ عورتون کو رمی کرتے ہین پھر وہ اپنے قول پر چار گواہ نہین لائے تو اُنکو اسّی دُرّے مارو اور کبھی اُنکی گواہی قبول نکرو آخر تک - اور بالاجماع آیت مین رمی سے زنا مراد ہی اور نص مین اسکی جانب اشارہ ہی اور وہ اسطرح کہ چار گواہون کی شرط فرمائی کیونکہ چار گواہ فقط زنا کے واسطے مخصوص ہین اور یہان دو شرطین لگائین ایک یہ کہ جسکو قذف کیا گیا وہ اس حد کا مطالبہ کرے کیونکہ شرم وعار دور ہونے کی راہ سے اُسی کا حق ہی دوم یہ کہ مقذوف محصن ہو کیونکہ آیت مین محصنات کی قید ہی - ف - اور جب شریک بن سحماء کو ہلال بن امیہ نے اپنی زوجہ کے ساتھ زنا کرنے کا دعوی کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کے گواہ لا ورنہ تیری پیٹھ پر حد ہوگی - کما فی الصحیح - اور جب اللہ تعالیٰ نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی برات وحی قرآن مین نازل فرمائی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ممبر پر یہ آیات سنائین اور ممبر سے

اُترکر حسان بن ثابت اور مسطح بن اثاثہ وحمنہ بنت جحش کو حد قذف مارے جانے کا حکم دیا۔ کما رواہ احمد وابو داؤد والترمذی
والنسائی وابن ماجہ۔ بالجملہ مقذوف کے دعوی پر قاذف کو بحکم قرآن حد ماری جائیگی۔ **قال ویفرق علی اعضائہ لما مر**
فی حد الزنار۔ اور یہ درے قاذف کے اعضار پر متفرق مارے جائینگے چنانچہ حد زنار میں گذر چکا۔ **ولا یجرد من ثیابہ لان**
سببہ غیر مقطوع بہ فلا یقام علی الشدۃ بخلاف حد الزناء۔ اور قاذف کو اپنے کپڑوں سے ننگا نہ کیا جاوے کیونکہ
حد قذف کا سبب قطعی نہیں ہے تو سختی کے ساتھ یہ حد قائم نہ کیجائیگی بخلاف حد زنار کے۔ **غیر انہ ینزع عنہ الفرو والحشو**
لان ذلک یمنع ایصال الالم بہ۔ لیکن اُسکی پوستین اور لبادہ وغیرہ بھراؤ کپڑا اُتار لیا جائیگا کیونکہ ایسے کپڑے سے اُسکو
چوٹ کا اثر نہیں پہونچیگا۔ **وان کان القاذف عبدا جلد اربعین سوطا لمکان الرق والاحصان ان یکون المقذوف**
حرا عاقلا بالغا مسلما عفیفا عن فعل الزنار اما الحریۃ فلانہ یطلق علیہ اسم الاحصان قال اللہ تعالی فعلیہن نصف
ما علی المحصنات من العذاب ای الحرائر والعقل والبلوغ لان العار لا یلحق بالصبی والمجنون لعدم تحقق فعل
الزنار منہما والاسلام لقولہ علیہ السلام من اشرک باللہ فلیس بمحصن والعفۃ لان غیر العفیف لا یلحقہ العار وکذا
القاذف صادق فیہ۔ اور اگر تہمت لگانے والا کوئی غلام ہو تو اُسکو چالیس درے پڑینگے کیونکہ رقیق ہے اور مقذوف کے
محصن ہونے کے یہ معنے ہیں کہ آزاد عاقل بالغ مسلمان اور فعل زنار سے پاکدامن ہو پس قید آزادی اسواسطے کہ اُسی پر احصان
کا نام بولا جاتا ہے چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔ اور محصنات سے آزادہ عورتیں مراد
ہیں اور عقل وبلوغ کی قید اسواسطے ہے کہ طفل ومجنون کو عار نہیں لاحق ہوتا کیونکہ ان دونوں سے زنا نہیں متحقق ہوتا ہے اور
اسلام کی قید اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے اللہ تعالے کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے۔ رواہ اسحاق
اور عفت کی قید اسواسطے ہے کہ جو عفیف نہو اُسکو شرم نہیں لاحق ہوتی اور قاذف بھی اپنے قول میں سچا ہے۔ **ومن نفی نسب**
غیرہ وقال لست لابیک فانہ یحد وہذا اذا کانت امہ حرۃ مسلمۃ لانہ فی الحقیقۃ قذف لامہ لان النسب انما ینفی
عن الزانی لا عن غیرہ۔ جسنے دوسرے کے نسب کی نفی کی اور کہا کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو اُسکو حد ماری جائیگی اور یہ اسوقت
ہے کہ مقذوف کی ماں آزاد مسلمہ ہو کیونکہ نسب کی نفی کرنا درحقیقت اُسکی ماں کو زناکاری کی تہمت ہے کیونکہ نسب صرف زانی
سے نفی کیا جاتا ہے نہ دوسرے سے **ف**۔ اور اگر اُسکی ماں کسی غیر کی باندی ہو جس سے اسکے باپ نے نکاح کیا ہو تو یہ شخص
اپنی ماں کے مالک کا غلام ہے تو قاذف کے قول کے یہ معنی ہوے کہ تو اپنے باپ کا نہیں بلکہ اپنے مولی کا ہے اور اس سے نسب کی
نفی لازم نہوگی اور اگر کہا کہ تو اپنے ماں باپ کا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائیگا۔ ت۔ **ومن قال لغیرہ فی غضب لست بابن**
فلان لابیہ الذی یدعی لہ یحد ولو قال فی غیر غضب لا یحد لان عند الغضب یراد بہ حقیقتہ سبا لہ وفی غیرہ یراد بہ المعاتبۃ
بنفی مشابہتہ اباہ فی اسباب المروۃ۔ جسنے دوسرے سے غصہ میں کہا کہ تو فلان کا بیٹا نہیں ہے یعنے جس باپ سے وہ
پکارا جاتا ہے اُس سے نفی کی تو حد قذف ماری جائیگی اور اگر غصہ میں یہ کلمہ نہو تو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ غصہ کی حالت میں
گالی دینے کے طور پر اس کلام سے حقیقی معنی مراد ہونگے اور بدون غصہ کے اس لفظ سے چشم نمائی مقصود ہوتی ہے گویا کہا کہ خلق
ومروت میں تو اپنے باپ کے مشابہ نہیں ہے۔ **ولو قال لست بابن فلان یعنی جدہ لم یحد لانہ صادق فی کلامہ ولو**
نسبہ الی جدہ لا یحد ایضا لانہ قد ینسب الیہ مجازا۔ اور اگر کہا کہ تو فلان کا بیٹا نہیں ہے اور فلان سے اُسکے دادا کا نام لیا
یعنے کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ وہ اپنے کلام میں سچا ہے اور اگر کہتا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا ہے تو بھی
حد نہیں مارا جاتا کیونکہ مجازا کبھی دادا کی طرف نسبت کرتے ہیں۔ **ولو قال لہ یا ابن الزانیۃ وامہ میتۃ محصنۃ فطالب**
الابن بحدہ حد القاذف فلانہ قذف محصنۃ بعد موتہا۔ اور اگر کسی مرد کو کہا کہ او چھنال کے بچے حالانکہ اُسکی ماں محصنہ مرچکی ہے

پس بیٹے نے حد قذف کا دعویٰ کیا تو قاذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ اُسنے ایک محصنہ عورت کو اُسکے مرنے کے بعد زنا کاری کا بہتان لگایا
ف بخلاف اسکے اگر وہ عورت زندہ ہوتی پھر مرجاتی تو حد ساقط ہو جاتی - النہایہ - ولا یطالب بحد القذف للمیت
الا من یقع القدح فی نسبہ بقذفہ وہو الوالد والولد لان العار یلتحق بہ لمکان الجزئیۃ فیکون القذف متنا ولا
لہ معنے وعند الشافعی رحمہ یثبت حق المطالبۃ لکل وارث لان حد القذف یورث عندہ علی ما نبین وعندنا
ولایۃ المطالبۃ لیس بطریق الارث بل لما ذکرناہ ولہذا یثبت عندنا للمحروم عن المیراث بالقتل ویثبت لولد
البنت کما یثبت لولد الابن خلافا لمحمد رحمہ ویثبت لولد الولد حال قیام الولد خلافا لزفر رحمہ - اور میت کے واسطے حد قذف
کا مطالبہ کوئی نہین کرسکتا سوائے اُس شخص کے جسکے نسب مین میت کے قذف سے عیب و عار لاحق ہو اور وہ باپ و فرزند ہے یعنی
اوپر کی جانب باپ اور دادا وغیرہ ہو یا نیچے کی جانب بیٹا بیٹی و انکی اولاد نیچے درجہ تک ہو کیونکہ والد یا اولاد کو جزئیت کے لحاظ سے
بوجہ قذف کے عار لاحق ہوگا تو میت کو قذف کرنا فی المعنی ان سب کو شامل ہے اور امام شافعی کے نزدیک میت کی طرف سے ہر وارث کو
مطالبہ کا اختیار ہے کیونکہ اُنکے نزدیک حد قذف بھی میراث ہوتی ہے چنانچہ ہم بیان کرینگے اور ہمارے نزدیک مطالبہ کا استحقاق بوجہ میراث
نہین ہے بلکہ اسوجہ سے کہ اُسکے قذف مین یہ لوگ بھی شامل ہین لہذا جو شخص میراث سے محروم ہو مثلاً اُسنے میت کو قتل کیا ہو اُسکو حد قذف
کے مطالبہ کا ہمارے نزدیک اختیار ہے اور جیسے پسر کی اولاد مطالبہ کرسکتی ہے ویسے ہی دختر کی اولاد کو بھی مطالبہ قذف کا استحقاق ہے
اور اسمین امام محمد کا اختلاف ہے اور اگر فرزند زندہ ہو تو اُسکی زندگی مین فرزند کی اولاد کو اپنے دادا یا نانا میت کے قذف کا مطالبہ
پہونچتا ہے اور اسمین زفر رحمہ کا اختلاف ہے - واذا کان المقذوف محصنا جاز لابنہ الکافر والعبد ان یطالب بالحد خلافا
لزفر ہو یقول القذف یتناولہ معنی لرجوع العار الیہ ولیس طریقہ الارث عندنا فصار کما اذا کان متناولا لہ
صورۃ ومعنی ولنا انہ عیرہ بقذف محصن فیاخذہ بالحد وہذا لان الاحصان فی الذی ینسب الی الزنا شرط لیقع
تعییرا علی الکمال ثم یرجع ہذا التعییر الکامل الی ولدہ والکفر لا ینافی اہلیۃ الاستحقاق بخلاف ما اذا تناول القذف
نفسہ لانہ لم یوجد التعییر علی الکمال لفقد الاحصان فی المنسوب الی الزنا - جس شخص کو زنا کی تہمت لگائی گئی اگر وہ
محصن ہو تو اُسکے بیٹے کو مطالبہ حد کا اختیار ہے اگرچہ بیٹا کافر یا کسی کا غلام ہو اور اسمین زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے وہ کہتے ہین کہ یہ تہمت
فی المعنی اس بیٹے کو بھی شامل ہے کیونکہ عار و شرم اُسکی طرف رجوع ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک یہ بطریق میراث نہین ہے تو ایسا ہو گیا کہ
گویا یہ تہمت بظاہر و باطن اُسکو شامل ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تہمت لگانے والے نے مقذوف کے بیٹے کو اسطرح عار دلائی کہ اُسکے
محصن باپ کو تہمت لگائی تو بیٹا اس قاذف کو حد قذف کے واسطے ماخوذ کریگا اسوجہ سے کہ جس شخص کو زنا کی نسبت لگائی جائے
اُسکا محصن ہونا شرط ہے تاکہ عار دلانا پورے طور پر واقع ہو پھر یہ پوری عار اُسکے فرزند کی جانب رجوع کریگی یعنے فرزند مطالبہ حد کا
مستحق ہوگا اور ایسے استحقاق مین کافر ہونے سے لیاقت نہین جاتی ہے بخلاف اسکے اگر اس کافر یا غلام کو خود قذف کیا گیا تو وہ
اپنا مطالبہ نہین کرسکتا ہے کیونکہ اسکو عار دلانا پورے طور پر نہین پایا گیا کیونکہ اسمین احصان نہین پایا جاتا ہے اگرچہ زنا کی نسبت
دی گئی ہو - ولیس للعبد ان یطالب مولاہ بقذف امہ الحرۃ ولا للابن ان یطالب اباہ بقذف امہ الحرۃ
المسلمۃ لان المولے لا یعاقب بسبب عبدہ وکذا الاب بسبب ابنہ ولہذا لا یقاد الوالد بولدہ ولا السید بعبدہ
ولو کان لہا ابن من غیرہ لہ ان یطالب لتحقق السبب وانعدام المانع - اگر غلام کے مولی نے غلام کی آزاد ماں کو قذف کیا
یا اپنے بیٹے کی آزادہ مسلمہ ماں کو قذف کیا تو غلام یا پسر کو حد قذف کے مطالبہ کا اختیار نہین ہے کیونکہ مولے بسبب اپنے غلام کے عذاب
نہین کیا جائیگا اور اسی طرح باپ بسبب اپنے پسر کے عذاب نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے پسر کو قتل کرنے سے باپ قصاص مین قتل نہین
کیا جاتا اور نہ غلام کو قتل کرنے سے مولی قصاص مین قتل ہوتا ہے ہان اگر اس عورت کا کوئی بیٹا دوسرے شوہر سے ہو تو اُسکو مطالبہ کا

اختیار رہی کیونکہ سبب یعنی قذف موجود ہی اور روکنے والی چیز ندارد ہی ف لیکن یہ حکم دنیاوی ہی اور آخرت مین اگر جھوٹی تہمت لگائی پھر بغیر توبہ کے مرگیا تو عذاب ہوگا چنانچہ حدیث ابوہریرہ مین ہی کہ جسنے اپنی مملوک کو زنا کی تہمت لگائی تو قیامت کے روز اسپر حد قائم کیجائیگی مگر آنکہ وہ ایسا ہی ہو جیسا مولے نے کہا ہی - رواہ البخاری ومسلم - ومن قذف غیرہ فمات المقذوف بطل الحد وقال الشافعی رح لا یبطل ولو مات بعد ما اقیم بعض الحد بطل الباقی عندنا خلافا لہ بناء علی انہ یورث عندہ وعندنا لا یورث ولا خلاف ان فیہ حق الشرع وحق العبد فانہ شرع لدفع العار عن المقذوف وھو الذی ینتفع بہ علی الخصوص فمن ھذا الوجہ حق العبد ثم انہ شرع زاجرا ومنہ یسمی حدا والمقصود من شرع الزاجر اخلاء العالم عن الفساد وھذا آیۃ حق الشرع وبکل ذلک تشھد الاحکام واذا تعارضت الجہتان فالشافعی رح مال الی تغلیب حق العبد تقدیما لحق العبد باعتبار حاجتہ وغناء الشرع ونحن صرنا الی تغلیب حق الشرع لان ما للعبد من الحق یتولاہ مولاہ فیصیر حق العبد مرعیا بہ ولا کذلک عکسہ لانہ لا ولایۃ للعبد فی استیفاء حقوق الشرع الا نیابۃ وھذا ھو الاصل المشھور الذی تتخرج علیہ الفروع المختلفۃ فیھا منھا الارث یجری فی حقوق العباد لا فی حقوق الشرع ومنھا العفو فانہ لا یصح عفو المقذوف عندنا ویصح عندہ ومنھا انہ لا یجوز الاعتیاض عنہ ویجری فیہ التداخل وعندہ لا یجری وعن ابی یوسف رح فی العفو مثل قول الشافعی رح ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحکام والاول اظھر - اگر زید نے خالد کو قذف کیا پھر خالد مرگیا تو حد قذف باطل ہوگئی اور شافعی نے فرمایا کہ باطل نہین ہوگی اور اگر زید پر تھوڑی حد قائم کی گئی تھی کہ خالد مرگیا تو ہمارے نزدیک باقی حد باطل ہوجائیگی بخلاف قول شافعی کے اس بناء پر کہ حد قذف اُنکے نزدیک میراث ہوجاتی ہی اور ہمارے نزدیک میراث نہین ہوتی اور اسمین کچھ خلاف نہین کہ حد قذف مین ایک حق شرع ہی اور دوسرا حق بندہ ہی کیونکہ حد قذف اسواسطے مشروع ہی کہ مقذوف سے عار دفع ہو اور وہی خاصکر اس سے نفع اُٹھاتا ہی پس اس راہ سے اُسمین بندہ کا حق ہی پھر وہ اسواسطے بھی مشروع ہی کہ لوگون کو ایسی بات کہنے سے زجر ہو اور اسی سے اُسکا حد نام رکھا گیا ہی اور زجر کرنے والی حد کے مشروع کرنے سے مقصود یہ ہی کہ عالم فساد سے خالی ہو اور یہ حق شرع ہونے کا نشان ہی اور ان دونون مین سے ہر ایک حق کے واسطے کچھ احکام شاہد ہین اور جب دونون طرفین متعارض ہوئین تو شافعی رحمہ اللہ نے اس جانب میل کیا کہ اسمین بندہ کا حق غالب ہی تاکہ بندہ کا حق مقدم رکھا جائے اس نظر سے کہ بندہ ایک محتاج ہی اور شرع محتاج نہین ہی اور ہمنے اس جانب میل کیا کہ اسمین حق شرع غالب ہی کیونکہ جو کچھ بندہ کا حق ہی اُسکا متولی خود بندہ کا مالک یعنی اللہ تعالی ہی تو حق بندہ کی ہر طرح نگاہداشت رہی اور اسکے برعکس نہین ہی کیونکہ بندہ کو حقوق شرع حاصل کرنے مین کوئی ولایت نہین ہی مگر بطور نیابت کے اور یہی اصل مشہور ہی جسپر ہمارے شافعی کے درمیان فروع کے احکام مختلف نکلتے ہین از انجملہ یہ کہ بندون کے حقوق مین میراث جاری ہوتی ہی اور حقوق شرع تک جاری نہین ہوتی یعنے حد قذف مین بھی اُنکے نزدیک میراث ہوگی اور ہمارے نزدیک نہین ہوگی اور از انجملہ عفو ہی کہ اگر مقذوف عفو کردے تو ہمارے نزدیک نہین صحیح ہی یعنے بحق شرع حد جاری ہوگی اور شافعی کے نزدیک صحیح ہی اور از انجملہ یہ ہی کہ قذف کا عوض لے لینا جائز نہین ہی یعنے ہمارے نزدیک نہین جائز ہی کیونکہ حق الٰہی غالب ہی اور اسمین تداخل جاری ہوگا یعنی اگر کئی آدمیون کو قذف کیا تو سب کے واسطے ایک حد ماری جائیگی اور شافعی کے نزدیک تداخل نہین ہوگا اور عفو کی صورت مین ابو یوسف سے مثل قول شافعی کے روایت آئی ہی اور ہمارے اصحاب حنفیہ مین سے بعض نے کہا کہ اسمین بندہ کا حق غالب ہی اور مثل شافعی کے احکام نکالے ولیکن قول اول اظہر ہی ف اور اسی پر عامہ مشائخ ہین - النہایہ - ومن اقر بالقذف ثم رجع لم یقبل رجوعہ لان للمقذوف فیہ حقا فیکذبہ فی الرجوع بخلاف ما ھو خالص حق اللہ لانہ لا مکذب

رفیہ - اور جس شخص نے زنا کا بہتان لگانے کا اقرار کیا پھر اس اقرار سے پھر گیا تو اسکا پھرنا قبول نہوگا کیونکہ اسمین مقذوف کا
حق متعلق ہوگیا تو وہ پھرنے مین اُسکی تکذیب کریگا بخلاف ایسی حد کے جو خالص حق اللہ عزوجل ہو کیونکہ اسکے اقرار سے پھرنے
مین کوئی جھٹلانے والا نہین ہو- ومن قال لعربی یانبطی لم یحد لانہ یراد بہ التشبیہ فی الاخلاق او عدم الفصاحۃ
وکذا اذا قال لست بعربی لما قلنا- اگر کسی نے عربی آدمی کو کہا کہ او نبطی تو اُسکو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ اس سے
بد اخلاقی مین یا فصیح نہونے مین تشبیہ دینا مراد ہوتا ہو یعنے زنا کا بہتان نہین ہو اور اسی طرح اگر عربی سے کہا کہ تو عربی نہین ہو
تو بھی یہی حکم ہو اسی وجہ مذکورہ سے کہ بد اخلاقی مین تشبیہ مقصود ہو- ومن قال لرجل یا ابن ماء السماء فلیس بقاذف لانہ
یراد بہ التشبیہ فی الجود والسماحۃ والصفاء لان ماء السماء یلقب بہ لصفائہ وسخائہ- اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ
او آسمانی پانی کے بچے تو وہ قذف کرنے والا نہوگا کیونکہ اس لفظ سے بخشش وجوانمردی وصفائی مین تشبیہ مقصود ہوتی ہو کیونکہ
آسمانی پانی کا لقب بوجہ صفائی وسخاوت کے ہو ف - یعنی جیسے آسمانی پانی بے میل اور بکثرت برستا ہو اسی طرح اس شخص کا
نطفہ خالص وسخی ہو اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث در بارۂ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی
والدہ ہاجرہ کے روایت کرکے کہا کہ فہذہ امکم یا بنی ماء السماء یعنے اے آسمانی پانی کے اولاد یہی تمھاری والدہ ہو- رواہ البخاری
اس سے ظاہر ہو کہ یہ لفظ بطور تعریف ہو نہ بطور مذمت - م- وان نسبہ الی عمہ او خالہ او الی زوج امہ فلیس بقاذف
لان کل واحد من ہولاء یسمی ابا اما الاول فلقولہ تعالے نعبد الٰہک والٰہ آبائک ابراہیم واسماعیل واسحاق
واسماعیل کان عمالہ والثانی لقولہ علیہ السلام الخال اب والثالث للتربیۃ- اگر کسی کو اُسکے چچا یا ماموں یا ماں کے
شوہر کی طرف نسبت کیا یعنے اُسکو اُسکے چچا کا فرزند یا ماموں کا فرزند یا سوتیلے باپ کا فرزند کہا تو وہ قاذف نہوگا کیونکہ ان لوگون
مین سے ہر ایک کو باپ بولتے ہین چنانچہ چچا کو باپ کہنا اس آیت مین ہو- نعبد الٰہک والٰہ آبائک ابراہیم واسماعیل واسحاق
یعنے حضرت یعقوب کے بیٹون نے یعقوب کو جواب دیا کہ ہم عبادت کرینگے آپ کی پروردگار اور آپکے باپون ابراہیم واسماعیل
واسحاق کے پروردگار کی حالانکہ اسماعیل علیہ السلام یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے اور ماموں کو باپ کہنا اس دلیل سے کہ
حدیث مین آیا کہ ماموں باپ ہو (لیکن یہ حدیث غریب ہو ہان مسند الفردوس مین یہ روایت ہو کہ جسکا والد زندہ نہو تو ماموں
اُسکا والد ہو- الزیلعی) اور سوتیلا باپ بوجہ تربیت کے باپ کہلاتا ہو- ومن قال لغیرہ زنأت فی الجبل وقال
عنیت صعود الجبل حد وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح لا یحد لان المہموز منہ للصعود حقیقۃ
قالت امرأۃ من العرب ع وارق الی الخیرات زنأ فی الجبل + وذکر الجبل یقررہ مرادا ولہما انہ یستعمل
فی الفاحشۃ مہموزا ایضا لان من العرب من یہمز الملین المہموز وحالۃ الغضب والسباب تعین الفاحشۃ
مرادا بمنزلۃ ما اذا قال یا زانئ زنأت وذکر الجبل انما یعین الصعود مرادا اذا کان مقرونا بکلمۃ علی اذ ہو المستعمل
فیہ ولو قال زنأت علی الجبل قیل لا یحد لما قلنا وقیل یحد للمعنی الذی ذکرناہ- اگر کسی نے دوسرے سے عربی زبان
مین کہا کہ زنأت فی الجبل اور دعوی کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ تو پہاڑ پر چڑھا تو قبول نہوگا اور اُسکو حد قذف ماری جائیگی اور یہ
امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہو اور امام محمد نے کہا کہ حد نہین ماری جائیگی کیونکہ لفظ زنأت جو ہمزہ کے ساتھ ہو وہ درحقیقت
چڑھائی کے معنی مین ہو یعنے زناکاری کے معنی مین مجاز ہو چنانچہ عرب کی ایک عورت نے اپنے فرزند کو کہا - وارق الی الخیرات
زنأ فی الجبل- یعنی بہاڑ پر چڑھنے کی طرح خوبیون کی طرف چڑھ جا اور پہاڑ کا ذکر کرنا اسی معنی کو متعین کرتا ہو یعنے پہاڑ پر چڑھنا
مراد ہو اور پہاڑ مین زنا کرنا مراد نہین ہو اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ زنات بالف کی طرح زنأت ہمزہ بھی فعل
فاحشہ کے معنی مین بولا جاتا ہو کیونکہ بعضے عرب خفیف الف کو ہمزہ کر دیتے ہین جیسے ہمزہ کو ہلکا الف کر لیتے ہین اور غصہ اور گالی گلوچ

کی حالت معنی فاحشہ مراد ہونے کو متعین کرتی ہی بمنزلہ اسکے کہ اگر کہا یا زانی یا کہا زنأت تو یہی مقصود ہی اور جبل پہاڑ کا ذکر کرنا جب چڑھائی کے معنے مراد ہونا متعین کریگا کہ علی الجبل کہے یعنی پہاڑ پر چڑھا کیونکہ یہی محاورہ مستعمل ہی - اور اگر کہا کہ زنأت علی الجبل تو بعض نے کہا کہ حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ حرف علی کے ساتھ چڑھائی کے معنی متعین ہین یعنے تو پہاڑ پر چڑھا اور بعض نے کہا کہ حد قذف ماری جائیگی کیونکہ غصہ کی حالت سے بدکاری کے معنی متعین ہین یعنے مراد یہ کہ تونے پہاڑ مین زنا کیا - ومن قال لآخر یا زانی فقال لابل انت فانہما یحدان معناہ لابل انت زان اذ ہی کلمۃ عطف یستدرک بہا الغلط فیصیر الخبر المذکور فی الاول مذکورا فی الثانی - اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ یا زانی پس اُسنے جواب دیا کہ نہین بلکہ تو ہی تو ان دونون کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ دوسرے کے قول کے یہ معنی ہین کہ نہین بلکہ تو زانی ہی اسواسطے کہ کلمہ بلکہ واسطے عطف کے آتا ہی جس سے غلطی سابق رفع کیجاتی ہی تو اول کلام مین جو خبر مذکور تھی وہ دوسرے مین مذکور ہوجائیگی - ومن قال لامرأتہ یا زانیۃ فقالت لابل انت حدت المرأۃ ولا لعان لانہما قاذفان وقذفہ یوجب اللعان وقذفہا الحد وفی البداءۃ بالحد ابطال اللعان لان المحدود فی القذف لیس باہل لہ ولا ابطال فی عکسہ اصلا فیحتال للدرء اذ اللعان فی معنی الحد - اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ او زانیہ پس عورت نے کہا کہ نہین بلکہ تو ہی تو عورت کو حد قذف ماری جائیگی اور دونون مین لعان نہوگا اسکی وجہ یہ ہی کہ شوہر اور زوجہ دونون باہم قذف کرنے والے ہین اور مرد کا قذف کرنا لعان کو واجب کرتا ہی اور عورت کا قذف کرنا حد واجب کرتا ہی اور عورت پر پہلے حد مار دینے مین لعان مٹا جاتا ہی کیونکہ جو حد قذف مین حد مارا گیا ہو وہ لعان کی لیاقت نہین رکھتا ہی اور پہلے لعان کرنے مین حد قذف باطل نہین ہوتی لہذا لعان دور کرنے کے واسطے یہی حیلہ ہوگا کیونکہ لعان تو حد زنا کے معنی مین ہی - ولو قالت زنیت بک فلا حد ولا لعان ومعناہ قالت بعد ما قال لہا یا زانیۃ لوقوع الشک فی کل واحد منہما لانہ یحتمل انہا ارادت الزنا قبل النکاح فیجب الحد دون اللعان لتصدیقہا ایاہ وانعدامہ منہ ویحتمل انہا ارادت زنائی ما کان معک بعد النکاح لانی ما مکنت احدا غیرک وہو المراد فی مثل ہذہ الحالۃ وعلی ہذا الاعتبار یجب اللعان دون الحد علی المرأۃ لوجود القذف منہ وعدمہ منہا فجاء ما قلنا - اور اگر زوجہ نے شوہر کے جواب مین کہا کہ ہان مین نے تیرے ساتھ زنا کیا ہی تو حد واجب نہوگی اور نہ لعان اور اسکے معنی یہ ہین کہ جب شوہر نے اُسکو یا زانیہ کہا تو اُسکے جواب مین اُسنے کہا کہ مین نے تیرے ساتھ زنا کیا ہی تو حد یا لعان کچھ واجب نہوگی اسواسطے کہ دونون مین سے ہر ایک مین شک پڑگیا کیونکہ شاید عورت کی مراد یہ ہو کہ قبل نکاح کے تیرے ساتھ زنا کیا ہی تو اس صورت مین حد واجب ہوگی اور لعان واجب نہوگا کیونکہ عورت نے شوہر کے قول کی تصدیق کی اور شوہر کی طرف سے تصدیق نہین پائی گئی اور شاید عورت کی یہ مراد ہو کہ میرا زنا یہی وطی ہی جو تیرے ساتھ بعد نکاح کے پائی گئی کیونکہ مین نے سوائے تیرے کسی مرد کو اپنے اوپر قابو نہین دیا ہی اور ایسی حالت مین یہی مراد ہوتی ہی اور اس اعتبار پر لعان واجب ہوگا اور عورت پر حد قذف واجب نہوگی کیونکہ شوہر کی طرف سے بہتان زنا پایا گیا اور زوجہ کی طرف سے نہین پایا گیا پس جب دونون احتمال ہین تو وہی نکلا جو ہمنے بیان کیا ہی کہ شک کی وجہ سے نہ حد قذف واجب ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا - ومن اقر بولد ثم نفاہ فانہ یلاعن لان النسب لزمہ باقرارہ وبالنفی بعدہ صار قاذفا فیلاعن - اگر شوہر نے پہلے فرزند کا اقرار کیا پھر نفی کی تو اُسپر لعان واجب ہوگا کیونکہ پہلے اسکے اقرار سے نسب لازم ہوگیا پھر جب نسب کی نفی کی تو زوجہ کو زنا کی تہمت دینے والا ہوا پس لعان کریگا - وان نفاہ ثم اقر بہ حد لانہ لما اکذب نفسہ بطل اللعان لانہ حد ضروری صیر الیہ ضرورۃ التکاذب والاصل فیہ حد القذف فاذا بطل التکاذب یصار الی الاصل - اور اگر شوہر نے پہلے فرزند کی نفی کی پھر اقرار کیا کہ میرا ہی تو شوہر کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ جب اُسنے اپنے آپکو

ہوتا بتلا یا تو لعان باطل ہو گیا کیونکہ لعان بضرورت ہو یعنے شوہر وزوجہ مین سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کرتا تھا بدون
گواہون کے تو ناچار لعان لیا گیا اور اصل اسمین حد قذف واجب تھی پس دونون طرف کا جھٹلانا تھا یعنے مرد نے اپنے آپ کو
جھوٹا بتلا یا تو اصل یعنے حد قذف پر عمل ہو گا۔ والولد ولدہ فی الوجہین لاقرارہ بہ سابقا اولاحقا واللعان یصح
بدون قطع النسب کما یصح بدون الولد۔ اور بچہ دونون صورتون مین اُسکا بچہ ہو گا کیونکہ اُسنے بچہ کا اقرار خواہ پہلے کیا خواہ
پیچھے کیا ہو اور لعان واقع ہونا بدون قطع نسب کے صحیح ہو جیسے بدون فرزند کے صحیح ہو۔ وان قال لیس بابنی ولا
ابنک فلا حد ولا لعان لانہ انکر الولادۃ وبہ لایصیر قاذفا۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ یہ میرا بیٹا نہین اور نہ تیرا
بیٹا ہو تو حد یا لعان کچھ واجب نہوگا کیونکہ اُسنے ولادت سے انکار کیا اور اس سے قذف کرنے والا نہین ہوتا ہو۔ ومن قذف
امرأۃ ومعہا اولاد لایعرف لہم اب او قذف الملاعنۃ بولد والولد حی او قذفہا بعد موت الولد فلا حد علیہ لقیام
امارۃ الزنا منہا وہی ولادۃ ولد لا اب لہ ففاتت العفۃ نظرا الیہا وہی شرط الاحصان۔ اگر کسی نے ایسی عورت کو
زنا کا بہتان لگایا جسکے ساتھ ایسی اولاد موجود ہو جنکا باپ نہین معلوم ہوتا یا اُسنے ایسی عورت کو قذف کیا جسنے اپنے شوہر سے
اپنے بچے کی بابت لعان کیا تھا حالانکہ وہ بچہ زندہ ہو یا اس بچے کے مرنے کے بعد اس عورت کو قذف کیا تو قاذف پر حد قذف
نہوگی کیونکہ عورت سے آثار زنا موجود ہین یعنے ایسا بچہ جنا جسکا باپ نہین ہو پس بنظر ان آثار کے عورت سے عفت جاتی رہی
اور احصان کی شرط ہو کہ عفت موجود ہو۔ ولو قذف امرأۃ لاعنت بغیر ولد فعلیہ الحد لانعدام امارۃ الزنا۔ اور اگر ایسی
عورت کو قذف کیا جسنے بغیر بچہ کے لعان کیا ہو تو اسکو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ زنا کی علامت نہین موجود ہو۔ ف۔ اگر کہا جاوے
کہ عورت کے حق مین لعان بجاے حد زنا کے ہو اور جسکو حد زنا ماری گئی ہو اُسکے قاذف پر سزا نہین ہو ہم کہتے ہین کہ عورت کے
حق مین لعان بجاے زنا کے ہونا صرف شوہر کے حق مین ہو اور غیرون کے حق مین نہین ہو۔ قال ومن وطی وطیًا حرامًا
فی غیر ملکہ لم یحد قاذفہ لفوات العفۃ وہی شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل فیہ ان من وطی
وطیا حراما بعینہ لایجب الحد بقذفہ لان الزنا ہو الوطی المحرم لعینہ وان کان محرما لغیرہ یحد لانہ لیس بزنا فالوطی
فی غیر الملک من کل وجہ او من وجہ حرام لعینہ وکذا الوطی فی الملک والحرمۃ مؤبدۃ فان کانت الحرمۃ مؤقتۃ فالحرمۃ
لغیرہ وابوحنیفۃ رح یشترط ان یکون الحرمۃ المؤبدۃ ثابتۃ بالاجماع او بالحدیث المشہور لتکون ثابتۃ من غیر تردد
جسنے اپنی غیر ملک مین حرام وطی کی تو اُسکے قذف کرنے والے کو حد نہین ماری جاتی ہو کیونکہ عفت جاتی رہی حالانکہ عفت شرط
احصان ہو اور اسلیے کہ قاذف اپنے قول مین سچا ہو اور اصل اس باب مین یہ ہو کہ جسنے ایسے وطی کی جو اپنی ذات سے حرام
ہو تو اُسکے قاذف کو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ زنا ایسی ہی وطی کا نام ہو جو بذاتہ حرام ہو اور اگر یہ وطی اپنی ذات سے خارج
کسی وجہ سے حرام ہو تو اُسکے قاذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ زنا نہین ہو پس اگر ایسی عورت سے وطی کی جو کسی وجہ سے
ملک مین نہین ہو یا ہر وجہ سے ملک مین نہین ہو تو یہ وطی ذاتی حرام ہو اور اسی طرح اگر ملک نکاح یا ملک رقبہ موجود ہونے
کے ساتھ وطی کی لیکن یہ عورت اوسپر دائمی حرام ہو تو بھی حرمت بالذات ہو اور اگر وطی کی حرمت کسی وقت تک ہو جیسے حالت
حیض مین وطی حرام ہو تو یہ حرمت بوجہ امر خارج کے ہو اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ دائمی حرمت مین یہ شرط کرتے ہین کہ اُسکا ثبوت باجماع
یا بحدیث مشہور ہو تاکہ اسکا ثبوت بغیر تردد ہو اور اس اصل کے مسائل آیندہ بیان فرمائے چنانچہ لکھا۔ بیانہ من قذف رجلا
وطی جاریۃ مشترکۃ بینہ وبین آخر فلا حد علیہ لانعدام الملک من وجہ۔ بیان یہ کہ جسنے ایسی باندی سے وطی کی جو اُسکے اور غیر کے
درمیان مشترک تھی پس کسی نے اُسکو زانی کہا تو اُسپر حد قذف نہوگی کیونکہ ایک راہ سے ملک نہین ہو۔ وکذا اذا قذف امرأۃ
زنت فی نصرانیتہا لتحقق الزنا منہا شرعا لانعدام الملک ولہذا وجب علیہا الحد۔ اور اسی طرح اگر ایسی عورت کو

زنا کی تہمت دی جو اپنی نصرانیت وکفر کی حالت مین زنا کرچکی ہو تو قاذف پر حد نہوگی کیونکہ شرعًا اُس سے زنا متحقق ہوچکا کیونکہ
ملکیت نہ رکھتی اسی واسطے اس عورت پر حد واجب ہوئی۔ ولو قذف رجلا اتی امتہ وہی مجوسیۃ او امرأتہ وہی حائض
او مکاتبۃ لہ فعلیہ الحد لان الحرمۃ مع قیام الملک وہی موقتۃ فکانت الحرمۃ لغیرہ فلم یکن زنا وعن ابی یوسف رح
ان وطی المکاتبۃ یسقط الاحصان وہو قول زفر رح لان الملک زائل فی حق الوطی ولہذا یلزمہ العقر بالوطی
ونحن نقول ملک الذات باق والحرمۃ لغیرہ اذ ہی موقتۃ۔ اور اگر ایسے شخص کو تہمت دی جسنے اپنی مجوسیہ باندی سے
یا اپنی زوجہ سے حالت حیض مین یا اپنی مکاتبہ سے وطی کی تو قاذف پر حد ماری جائیگی کیونکہ ملک قائم ہونے کے ساتھ حرمت ہی
اور حرمت صرف ایک وقت تک محدود ہو تو یہ حرمت ذاتی نہوئی بلکہ حرمت خارجی ہو تو یہ زنا نہوا اور امام ابو یوسف سے روایت
ہو کہ اپنی مکاتبہ سے وطی کرنے مین احصان ساقط ہو جاتا ہو اور یہی زفر کا قول ہو کیونکہ وطی کے حق مین ملکیت زائل ہو اسی وجہ سے
مولی پر وطی کا عقر لازم آتا ہو اور ہم کہتے ہین کہ اُسکی ذات کی ملکیت باقی ہو اور یہ حرمت خارجی ہو کیونکہ ایک وقت تک محدود
ہو ف یعنی اگر کتابت فسخ ہو جائے تو اُسکے ساتھ وطی کرنا حلال ہو جائے۔ ولو قذف رجلا وطی امتہ وہی اختہ
من الرضاعۃ لا یحد لان الحرمۃ موبدۃ وہذا ہو الصحیح۔ جس شخص نے اپنی باندی سے جو اُسکی رضاعی بہن ہو وطی
کرلی تو اُسکے قاذف کو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ باوجود ملک کے یہ حرمت دائمی ہو اور یہی حکم صحیح ہو۔ ولو قذف مکاتبا
ومات وترک وفاء لا حد علیہ لتمکن الشبہۃ فی الحریۃ لمکان اختلاف الصحابۃ رض۔ اگر مکاتب کو زنا کی تہمت
لگائی اور وہ ادائے کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مرگیا تو اُسکے قاذف پر حد واجب نہوگی کیونکہ اسکی آزادی مین شبہہ
پیدا ہوگیا کیونکہ اسمین صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہو۔ ولو قذف مجوسیا تزوج بامہ ثم اسلم یحد عند ابی حنیفۃ رح وقالا
لا حد علیہ وہذا بناء علی ان تزوج المجوسی بالمحارم لہ حکم الصحۃ فیما بینہم عندہ خلافا لہما وقد مر فی النکاح۔ اگر مجوسی
نے اپنی ماں سے نکاح کرکے وطی کی تھی پھر وہ مسلمان ہوگیا اور اُسکو کسی نے زانی کہا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاذف کو حد ماری
جائیگی اور صاحبین نے کہا کہ اُسپر کچھ حد نہین ہو اور یہ مسئلہ اس بناء پر ہو کہ اگر مجوسی نے اپنی دائمی محرمات سے نکاح کیا تو امام ابو حنیفہ
کے نزدیک مجوسیون مین صحیح ہو اور صاحبین کے نزدیک نہین صحیح ہو چنانچہ نکاح اہل شرک مین یہ مسئلہ بیان ہوچکا۔ واذا دخل
الحربی دارنا بامان فقذف مسلما حد لان فیہ حق العبد وقد التزم ایفاء حقوق العباد ولانہ طمع فی ان لا یؤذی
فیکون ملتزما ان لا یوذی وموجب اذاہ۔ اگر کوئی حربی امان لیکر دار الاسلام مین آیا اور اُسنے کسی مسلمان کو زنا کا بہتان
لگایا تو اُسکو حد ماری جائیگی کیونکہ اسمین بندہ کا حق ہو اور حربی نے بندون کا حق ادا کرنے کا التزام کرلیا تھا اور اسوجہ سے کہ
حربی کی طمع یہ تھی کہ اُسکو کوئی ایذا نہ دے تو اُسنے بھی یہ التزام کرلیا تھا کہ کسی کو ایذا نہ دیگا اور نہ ایسی بات کریگا کہ جس سے ایذا
ہووے۔ واذا حد المسلم فی قذف سقطت شہادتہ وان تاب وقال الشافعی رح تقبل اذا تاب وہی تعرف
فی الشہادات۔ اگر کبھی مسلمان کو تہمت لگانے کی وجہ سے حد ماری گئی تو اُسکی گواہی ساقط ہوگئی اگرچہ توبہ کرے اور شافعی نے کہا
کہ جب توبہ کرلی تو گواہی قبول ہوگی اور یہ مسئلہ کتاب الشہادات مین معلوم ہوگا۔ واذا حد الکافر فی قذف لم یجز شہادتہ
علی اہل الذمۃ لان لہ الشہادۃ علی جنسہ فترد تتمۃ لحدہ فان اسلم قبلت شہادتہ علیہم وعلی المسلمین لان ہذہ
شہادۃ استفادہا بعد الاسلام فلم تدخل تحت الرد بخلاف العبد اذا حد حد القذف ثم اعتق حیث لا تقبل
شہادتہ لانہ لا شہادۃ لہ اصلا فی حال الرق فکان رد شہادتہ بعد العتق من تمام حدہ۔ اور اگر کافر کو حد قذف مین
حد ماری گئی تو اُسکی گواہی ذمی کافرون پر قبول نہوگی کیونکہ کافرون کی گواہی کافرون پر جائز ہوتی ہو مگر قاذف کی گواہی بطور تتمہ حد
کے رد کردیجائیگی پھر اگر اسکے بعد وہ مسلمان ہوگیا تو اُسکی گواہی ذمیون ومسلمانون سب پر قبول ہو کیونکہ اس گواہی کو اُسنے اسلام کے بعد

بارہا دوبارہ ہونے مین داخل نہوگی بخلاف مسلمان غلام کے کہ اگر اُسکو حد قذف ماری گئی پھر وہ آزاد کیا گیا تو اُسکی گواہی قبول نہین ہوگی کیونکہ غلامی کی حالت مین اُسکی کوئی گواہی نہ تھی تو بعد آزادی کے اُسکی گواہی بطور تتمہ حد کے رد کیجائیگی **ف** — اور کافر کے واسطے کافرون پر گواہی تھی وہ بعد تتمہ کے رد ہو چکی پھر بعد اسلام کے جو اُسنے گواہی کا کامل استحقاق حاصل کیا وہ دوبارہ رد نہوگا ہان اگر اسلام مین قذف کرکے حد ماری جائے تو اُسکی گواہی رد ہو جائیگی - **فان ضرب سوطا فی قذف ثم اسلم ثم ضرب مابقی جازت شہادتہ لان رد الشہادۃ متمم للحد فیکون صفۃ لہ والمقام بعد الاسلام بعض الحد فلا یکون رد الشہادۃ صفۃ لہ وعن ابی یوسف رح انہ ترد شہادتہ اذ الاقل تابع للاکثر والاول اصح** - اور اگر کافر کو قذف مین ایک دُرہ مارا گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا پھر اُسکو باقی حد ماری گئی تو اُسکی گواہی جائز ہے کیونکہ گواہی رد کرنا اُسکی حد کا تتمہ ہے تو اُسکی صفت ہوگی اور اسلام کے بعد جسقدر قائم کی گئی وہ پوری نہین ہے تو گواہی رد ہونا اُسکی صفت نہوئی اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اُسکی گواہی رد کیجائیگی کیونکہ کم کو زیادہ کے تابع کیا جائیگا اور قول اول اصح ہے **ف** — اور اگر بعد مسلمان ہونے کے اُسکو پوری حد ماری گئی تو بالاتفاق گواہی قبول نہوگی ک - **قال ومن قذف او زنی او شرب غیر مرۃ فحد فہو لذلک کلہ اما الاخران فلان المقصود من اقامۃ الحد حقا للہ تعالے الانزجار واحتمال حصولہ بالاول قائم فیتمکن شبہۃ فوات المقصود فی الثانی وہذا بخلاف ما اذا زنی وقذف وسرق وشرب لان المقصود من کل جنس غیر المقصود من الآخر فلا یتداخل واما القذف فالمغلب فیہ عندنا حق اللہ فیکون ملحقا بہما وقال الشافعی رح ان اختلف المقذوف او المقذوف بہ وہو الزنا لا یتداخل لان المغلب فیہ حق العبد عندہ** - اگر ایک شخص نے قذف کیا یا زنا کیا یا شراب پی اور یہ اُسنے کئی بار کیا پھر وہ ایک بار حد مارا گیا تو یہ سب کے واسطے ہو جائیگی چنانچہ زنا و شرابخواری کی صورت مین حق الٰہی کے واسطے حد قائم کرنے سے مقصود یہ ہے کہ زانی و شرابخوار کو زجر ہو اور ایک بار حد قائم کرنے سے یہ مقصد حاصل ہو جانے کا احتمال ہے تو دوسری بار مین یہ مقصود فوت ہو جانے کا شبہہ ثابت ہوگیا اور حدود کو بوجہ شبہات کے دور کردیتے ہین بخلاف اسکے اگر اُسنے زنا کیا اور زنا کا بہتان لگایا اور چوری کی اور شراب پی پھر حد ماری گئی تو ایک ہی حد کافی نہوگی کیونکہ ہر جنس کی حد سے دوسرا مقصد ہے تو تداخل نہوگا رہا قذف کا بیان تو ہمارے نزدیک اُسمین حق اللہ عز وجل غالب ہے تو وہ بھی حد زنا و شرابخواری سے ملحق ہوگی اور شافعی نے فرمایا کہ اگر مقذوف جدا جدا ہون یا جسکے ساتھ قذف کیا یعنے زنا وہ جدا جدا بیان کیا تو تداخل نہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اُسمین حق العبد غالب ہے -

فصل فی التعزیر

یہ فصل تعزیر کے بیان مین ہے - **ومن قذف عبدا او امۃ او ام ولد او کافرا بالزنا عزر لانہ جنایۃ قذف وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزیر** - جسنے کسی غلام یا باندی یا ام ولد یا کافر کو زناکاری کی تہمت لگائی تو اسکو تعزیر دیجائیگی کیونکہ درحقیقت یہ قذف کا جرم ہے مگر حد قذف اسواسطے ممتنع ہوئی کہ مقذوف محصن نہین ہے تو تعزیر واجب ہوئی - **وکذا اذا قذف مسلما بغیر الزنا فقال یا فاسق او یا کافر او یا خبیث او یا سارق لانہ اذاہ والحق الشین بہ ولا مدخل للقیاس فی الحدود فوجب التعزیر الا انہ یبلغ بالتعزیر غایتہ فی الجنایۃ الاولی لانہ من جنس ما یجب بہ الحد وفی الوجہ الثانی الرای الی الامام** - اور اسی طرح اگر کسی مسلمان کو زنا کے سوائے کوئی بد لفظ کہا یعنی اگر کہا کہ یا فاسق یا او کافر یا او خبیث یا او چور تو بھی تعزیر دیجائیگی کیونکہ اُسنے مسلمان کو اذیت دی اور اوسکے ساتھ عیب لاحق کیا اور حدود مین قیاس کو کچھ دخل نہین ہے تو تعزیر واجب ہوئی ولیکن پہلی صورت مین جبکہ غیر محصن کو زناکاری کی تہمت دی ہے انتہا درجہ کی تعزیر دیجائیگی کیونکہ یہ عیب اُس جنس سے ہے جسکی بابت حد واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت مین یعنی جبکہ یا فاسق وغیرہ کہا ہے امام کی رائے پر ہے **ف** — چاہیے جسقدر تعزیر دے - م - **ولو قال**

یا حمار و یا خنزیر لم یعزر لانہ ما الحق الشین بہ للتیقن بنفیہ وقیل فی عرفنا یعزر لانہ یعد سبا وقیل ان کان المسبوب
من الاشراف کالفقہاء والعلویۃ یعزر لانہ یلحقہم الوحشۃ بذلک وان کان من العامۃ لا یعزر وہذا احسن
والتعزیر اکثرہ تسعۃ وثلثون سوطا واقلہ ثلث جلدات وقال ابو یوسف رح یبلغ التعزیر خمسا وسبعین سوطا
والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من بلغ حدا فی غیر حد فہو من المعتدین واذا تعذر تبلیغہ حدا فابو حنیفۃ ومحمد رح نظرا
الی ادنی الحد وہو حد العبد فی القذف فصرفاہ الیہ وذلک اربعون فنقصا منہ سوطا وابو یوسف رح اعتبر
اقل الحد فی الاحرار اذ الاصل ہو الحریۃ ثم نقص سوطا فی روایۃ عنہ وہو قول زفر رح وہو القیاس و
فی ہذہ الروایۃ نقص خمسۃ وہو ماثور عن علی رض فقلدہ ثم قدر الادنی فی الکتاب بثلث جلدات لان
ما دونہا لا یقع بہ الزجر وذکر مشائخنا رح ان ادناہ علی ما یراہ الامام یقدر بقدر ما یعلم انہ ینزجر لانہ یختلف
باختلاف الناس وعن ابی یوسف رح انہ علی قدر عظم الجرم وصغرہ وعنہ انہ یقرب کل نوع من بابہ
فیقرب اللمس والقبلۃ من حد الزنا والقذف بغیر الزنا من حد القذف - اور اگر اسکو کہا کہ اے گدھے
یا اے سور تو تعزیر نہیں دیجائیگی کیونکہ اسنے کوئی عیب لاحق نہیں کیا کیونکہ ایسا نہونا یقینی ظاہر ہی اور بعض نے فرمایا
کہ ہمارے عرف میں تعزیر دیجائیگی کیونکہ یہ گالی شمار کیجاتی ہی اور بعض نے فرمایا کہ جس شخص کو اس لفظ کہا گیا کہ اگر وہ
اشراف میں سے ہو جیسے علماء و اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ تو کہنے والے کو تعزیر دیجائیگی کیونکہ انکو ایسے لفظ
سے وحشت لاحق ہوگی اور اگر وہ شخص عوام میں سے ہو تو تعزیر نہیں دیجائیگی اور یہ قول اس تفصیل کے ساتھ اچھا ہی
اسی پر فتوی ہوگا اور تعزیر کی اکثر مقدار انتالیس درے میں اور کمتر مقدار تین درے ہیں اور ابو یوسف نے کہا کہ اکثر مقدار
پچھتر درے ہیں اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہی کہ جسنے غیر حد میں حد کی مقدار پہونچادی وہ حد
سے تجاوز کرنے والا ہی - رواہ البیہقی و محمد مرسلا - اور جب تعزیر کو حد تک پہونچانا جائز نہوا تو امام ابو حنیفہ و محمد نے کمتر حد کو دیکھا
اور وہ قذف کی صورت میں غلام کی حد ہی پس اسی جانب پھیرا اور چونکہ یہ چالیس درے ہیں تو اس سے ایک درہ کم کردیا اور
ابو یوسف رحمہ اللہ نے آزاد کی کمتر حد یعنی اسی درے کو دیکھا کیونکہ اصل تو آزادی ہی پھر ایک روایت یہ کہ اسمیں سے ایک درہ
کم کرکے اناسی درے رکھے اور یہی زفر کا قول اور یہی قیاس ہی اور دوسری روایت جو کتاب میں مذکور ہی اسمیں پانچ درے کم کردیے
کیونکہ یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہی پس انھیں کی تقلید کرلی (ذکرہ البغوی فی شرح السنہ عن ابن ابی لیلی) پھر کتاب میں
تعزیر کی ادنی مقدار تین درے بیان کیے کیونکہ اس سے کم میں زجر حاصل نہیں ہوتا اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے بیان کیا
کہ کمتر تعزیر امام کی راے پر ہی پس اسکی راے میں جسقدر سے زجر حاصل ہو جاری کرے کیونکہ یہ بات مختلف لوگوں کے لحاظ سے
مختلف ہی (یعنے بعض کو دو ایک درے سے جو زجر حاصل ہوتا ہی وہ دوسرے کو دس درے سے حاصل ہوتا ہی) اور ابو یوسف سے
روایت ہی کہ انھوں نے جرم کی بڑائی و چھٹائی کے اندازہ پر مقدار مقرر کی اور یہ بھی انسے روایت ہی کہ ہر قسم کے جرم کو اپنی جنس سے
متعلق کرے پس اگر اجنبیہ عورت کو ہاتھوں سے چھوا یا بوسہ لیا تو اسکو حد زنا سے قریب کرے اور اگر قذف کیا یعنی زانی کے سوا
فاسق وغیرہ دیگر الفاظ سے قذف کیا تو اسکو حد قذف سے قریب کرے - ف - واضح ہو کہ ایک حدیث میں آیا کہ سواے حدود الہی
کے دس درے سے اوپر نہ مارے - رواہ البخاری و مسلم - ولیکن امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی وغیرہ جمہور نے کہا کہ دس سے زیادہ کرنا جائز
ہی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہ نے اس سے زیادہ سزا دی ہی اور خود حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے زیادہ سزا ثابت ہی پس اگر یہ حدیث
کے مخالف ہوتا تو صحابہ انپر انکار کرتے - قال وان رای الامام ان یضم الیہ الضرب فی التعزیر الحبس فعل لانہ صلح تعزیرا
وقد ورد الشرع بہ فی الجملۃ حتی جاز ان یکتفی بہ فجاز ان یضم الیہ ولہذا لم یشرع فی التعزیر بالتہمۃ قبل ثبوتہ کما شرع ...

فی الحد لانہ من التعزیر- اور اگر امام کی راے مین آوے کہ تعزیر مین مارکے ساتھ قید خانہ مین رکھنا بھی بڑھادے تو ایسا کرنا جائز ہی کیونکہ قید خانہ مین حبس کرنا تعزیر کے لائق ہی اور یہ فی الجملہ شرع مین وارد ہی حتی کہ خالی حبس جائز ہی تو ضرب وحبس کا ملانا بھی جائز ہی لهذا تعزیر کی صورت مین تہمت ثابت ہونے سے پہلے حبس کرنا شروع نہین ہی جیسے حد کی صورت مین مشروع ہی کیونکہ یہ تعزیر مین سے ہی ف یعنی اگر کسی شخص پر کسی حد کی گواہی دی گئی مانند زنا یا شرابخواری کے تو ثابت ہونے سے پہلے اُسکو قید خانہ مین رکھے پھر جب ثبوت ہوجاوے تو اُسکو مارے حد دیجائیگی۔ قال واشد الضرب التعزیر لانہ جری التخفیف فیہ من حیث العدد فلا یخفف من حیث الوصف کیلا یؤدی الی فوات المقصود ولهذا لم یخفف من حیث التفریق علی الاعضاء- اور سب سے زیادہ سختی سے درہ مارنا تعزیر مین ہوتا ہی کیونکہ اسمین تعداد کی راہ سے تخفیف کی گئی ہی تو مار کی راہ سے تخفیف نکیجائیگی تاکہ مقصود فوت ہونے تک نوبت نہ پہونچے اسی واسطے تعزیر مین یہ تخفیف نہین کہ اعضاء پر متفرق مارے جاوین- قال ثم حد الزنا لانہ ثابت بالکتاب وحد الشرب ثبت بقول الصحابۃ رضی ولانہ اعظم جنایۃ حتی شرع فیہ الرجم- پھر تعزیر کے بعد حد زنا مین سختی ہی کیونکہ اسکا ثبوت قرآن مجید سے ہی اور شرابخواری کی حد باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ثابت ہی اور اسلیے کہ حد زنا کا جرم بہت بڑا ہی حتی کہ اُسمین سنگسار کرنا مشروع ہی- ثم حد الشرب لان سببہ متیقن بہ ثم حد القذف لان سببہ محتمل لاحتمال کونہ صادقا ولانہ جری فیہ التغلیظ من حیث رد الشہادۃ فلا یغلظ من حیث الوصف - پھر حد زنا کے بعد شرابخواری سخت ہی کیونکہ اسکا سبب یعنی شراب پینا یقینی ہی پھر اسکے بعد حد قذف ہی کیونکہ اسکے سبب یعنی قذف مین احتمال ہی کیونکہ شاید قاذف سچا ہو اور اسلیے کہ اس حد مین گواہی مردود ہونے کی راہ سے سختی ہوگئی ہی تو مار کی راہ سے سختی نکیجائیگی- ومن حدہ الامام او عزرہ فمات فدمہ ہدر لانہ فعل ما فعل بامر الشرع وفعل المامور لا یتقید بشرط السلامۃ کالفصاد والبزاغ بخلاف الزوج اذا عزر زوجتہ لانہ مطلق فیہ والاطلاقات یتقید بشرط السلامۃ کالمرور فی الطریق وقال الشافعی رح تجب الدیۃ فی بیت المال لان الاتلاف خطأ فیہ اذ التعزیر للتادیب غیر انہ تجب الدیۃ فی بیت المال لان نفع عملہ یرجع الی عامۃ المسلمین فیکون الغرم فی مالہم قلنا لما استوفی حق اللہ تعالے بامرہ صار کان اللہ اماتہ من غیر واسطۃ فلا یجب الضمان- اور جس شخص کو امام نے کوئی حد ماری یا اُسکو تعزیر دی پس وہ مرگیا تو اُسکا خون باطل ہی یعنی اُسکی دیت کا قصاص کچھ نہوگا کیونکہ امام نے جو کچھ کیا وہ شرع کے حکم سے کیا یعنی وہ شرع کی طرف سے اس کام کے واسطے مامور ہی اور مامور کا کام سلامتی کی شرط سے مقید نہین ہوتا یعنی مامور پر یہ شرط نہین ہوتی کہ تیرے کام سے سلامتی باقی رہے جیسے آدمیون کی فصد لینے والا یا جانورون کا نشتر دینے والا بخلاف شوہر کے کہ جب اُسنے اپنی زوجہ کو تعزیر دی تو وہ زوجہ کے نقصان عضو یا موت کا ضامن ہی کیونکہ اُسکو اپنی زوجہ کو سزا دینے کی صرف اجازت ہی یعنی اُسکو مارنے کے واسطے مامور نہین ہی اور اجازتون مین یہ شرط ہوتی ہی کہ سلامتی کو نقصان نہ پہونچے جیسے راہ سے گذرنے مین ہی یعنی انسان کو اجازت ہی کہ راہ سے گذرے لیکن اگر اُسکے گذرنے سے کسی شخص کا کچھ نقصان ہوا تو وہ ضامن ہوگا) اور امام شافعی نے کہا کہ اگر امام کی تعزیر دینے سے وہ شخص ہلاک ہوگیا تو اُسکی دیت بیت المال مین واجب ہوگی کیونکہ تعزیر مین تلف کردینا خطا ہی کیونکہ تعزیر صرف اسواسطے ہی کہ ادب دیا جاوے لیکن اتنی بات ہی کہ امام کے مال پر یہ دیت نہوگی بلکہ بیت المال مین واجب ہوگی کیونکہ امام کے کام کا نفع تمام مسلمانون کو پہونچتا ہی تو تاوان بھی تمام مسلمانون کے مال مین واجب ہوگا اور ہم اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہین کہ امام نے جب حق اللہ عز وجل کو اُسی کے حکم سے حاصل کیا تو گویا ایسا ہوگیا کہ اللہ تعالے نے محدود کو بغیر واسطہ موت دیدی تو تاوان واجب نہوگا ف حاصل یہ کہ امام کا فعل بوجہ مامور ہونے کے جانب شرع منتقل ہی- م-

کتاب السرقہ

یہ کتاب چوری کے احکام مین ہی۔ السرقۃ فی اللغۃ اخذ الشئی من الغیر علی سبیل الخفیۃ والاستسرار ومنہ استراق السمع قال اللہ تعالی الامن استرق السمع وقد زیدت علیہ اوصاف فی الشریعۃ علی ما یاتیک بیانہ ان شاء اللہ تعالی والمعنی اللغوی مراعی فیہا ابتداء وانتہاء او ابتداء لاغیر کما اذا نقب الجدار علی الاستسرار واخذ المال من المالک مکابرۃ علی الجہار وفی الکبرے اعنی قطع الطریق مسارقۃ عین الامام لانہ ہو المتصدی لحفظ الطریق باعوانہ وفی الصغری مسارقۃ عین المالک او من یقوم مقامہ۔ لغت مین چوری کے معنی کسی چیز کو دوسرے سے بطور خفیہ اور اُس سے چھپا کے لینا کہلاتا ہی اور اسی سے استراق السمع نکلا ہی چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا الامن استرق السمع - یعنی سوائے اُس شیطان کے جو خفیہ کان لگا کر سن بھاگے - اور لغوی معنی پر شریعت مین کچھ اوصاف بڑھائے گئے ہین چنانچہ اُنکا بیان انشاء اللہ تعالے آویگا یعنی شرعی سرقہ مین کچھ اوصاف زائد ہین اور واضح ہو کہ شرعی سرقہ مین لغوی معنی ابتداء وانتہاء دونون مین معتبر ہین یا فقط ابتداء مین معتبر ہین جیسے کسی کی دیوار مین خفیہ نقب لگائی ولیکن گھسکر مال کو مالک سے کھلم کھلا لڑائی کے ساتھ لے لیا اور سرقہ کبرے یعنی رہزنی مین امام کی آنکھ سے چوری ہی کیونکہ وہی اپنی فوج سے راہ کی حفاظت رکھتا ہی اور سرقہ صغری مین مالک مال یا اُسکے قائم مقام کی آنکھ سے چوری ہی ف خلاصہ یہ کہ چوری مین آنکھ بچانا معتبر ہی پس اگر مالک کی آنکھ بچائی یا مالک کے قائم مقام کی آنکھ بچائی مثلاً مالک نے کسی کے پاس ودیعت رکھا تھا یا کوئی اُس سے مانگ لے گیا یا غصب کر لے گیا تھا وہان سے چوری کر لی یا راہ مین سلطان کی آنکھ بچا کر راہ والون کا مال چھین لیا تو یہ سب چوری مین داخل ہی۔ قال واذا سرق العاقل البالغ عشرۃ دراہم او ما یبلغ قیمتہ عشرۃ دراہم مضروبۃ من حرز لا شبہۃ فیہ وجب علیہ القطع والاصل فیہ قولہ تعالے والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما الآیۃ ولا بد من التقدیر بالمال الخطیر لان الرغبات تفتر فی الحقیر وکذا اخذہ لا یخفی فلا یتحقق رکنہ ولا حکمۃ الزجر لانہا فیما یغلب والتقدیر بعشرۃ دراہم مذہبنا وعند الشافعی رح التقدیر بربع دینار وعند مالک رح بثلثۃ دراہم لہما ان القطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام ما کان الا فی ثمن المجن واقل ما نقل فی تقدیرہ ثلثۃ دراہم والاخذ بالاقل وہو المتیقن بہ اولی غیر ان الشافعی رح یقول کانت قیمۃ الدینار علی عہد رسول اللہ علیہ السلام اثنا عشر درہما والثلثۃ ربعہا ولنا ان الاخذ بالاکثر فی ہذا الباب اولی احتیالا لدرء الحد وہذا لان فی الاقل شبہۃ عدم الجنایۃ وہی دارئۃ للحد وقد تایّد ذلک بقولہ علیہ السلام لا قطع الا فی دینار او عشرۃ دراہم واسم الدراہم یطلق علی المضروبۃ عرفا فہذا یبین لک اشتراط المضروب کما قال فی الکتاب وہو ظاہر الروایۃ وہو الاصح رعایۃ لکمال الجنایۃ حتے لو سرق عشرۃ تبرا قیمتہا انقص من عشرۃ مضروبۃ لا یجب القطع والمعتبر وزن سبعۃ مثاقیل لانہ متعارف فی عامۃ البلاد وقولہ او ما یبلغ قیمتہ عشرۃ دراہم اشارۃ الی ان غیر الدراہم یعتبر قیمتہ بہا وان کان ذہبا ولا بد من حرز لا شبہۃ فیہ لان الشبہۃ دارئۃ وسنبینہ من بعد ان شاء اللہ تعالے۔ اگر عاقل بالغ نے دس درم یا ایسی چیز جسکی قیمت دس درم سکہ دار ہو تحقی ہو مقام محفوظ سے چرائی جسمین کچھ شبہہ نہین ہی تو واجب ہوگا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے اور اصل اسمین یہ آیت ہی والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما الآیہ - یعنی جس مرد نے چوری کی اور جس عورت نے چوری کی تو ان دونون کے ہاتھ کاٹو آخر تک یعنی اِس فعل کا عذاب یہی ہی اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضرور ہی کیونکہ جرم بدون انکے متحقق نہین ہوتا ہی (پس مجنون وطفل کا ہاتھ نہین کاٹا جائیگا) اور مال خطیر کی حد مقرر کرنا ضرور ہی کیونکہ خفیف مال مین رغبتون مین فتور ہوتا ہی

اور نیز ایسے خفیف مال کو لینے والا اخفا نہیں کرتا ہے تو سرقہ کا رکن نہیں متحقق ہوگا اور نہ زجر کا فائدہ مترتب ہوگا کیونکہ حکمت زجر ایسی
صورت میں ہے جو غالب واقع ہو پھر ہمارا مذہب یہ ہے کہ تقدیر دس درم کے ساتھ ہے اور شافعی کے نزدیک چوتھائی دینار ہو
اور امام مالک کے نزدیک تین درم ہوں اور مالک وشافعی کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہاتھ کاٹنا
نہیں واقع ہوتا تھا مگر حجری ڈھال کی قیمت میں اور اس قیمت کا اندازہ کم سے کم جو نقل کیا گیا وہ تین درم ہیں اور کمتر کو
لینا اولی ہے کیونکہ اسی پر یقین ہے لیکن شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک دینار بارہ درم
کا ہوتا تھا تو چوتھائی دینار تین درم ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باب میں سب سے زیادہ اندازہ کو لینا بہتر ہے تاکہ حد
دور ہونے کا وسیلہ ہو یہ اسواسطے ہے کہ کمتر میں یہ شبہہ باقی ہے کہ شاید جرم نہو اور شبہہ ایسی چیز ہے کہ وہ حد کو دور کرتا ہے
اور ہمارے اس شبہہ کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ کاٹنا نہیں ہوتا مگر ایک
دینار یا دس درم میں پھر درم کا اطلاق عرف میں اُسی پر ہوتا ہے جو سکہ دار ہو اس سے ظاہر ہوا کہ سکہ دار ہونا مشروط ہے
جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے اور یہی ظاہر الروایت اور یہی اصح ہے تاکہ کامل جرم کی رعایت ہو حتی کہ اگر چاندی کا ٹکڑا چورایا جسکی
قیمت سکہ دار دس درم سے کم ہے تو ہاتھ کاٹنا واجب نہیں ہے۔ (حتی کہ اگر کھوٹے سکہ دار دس درم چورائے جنکی مالیت
کھرے دس درم سے کم ہے تو بھی قطع واجب نہیں ہے ع) پھر درم میں سات مثقال کا وزن معتبر ہے کیونکہ یہی تمام ملکوں میں
مروج ہے اور یہ جو مصنف نے فرمایا کہ یا ایسی چیز چوراوے کہ جسکی قیمت دس درم کو پہنچتی ہو تو یہ اشارہ ہے کہ درموں کے سوائے
جو چیز ہو اُسکی قیمت کا اندازہ درموں سے معتبر ہے اگرچہ سونا ہو اور محفوظ مکان سے چورانا جسمیں کچھ شبہہ نہیں ہے ضروری ہے
کیونکہ شبہہ حد کو دفع کرتا ہے اور ہم اسکو آئندہ انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ دینار سے اعتبار کیونکر
نہوگا حالانکہ تمنے جو حدیث روایت کی اُسمیں ایک دینار کا اندازہ مذکور ہے تو جواب یہ ہے کہ دینار کی قیمت کبھی دس درم اور کبھی
بڑھکر چالیس تک ہو جاتی ہے لہذا ہمنے جانا کہ دینار سے دس درم کی قیمت مراد ہے اور توضیح کلام یہ ہے کہ قولہ تعالی السارق
والسارقۃ الآیۃ میں مال کی کوئی تقدیر نہیں ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ ایک دانہ گیہوں چورانے سے چوری صادق ہو جاتی ہے
اور حدیث ابی ہریرہ متفق ہے کہ اللہ تعالے چور پر لعنت کرے کہ انڈا چوراتا ہے پس اُسکا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی چوراتا ہے
پس اُسکا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔ کما رواہ البخاری ومسلم۔ اسی سے بعض فقہا نے کہا کہ قلیل وکثیر سب میں ہاتھ کاٹا جائیگا اور جواب یہ کہ
انڈا اور رسی بطور جنس ہیں تو یہ لازم نہیں آتا کہ ایک انڈا یا ایک رسی میں ہاتھ کاٹا جاوے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اجماع پایا
کہ اونھوں نے خفیف چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا تو کوئی مقدار ضرور ہے پس مالک وشافعی واحمد کے نزدیک تین درم ہیں چنانچہ ابن
عمر کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا ہاتھ ایک حجری ڈھال چورانے کے عوض میں کاٹا جسکی قیمت
تین درم تھی اور اسی کے مانند حدیث عائشہ میں ہے۔ رواہما البخاری ومسلم۔ اور حدیث میں آیا کہ چور کا ہاتھ نہ کاٹا جاوے مگر چوتھائی
دینار میں۔ رواہ البخاری ومسلم واحمد۔ اور چوتھائی دینار اُسوقت میں تین درم تھا۔ ت۔ ترمذی نے کہا کہ اسپر بعض صحابہ کا عمل
ہے جنمیں ابوبکر صدیق وعثمان وعلی رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ قطع نہیں مگر ایک دینار
یا دس درم میں اور یہ حدیث مرسل ہے اور یہی قول سفیان ثوری واہل کوفہ کا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے
اور امام محمد نے آثار میں کہا کہ دس درم کی تقدیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وحضرت عمر وعثمان وعلی وابن مسعود وغیرہم سے مروی
ہے تو جب حدود میں اختلاف ہوا تو ہمنے معتمد مقدار کو لیا یعنی دس درم کو پھر ابن مسعود رض سے لایا کہ عہد رسول اللہ صلعم میں قطع دس درم
سے کم میں نہ تھا۔ انتہی۔ اور اس حدیث کو طحاوی وعبدالرزاق وغیرہ نے بھی روایت کیا اور ایمن ابن ام ایمن سے روایت ہے کہ آنحضرت
نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا مگر ڈھال کی قیمت میں اور اُس زمانہ میں ڈھال کی قیمت ایک دینار تھی۔ رواہ النسائی والطبرانی

والطحاوی والحاکم - اور یہ ایمن جو اس حدیث کے راوی ہین یا تو زبیر کے مولی ہین اور یا عبدالواحد کے والد ہین اور یہی اشبہ ہی کمافی التقریب - اور کچھ خلاف نہین کہ وہ ثقہ ہو لیکن اسمین اختلاف ہو کہ حدیث مسند ہی یا مرسل ہو لیکن جمہور علماء کے نزدیک مرسل حجت ہو اور جبکہ دوسری روایات سے اسکی تقویت ہوگئی تو بالاتفاق حجت ہو اور حدیث ابن عباس مین آیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مین ایک مرد کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال کی چوری مین کاٹا گیا جسکی قیمت ایک دینار یا دس درم تھی رواہ ابوداؤد والنسائی والحاکم - اور اسکی اسناد مین محمد ابن اسحاق راوی ثقہ ہو علی الاصح اور بیان دیگر آثار و روایات مین پھر صحیحین کی حدیث ابن عمرو عائشہ مین اضطراب ہو چنانچہ نسائی نے حدیث ابن عمر مین ڈھال کی قیمت پانچ درم روایت کیے اور حدیث عائشہ مین ایک اسناد سے چوتھائی دینار اور دوسری اسناد سے تین درم یا نصف دینار یا اس سے زیادہ روایت کیا لہذا طحاوی نے فرمایا کہ یہ حدیث مضطرب ہو پس ایک تو بوجہ اضطراب کے اس روایت کو چھوڑکر ایک دینار و دس درم کی روایت اختیار کی گئی اور دوم اسوجہ سے کہ قلیل مین پوری مقدار مین شبہہ ہو اور سوم اسوجہ سے کہ یہ بات ثبوت کو پہونچی کہ سلطان اگر عفو مین خطا کرے تو اس سے بہتر ہو کہ حد مارنے مین خطا کرے یعنے غایت یہ کہ قلیل مقدار مین حد واجب ہوئی ہو مگر امام نے چھوڑ دیا تو اس سے بہتر ہو کہ حد واجب نتھی اور امام نے ہاتھ کاٹ دیا - م ف ع - **قال والعبد والحر فی القطع سواء لان النص لم یفصل ولان التنصیف متعذر فیتکامل صیانۃ لاموال الناس** - اور غلام و آزاد دونون ہاتھ کاٹے جانے مین برابر ہین کیونکہ نص قرآنی مین کوئی تفصیل نہین ہو اور اسلیے کہ یہان آدھی سزا ہونا محال ہے یعنی آدھا ہاتھ نہین کاٹا جاسکتا تو غلام کو پوری سزا دیدی جائیگی تاکہ لوگون کے مال محفوظ رہین - **ویجب القطع باقرارہ مرۃ واحدۃ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح لایقطع الا بالاقرار مرتین ویروی عنہ انہما فی مجلسین مختلفین لانہ احدی الحجتین فتعتبر بالاخری وہی البینۃ کذلک اعتبرنا فی الزنا ولہما ان السرقۃ قد ظہرت بالاقرار مرۃ فیکتفی بہ فی القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشہادۃ لان الزیادۃ تفید فیہا تقلیل تہمۃ الکذب ولا تفید فی الاقرار شیئا لانہ لا تہمۃ وباب الرجوع فی حق الحد لاینسد بالتکرار والرجوع فی حق المال لایصح اصلا لان صاحب المال یکذبہ واشتراط الزیادۃ فی الزنا بخلاف القیاس فیقتصر علی مورد الشرع** - اگر ایک مرتبہ سارق نے اقرار کیا تو اُسکا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہو اور یہی اکثر علماء کا قول ہو اور یہی مالک و شافعی کا قول ہو) اور ابو یوسف نے فرمایا کہ ہاتھ نہین کاٹا جائیگا مگر کمتر دو مرتبہ اقرار پر اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہو کہ یہ دونون اقرار دو مختلف مجلسون مین ہون کیونکہ گواہی و اقرار مین سے اقرار ایک قسم کی حجت ہو تو اُسکا قیاس گواہی پر ہوگا ایسا ہی ہمنے زنا مین اعتبار کیا اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہو کہ اُسکے ایک بار اقرار سے چوری ظاہر ہوگئی پس اسی پر اکتفا کیا جائیگا جیسے قصاص و حد قذف مین ہوتا ہو اور گواہی پر قیاس نہوگا کیونکہ گواہی مین ایک گواہ سے زیادہ ہونے مین یہ فائدہ ہو کہ کذب کی تہمت بہت کم ہو جاتی ہو اور اقرار مین ایک بار سے زیادہ ہونے کا کچھ فائدہ نہین کیونکہ اسمین کچھ تہمت نہین اور حد دور ہونے کے لیے اقرار سے پھرنے کے بارہ مین کئی بار اقرار ہونا نہین روکتا ہو اور مال کے بارے مین اقرار سے پھرنا بالکل نہین صحیح ہو کیونکہ مالک مال اُسکو جھٹلادیگا اور زنا کے بارہ مین اقرار کی زیادتی برخلاف قیاس ہو تو جہانتک شرع وارد ہوئی ہو وہین تک رکھا جائیگا ف - یعنی دوسری جگہ اسکا قیاس جاری نہوگا - **قال ویجب بشہادۃ شاہدین لتحقق الظہور کمافی سائر الحقوق وینبغی ان یسالہما الامام عن کیفیۃ السرقۃ وماہیتہا وزمانہا ومکانہا لزیادۃ الاحتیاط کما مر فی الحدود ویحبسہ الی ان یسال عن الشہود للتہمۃ** - اور ہاتھ کاٹنا دو گواہون کی گواہی سے واجب ہو جاتا ہو (اسمین کسی کا اختلاف نہین ہی) کیونکہ چوری خوب ظاہر ہوگئی جیسے دیگر حقوق مین ہوتا ہو اور

واقع ہو کہ امام ان دونون گواہون سے سرقہ کی کیفیت اور ماہیت اور زمانہ اور ٹھکانا بنظر مزید احتیاط کے دریافت کرے جیسے دیگر حدود مین گذرا اور چاہیے کہ سارق کو امام بوجہ متہم ہونے کے قید خانہ مین رکھے یہانتک کہ گواہون کا حال دریافت کرے - **قال واذا اشترک جماعة فی سرقة فاصاب کل واحد منهم عشرة دراهم قطع وان اصابه اقل لا یقطع لان الموجب سرقة النصاب ویجب علی کل واحد منهم بجنایته فیعتبر کمال النصاب فی حقه** - اگر کسی سرقہ مین کئی آدمیون کی ایک جماعت شریک ہو پھر اُن مین سے ہر ایک کو دس درم پہونچے تو ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر کم پہونچے تو نہین کاٹا جائیگا کیونکہ دس درم کی چوری ہاتھ کاٹنے کو واجب کرتے ہیں اور ہر ایک پر یہ سزا اُسکے جرم کی وجہ سے واجب ہوگی تو اسکے حق مین پورا دس درم ہونا بھی معتبر ہوگا **ف** - اگر اس جماعت کے اندر کوئی طفل یا مجنون یا مالک مال کا ذو رحم محرم ہو تو ہاتھ کاٹنا واجب نہوگا - ع اور واضح ہو کہ حدیث ابواسیہ مین ایک چور کے قصہ مین ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُسکا اقرار دو یا تین بار دوہرایا اور اُسنے باربار اقرار کیا پھر اُسکے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا چنانچہ کاٹا گیا پھر اُسکو بلاکر فرمایا کہ تو اللہ تعالی سے استغفار و توبہ کر پس اُسنے کہا کہ مین اللہ تعالے سے مغفرت چاہتا اور توبہ کرتا ہون پس بذات شریف اُسکے واسطے دعا فرمائی کہ الٰہی اسکی توبہ قبول فرمائے - رواہ احمد وابوداؤد وابن ماجة والدارمی والحاکم والبزار - اور ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کے پاس ایک حبشن باندی لائی گئی جسنے چوری کی تھی اور آپ دمشق پر حاکم تھے تو فرمایا کہ اے سلامہ کیا تونے چوری کی ہے تو کہدے کہ نہین تو وہ بولی کہ نہین پس لوگون نے کہا کہ اے ابوالدرداء کیا آپ اسکو سکھلاتے ہین فرمایا کہ تم لوگ میرے پاس ایک عورت کو لائے ہو جسکو یہ بھی نہین معلوم کہ اُسکے ساتھ کیا ہوگا تاکہ وہ اقرار کردے تو مین اُسکا ہاتھ کاٹ دون اور اسی کے مانند ابومسعود انصاری سے مروی ہے - رواہ محمد فی الآثار - اور صفوان ابن امیہ کی حدیث مین ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے چور سے فرمایا کہ کیا تونے اس شخص کی چادر چورائی ہے اُسنے کہا ہان تو فرمایا کہ اسکو لیجاکر اسکا ہاتھ کاٹ دو - رواہ النسائی - پھر کیفیت سرقہ اسواسطے دریافت کرے کہ شاید اُسنے نقب لگاکر صرف ہاتھ ڈالکر مال نکال لیا ہو کیونکہ اس صورت مین امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اور زمانہ دریافت کرنا اس غرض سے کہ شاید دیر گذر گئی ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اور مکان اسواسطے دریافت کرے کہ شاید اُسنے غیر محفوظ مکان سے لی ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائیگا - م ع ت -

باب ما یقطع فیه وما لا یقطع

یہ باب ایسی چیز کے بیان مین جسمین ہاتھ کاٹا جاتا اور جسمین نہین کاٹا جاتا ہے - **ولا یقطع فیما یوجد تافها فی دار الاسلام کالخشب والحشیش والقصب والسمک والطیر والصید والزرنیخ والمغرة والنورة والاصل فیه حدیث عائشة رض قالت کانت الید لا تقطع علی عهد رسول الله علیه السلام فی الشیء التافه ای الحقیر وما یوجد جنسه مباحا فی الاصل بصورته غیر مرغوب فیه حقیر تقل الرغبات فیه والطباع لا تضن به فقلما یوجد اخذه علی کره من المالک فلا حاجة الی شرع الزاجر ولهذا لم یجب القطع فی سرقة ما دون النصاب ولان الحرز فیها ناقص الا یری ان الخشب تلقی علی الابواب وانما یدخل فی الدار للعمارة لا للاحراز والطیر یطیر والصید یفر وکذا الشرکة العامة التی کانت فیه وهو علی تلک الصفة تورث الشبهة والحد یندرئ بها ویدخل فی السمک المالح والطری وفی الطیر الدجاج والبط والحمام لما ذکرنا ولاطلاق قوله علیه السلام لا قطع فی الطیر وعن ابی یوسف رح انه یجب القطع فی کل شیء الا الطین والتراب والسرقین وهو قول الشافعی رح والحجة علیه ما ذکرنا** - جو چیز دار الاسلام مین مباح طور پر حقیر پائی جاتی ہے اُسمین ہاتھ نہین کاٹا جائیگا جیسے ایندھن کی لکڑی اور گھاس و نرکل و مچھلی و پرند چڑیان و جانور حو

جو شکار کیے جاتے ہین اور ہرتال وگیرو چونا وغیرہ اور اصل اسمین حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے عہد مین تا ذیبنے حقیر چیز مین ہاتھ نہین کاٹا جاتا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق اور جو چیز ایسی ہو کہ جسکی جنس اپنی
اصلی صورت پر مباح پائی جاتی ہو درحالیکہ اسمین کچھ رغبت نہین ہو وہ حقیر ہو کہ اسمین کم رغبت ہوتی ہو اور طبیعت اسکے ساتھ بخل
نہین کرتی ہو تو کمتر ایسا ہوتا ہو کہ مالک کی ناگواری پڑ جاوے تو اسکے واسطے زجر کرنے والی حد مقرر کرنے کی حاجت نہین ہو
بہنے اسکے لینے مین مالک کی رضامندی ہوتی ہو اسی واسطے نصاب[1] سے کم چوری کرنے مین ہاتھ کاٹا جانا واجب نہین ہوتا اور
اسوجہ سےکہ ان چیزون مین حفاظت ناقص ہوتی ہو کیا نہین دیکھتے کہ ایندھن کی لکڑی کو دروازون پر ڈالدیتے ہین اور گھر مین
صرف اسواسطے لیجاتے ہین کہ عمارت مین کام آوے نہ اسواسطے کہ وہ حفاظت مین رکھی جاوے اور چڑیان اُڑ جاتی ہین اور
صید بھاگ جاتے ہین تو کوئی حد زاجر مقرر کرنے کی ضرورت نہین اور اسی طرح جب یہ چیزین اپنے اپنے حال پر ہون تو انمین
عموماً سب کی شرکت ہونے سے ہر ایک کے واسطے مباح ہونے کا شبہہ پیدا ہوگیا اور شبہہ کی صورت مین حد دور کر دی جاتی ہی
(اور اپنی صنعت کا اعتبار اسواسطے کیا کہ اگر لکڑیون کا کواڑ وغیرہ بنایا گیا تو اسکا سرقہ معتبر ہی) پھر مچھلی مین خشک نمکین مچھلی اور تازی
مچھلی دونون شامل ہین یعنے کسی کی چوری مین ہاتھ نہ کاٹا جائیگا اور پرند مین مرغی اور بط اور کبوتر داخل ہین اسلیے کہ وجوہ مذکورہ
بالا انمین پائے جاتے ہین اور اسلیے کہ یہ حدیث مطلق ہو کہ لا قطع فی الطیر۔ پرند مین قطع نہین ہی۔ رواہ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق
عن عثمان رضی اللہ عنہ موقوفا۔ اور ابی یوسف سے روایت ہو کہ ہر چیز مین ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا سوائے گیلی وخشک مٹی وگوبر کے اور یہی شافعی
کا قول ہو اور انکی حجت وہ حدیث ہو جو ہم پہلے ذکر کر چکے **ف** اگر سونا یا چاندی یا موتی یا لعل و زمرد وغیرہ جواہرات چرائے تو ظاہر الروایۃ
مین ہاتھ کاٹا جائیگا اگر لکڑی کے کواڑ بنے ہوئے برتن چرائے تو بھی یہی حکم ہو تمام پرندون مین ہاتھ نہین کاٹا جائیگا یہی اصح ہی۔ ع۔

**قال ولا قطع فیما یتسارع الیہ الفساد کاللبن واللحم والفواکہ الرطبۃ لقولہ علیہ السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر والکثر الجمار وقیل الودی
وقال علیہ السلام لا قطع فی الطعام والمراد واللہ اعلم ما یتسارع الیہ الفساد کالمہیا للاکل منہ وما فی معناہ کاللحم والثمر لانہ یقطع
فی الحنطۃ والسکر اجماعا وقال الشافعی رح یقطع فیہما لقولہ علیہ السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر فاذا اواہ الجرین او الجران قطع قلنا
اخرجہ علی وفاق العادۃ والذی یؤویہ الجرین فی عادتہم ہو الیابس من الثمر وفیہ القطع۔** جو چیز جلد بگڑ جاوے اسمین قطع ید
نہین جیسے دودھ و گوشت و تازہ فواکہ (اور روٹی۔ ف۔) کیونکہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ ثمر یا کثر مین قطع نہین ہی۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن
ماجہ وابن حبان فی الصحیح۔ اور کثر کے معنی جمار ہین اور بعض نے کہا کہ ودی ہین اور آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ سوائے طعام کے کسی دوسری چیز مین قطع
نہین ہی۔ رواہ ابوداؤد مرسلا وعبدالرزاق وابن ابی شیبہ ومالک۔ پھر واللہ اعلم طعام مذکور سے یہ مراد ہو کہ جو بالفعل کھانے
کے لائق ہو یا جو جلد بگڑ جانے والی چیز کے مانند ہو جیسے گوشت و پھل یہ مراد اسواسطے لی گئی کہ گیہون و شکر چرانے مین بالاتفاق ہاتھ کاٹا
جائیگا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ ان اشیاء مذکورہ مین بھی ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ ثمر و کثر مین قطع نہین ہی پھر
جب وہ کھلیان مین بھرے جاوین تو ہاتھ کاٹا جاویگا۔ رواہ الحاکم وابن ابی شیبہ موقوفا ورواہ مالک مرسلا۔ ہم اسکا
یہ جواب دیتے ہین کہ یہ استثنا بطور عادت ہو اور جو پھل کہ جرین مین بھرے جاتے ہین تو عرب کی عادت یہ ہو کہ خشک پھل بھرے
ہین اور خشک پھلون کی چوری مین ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائیگا **ف** واضح ہو کہ امام محمد نے فرمایا کہ ثمر سے مراد وہ پھل
ہین جو درخت خرما وغیرہ پر لگے ہین تو جو کوئی چرالے اسپر قطع نہین ہی اور کثر سے مراد درخت خرما کا شحم ہی اسکے چرانے مین بھی
قطع نہین ہی کیونکہ حدیث مین ہو کہ لا قطع فی ثمر ولا کثر اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین اور یہی ابوحنیفہ کا قول ہو۔ کما فی الآثار۔ اور
یہ حدیث صحیح ابن حبان و حاکم و مسند احمد و سنن ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ و ترمذی وغیرہ مین موجود ہی۔ شیخ ابن حجر نے کہا
کہ اسکی اسناد صحیح ہی طحاوی نے کہا کہ اس حدیث کو علماء نے قبول کیا ہو اور ابن العربی نے کہا کہ اگر اسمین کچھ کلام ہو تو اسپر

التفات نہ کیا جائیگا بلکہ یہ حدیث صحیح مشہور ہو ولیکن مسئلہ مین یہ اشکال پیش کیا گیا کہ حدیث عبداللہ ابن عمرو مین ہو کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخت کے لگے ہوئے پھلون کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ جو حاجتمند اسمین سے کچھ کھائے بغیر اسکے
کہ جھولی مین لادے تو اسپر کچھ نہین ہو اور جو کوئی اسمین سے نکالکر لیجاوے تو وہ اُسکے مثل کا ضامن ہو پھر جب یہ پھل
جرین مین پہونچ جاوین پھر انمین سے کوئی اسقدر چُرا دے جو ڈھال کے دامون کو پہونچ جاوے تو اُسپر قطع واجب
ہو۔ رواہ ابوداؤد والنسائی۔ اور یہی معنی روایت احمد ونسائی مین معہ زیادت کے مذکور ہین یعنی جو شخص جھولی بھر کر
لیجاوے تو اُسکا ثمن دوگونہ دے اور وہ مارا جاوے اور جو جرین مین سے لیجاوے جسکی قیمت ڈھال تک پہونچ جاے
تو اُسکا ہاتھ کاٹا جائے اور اسی حدیث کے موافق ابو یوسف ومالک رح وشافعی رح واحمد نے تازے پھلون کی چوری مین ہاتھ
کاٹنا جائز رکھا اور شیخ مصنف نے یہ جواب دیا کہ جرین مین خشک چھوارے لیجاتے ہین اور اُسمین ہمارے نزدیک
بھی ہاتھ کاٹا جائیگا لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مغرب مین مذکور ہی کہ جرین وہ جگہ ہو کہ جہان گدرے چھوارے جمع کیے جاتے
ہین تاکہ خشک ہو جائین تو بیشتر وہان تازے ہی چھوارے جاتے ہین علاوہ اسکے جرین ایسی محفوظ جگہ نہین ہو جہان سے
چرانے مین ہاتھ کاٹنا واجب ہو مگر آنکہ کوئی شخص اُسکا محافظ ہو پس جواب اولی یہ ہو کہ حدیث لاقطع فی ثمر ولا کثر کے
معارض ہو اور حدود کے معارضہ مین اُسی حدیث کو ترجیح ہوگی جس سے حدود دور ہوتی ہو علاوہ اسکے جرین کی حدیث مین
دوچند تاوان مذکور ہی حالانکہ جماعت علماء مین سے کوئی اسکا قائل نہین ہو پھر واضح ہو کہ گیہون اور شکر کی چوری مین ہاتھ
کاٹا جانا بالاجماع ثابت ہو تو لازم آیا کہ طعام یا ثمر سے ایسی چیز مراد لیجائے جو جلد بگڑتی ہو یا اُسکے معنی مین ہو جیسے بالفعل کھانے
کی چیزین یا جیسے گوشت اور تازے پھل خواہ جرین مین ہون یا کہین اور ہون اور رہا گیہون مین ہاتھ کاٹے جانے پر اجماع
ایسی صورت مین ہو کہ قحط سالی نہو اور اگر سال قحط ہو تو ہاتھ نہین کاٹا جائیگا خواہ بگڑ جانے والی چیز ہو یا نہو۔ مف۔ قال
ولا قطع فی الفاکہۃ علی الشجر والزرع الذی لم یحصد لعدم الاحراز۔ اور جو فواکہ درخت پر لگے ہین اور جو کھیتی ہنوز
کاٹی نہین گئی تو اُسکی چوری مین قطع نہین ہو۔ ولا یقطع فی الاشربۃ المطربۃ لان السارق یتاول فی تناولہا
الاراقۃ ولان بعضہا لیس بمال وفی مالیۃ بعضہا اختلاف فیتحقق شبہۃ عدم المالیۃ۔ اور نشیلی شربت کی چوری
مین قطع نہین ہو کیونکہ چور یہ کہیگا کہ مین نے انکو بہا دینے کے واسطے لیا تھا اور اسلیے کہ بعض مسکر شربت مانند خمر وغیرہ کے
مال ہی نہین ہین اور باقیون کے مال ہونے مین اختلاف ہو تو مال نہونے کا شبہہ پیدا ہوگیا۔ قال ولا فی الطنبور لانہ
من المعازف۔ اور طنبورہ چرانے مین ہاتھ نہ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ لہو کے طور پر بجانے کا آلہ ہو۔ ف۔ یعنی شرعاً ممنوع ہو تو
اُسکی مالیت گویا نادر ہو۔ ولا فی سرقۃ المصحف وان کان علیہ حلیۃ وقال الشافعی رح یقطع لانہ مال متقوم
حتی یجوز بیعہ وعن ابی یوسف رح مثلہ وعنہ ایضا انہ یقطع اذا بلغت الحلیۃ نصابا لانہا لیست من المصحف
فیعتبر بانفرادہا ووجہ الظاہر ان الآخذ یتاول فی اخذہ القراءۃ والنظر فیہ ولانہ لا مالیۃ لہ علی اعتبار المکتوب
واحرازہ لاجلہ لا للجلد والاوراق والحلیۃ وانما ہی توابع ولا معتبر بالتبع کمن سرق آنیۃ فیہا خمر وقیمۃ الآنیۃ
تربو علی النصاب۔ اور مصحف مجید چرانے مین ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اگرچہ وہ سونے یا چاندی سے محلی ہو اور مالک وشافعی
نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ایک قیمتی مال ہو حتی کہ اُسکی بیع جائز ہو اور ابو یوسف سے ایسی ہی روایت ہو اور ایک
روایت مین ابو یوسف سے آیا کہ اگر مصحف کا حلیہ دس درم تک پہونچ جاے تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ حلیہ کچھ مصحف مین سے
نہین ہو تو وہ تنہا اعتبار کیا جائیگا اور ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہو کہ مصحف لینے والا یہ تاویل کریگا کہ مین نے اسکو پڑھنے اور
دیکھنے کے واسطے لیا ہو اور اسلیے کہ مصحف مین جو کچھ لکھا ہو اُسکے اعتبار سے مصحف کی کوئی مالیت نہین حالانکہ اسکا محفوظ کرنا

اسی اعتبار سے ہو اور جلد یا اوراق یا حلیکی راہ سے نہیں ہو بلکہ یہ چیزین توابع ہین اور تابع کا اعتبار نہیں ہوتا جیسے ایک شخص نے شراب بھرا ہوا پیالہ چرایا اور پیالہ کی قیمت دس درم سے بھی زائد ہو ف تو ہاتھ نہیں کاٹا جاتا کیونکہ پیالہ تابع ہو اور شراب جو اصلی مقصود ہو اوسکی کوئی قیمت نہیں ہو ع۔ ولا یقطع فی ابواب المسجد الحرام لعدم الاحراز فصار کباب الدار بل اولی لانہ یحرز بباب الدار ما فیہا ولا یحرز بباب المسجد ما فیہ حتی لا یجب القطع بسرقۃ متاعہ۔ اور مسجد حرام کا دروازہ چرانے مین قطع نہیں ہو کیونکہ اُسکو کسی مقام مین محفوظ کرنا مقصود نہیں ہو تو مانند احاطہ کے پھاٹک کے یا اس سے بھی بڑھکر ہوگیا کیونکہ گھر کے دروازے سے گھر کا اسباب محفوظ کرنا مقصود ہوتا ہو اور مسجد کے دروازے سے مسجد کا اسباب محفوظ کرنا مقصود نہین حتی کہ مسجد کا اسباب چرانے مین قطع نہین ہو۔ قال ولا الصلیب من الذہب ولا الشطرنج ولا النرد لانہ یتاول من اخذہا الکسر نہیا عن المنکر بخلاف الدرہم الذی علیہ التمثال لانہ ما اعد للعبادۃ فلا یثبت شبہۃ اباحۃ الکسر وعن ابی یوسف رح انہ ان کان الصلیب فی المصلے لا یقطع لعدم الحرز وان کان فی بیت آخر یقطع لکمال المالیۃ والحرز۔ اگر سونے کی صلیب یا شطرنج یا نرد چرائی تو قطع نہین ہو کیونکہ چور اسکے لینے مین یہ تاویل کریگا کہ مین نے شرعی ممنوع سے روکنے کا قصد کیا تھا بخلاف اسکے اگر ایسا درم چرایا جسپر تصویر بنی ہوئی ہو تو قدر نصاب پر ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ تصویر عبادت کے واسطے نہین رکھی گئی تو اسکے ساتھ یہ شبہہ نرہا کہ اسکا توڑ ڈالنا مباح ہو یعنے چور یہ تاویل نہین کرسکتا کہ مین نے توڑنے کے واسطے لیا تھا اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہو کہ اگر صلیب طلائی انکی گرجا گھر مین ہو تو وہان سے چرانے مین قطع نہین ہو کیونکہ وہ حفاظتی مکان مین نہین اور اگر کسی نصرانی کی کوٹھری نین ہو یعنے محفوظ ہو تو قطع ہو کیونکہ مالیت پوری اور حفاظت پوری موجود ہو۔ ولا قطع علی سارق الصبی الحر وان کان علیہ حلے لان الحر لیس بمال وما علیہ من الحلے تبع لہ ولانہ یتاول فی اخذہ الصبی اسکاتہ او حملہ الے مرضعتہ وقال ابو یوسف رح یقطع اذا کان علیہ حلی ہو نصاب لانہ یجب القطع بسرقتہ وحدہ فکذا مع غیرہ وعلی ہذا اذا سرق اناء فضۃ فیہ نبیذ او ثرید والخلاف فی صبی لا یمشی ولا یتکلم کیلا یکون فی ید نفسہ۔ آزاد بچہ کو چرانے مین قطع نہین اگرچہ اُسپر زیور ہو کیونکہ آزاد آدمی مال نہین ہوتا ہو اور جو اُسپر زیور ہو وہ اُسکے تابع ہو اور اسلیے کہ لینے والا یہ تاویل کریگا کہ روتا دیکھکر مین لے اسکو چپ کرنے کے واسطے اُٹھا لیا یا اسکے دودھ پلائی تک پہونچانے کو اُٹھایا اور ابو یوسف نے کہا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا جبکہ اُسپر زیور بقدر دہ درم ہو کیونکہ خالی زیور چرانے مین قطع واجب ہو تو دوسری چیز کے ساتھ چرانے مین بھی واجب ہوگا وعلی ہذا اگر چاندی کا برتن چرایا جسمین شراب یا ثرید ہو تو بھی ایسا ہی اختلاف ہو اور یہ اختلاف ایسے لڑکے مین ہو جو چلتا و بولتا نہین تاکہ اپنے ذاتی اختیار مین نہو ف اور اگر لڑکا چلتا و بولتا ہو تو اُسکے سارق پر بالاجماع قطع نہین ہو۔ المحیط۔ اور اگر غلام صغیر چرایا جو بولتا نہین ہو تو بالاجماع ہاتھ کاٹا جائیگا ع۔ ولا قطع فی سرقۃ العبد الکبیر لانہ غصب او خداع۔ اور اگر غلام بالغ کو چرایا تو قطع نہین کیونکہ یہ غصب یا فریب ہو۔ ویقطع فی سرقۃ العبد الصغیر لتحققہا بحدہا الا اذا کان یعبر عن نفسہ لانہ ہو والبالغ سواء فی اعتبار یدہ وقال ابو یوسف رح لا یقطع وان کان صغیرا لا یعقل ولا یتکلم استحسانا لانہ آدمی من وجہ مال من وجہ ولہما انہ مال مطلق لکونہ منتفعا بہ او بعرض ان یصیر منتفعا بہ الا انہ انضم الیہ معنی الآدمیۃ۔ اور غیر بالغ غلام چرانے مین ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ سرقہ کی پوری تعریف پائی گئی لیکن اگر غلام صغیر ایسا ہو کہ کلام کرکے اپنے آپ کو بتلاتا ہو تو قطع نہین ہو کیونکہ اپنے قابو مین ہونے کی راہ سے وہ اور بالغ برابر ہین اور ابو یوسف نے کہا کہ غلام صغیر کی چوری مین قطع نہین ہو اگرچہ وہ سمجھتا اور بات نہ کرتا ہو اور یہ استحسان ہو کیونکہ وہ ایک راہ سے آدمی ہو اور ایک راہ سے مال ہو اور امام

ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہو کہ وہ مال مطلق ہو کیونکہ وہ بالفعل انتفاع کے قابل ہو یا مآل کار اس قابل ہو جائیگا لیکن اُسکے ساتھ آدمیت کے معنی ملا دیے گئے ہین ف تو ملانے سے مالیت مین نقصان نہ آیا لہذا ہاتھ کاٹا جائیگا - و لا قطع فی الدفاتر کلہا لان المقصود ما فیہا و ذلک لیس بمال - اور کل دفترون کے چُرانے مین قطع نہین ہو کیونکہ مقصود وہ تحریر ہو جو انکے بیچ مین ہو حالانکہ وہ مال نہین ہو - الا فی دفاتر الحساب لان ما فیہا لا یقصد بالاخذ فکان المقصود ہو الکواغذ - سوائے دفتر اہل حساب کے کہ اُسکی چوری مین قطع ہو کیونکہ جو کچھ دفتر مین لکھا گیا ہو اُسکا لینا مقصود نہین ہو تو مقصود وہی کاغذ ہوے - قال ولا فی سرقۃ کلب ولا فہد لان من جنسہما یوجد مباح الاصل غیر مرغوب فیہ ولان الاختلاف بین العلماء ظاہر فی مالیۃ الکلب فاورث شبہۃ - کتے یا چیتے کی چوری مین قطع نہین کیونکہ انکی جنس سے اصلی مباح ایسا پایا جاتا ہو جسمین رغبت نہین ہو اور اسلیے کہ کتے کی مالیت مین علماء کا اختلاف ظاہر ہو پس اس سے شبہہ پیدا ہوگیا - ولا قطع فی دف ولا طبل ولا بربط ولا مزمار لان عندہما لا قیمۃ لہا وعند ابی حنیفۃ رح اخذہا یتاول الکسر فیہا - اور دف یا طبلہ یا بربط یا مزمار یعنے بانسری کی چوری مین قطع نہین ہو کیونکہ صاحبین کے نزدیک انکی کچھ قیمت نہین ہو اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک لینے والا انکے توڑنے کی تاویل کریگا - ویقطع فی الساج والقنا والآبنوس والصندل لانہا اموال محرزۃ لکونہا عزیزۃ عند الناس ولا توجد بصورتہا مباحۃ فی دار الاسلام - اور ساکھو یا نیزے کی چھڑ یا آبنوس یا صندل کی چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ محفوظ مال ہین ہوا سطے کہ لوگون مین کمیاب ہین کیونکہ دار الاسلام مین اپنی اصلی صورت پر مباح نہین پائے جاتے ہین - قال ویقطع فی الفصوص الخضر والیاقوت والزبرجد لانہا من اعز الاموال وانفسہا لا توجد مباح الاصل بصورتہا فی دار الاسلام غیر مرغوب فیہا فصارت کالذہب والفضۃ - اور سبز نگینے اور یاقوت و زبرجد مین ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ ایک کمیاب و نفیس اموال ہین جو دار الاسلام مین اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کے ساتھ مباح نہین پائے جاتے تو سونے اور چاندی کے مانند ہوگئے - واذا اتخذ من الخشب اوانی وابواب قطع فیہا لانہ بالصنعۃ التحق بالاموال النفیسۃ الا تری انہا تحرز بخلاف الحصیر لان الصنعۃ فیہ لم تغلب علی الجنس حتی یبسط فی غیر الحرز وفی الحصیر البغدادیۃ قالوا یجب القطع فی سرقتہا لغلبۃ الصنعۃ علی الاصل وانما یجب القطع فی غیر المرکب وانما یجب اذا کان خفیفا لا یثقل علی الواحد حملہ لان الثقیل منہ لا یرغب فی سرقتہ - اور اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو انکی چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفیس اموال مین شامل ہوگئے کیا نہین دیکھتے ہو کہ انکی حفاظت کیجاتی ہو بخلاف چٹائی کے کہ اسمین ساخت ایسی اُسکی جنس پر غالب نہین ہو حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچھائی جاتی ہو اب بغدادی چٹائی کے حق مین مشائخ نے کہا کہ اُسکی چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا (جیسے مصری چٹائی ع - اور ہندوستان کی سیتل پاٹی - م -) کیونکہ انمین صنعت اپنی اصل پر غالب ہو اور واضح ہو کہ ہاتھ کاٹنا اُسی دروازے وغیرہ مین واجب ہو جو دیوار مین مرکب نہو اور جب ہی واجب ہو کہ ہلکا ہو جسکا اُٹھانا ایک شخص پر گران نہو کیونکہ بھاری کو چرانے کی رغبت نہین ہوتی ف ولیکن شروح جامع صغیر مین ہلکا و بھاری مین کوئی فرق و تفصیل نہین کی گئی کیونکہ بھاری کی بے رغبتی سے اُسکی مالیت مین نقصان نہین ہوتا ہو - غ - ولا قطع علی خائن ولا خائنۃ لقصور فی الحرز ولا منتہب ولا مختلس لانہ یجاہر بفعلہ کیف وقد قال النبی علیہ السلام لا قطع فی مختلس ولا منتہب ولا خائن - مرد خائن یا عورت خائنہ پر قطع نہین ہو کیونکہ حفاظت مین کمی ہوتی ہو اور منتہب و مختلس پر بھی قطع نہین ہو کیونکہ وہ علانیہ اپنا فعل کرتا ہو اور کیونکر قطع ہوگا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مختلس یا منتہب یا خائن پر قطع نہین ہو ف خائن وہ ہو کہ جسکے امانت دار سمجھکر اُسکی حفاظت مین کوئی چیز دیگئی حالانکہ اُسنے

جسمیں سے خیانت کرلی اور منتہب وہ شخص ہی کہ علانیہ زبردستی کوئی چیز گھر مین سے لے لے اور مختلس وہ ہی کہ علانیہ گھر مین سے کوئی چیز اُچک لے بھاگے اور بلا جامع ان لوگون پر قطع واجب نہین اور جو حدیث مصنف نے ذکر کی اُسکو امام احمد وابوداؤد وترمذی و نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا اور یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہی اور طبرانی نے معجم اوسط مین باسناد ثقات اسکو حدیث انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس ودیعت رکھی یا وہ عاریت لے گیا پھر منکر ہوگیا تو اُسکا ہاتھ نہین کاٹا جائیگا لیکن صحیح مسلم مین حدیث عائشہؓ سے روایت ہی کہ ایک مخزومیہ عورت لوگون سے چیزین مانگ لیجاتی پھر انکار کر جاتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکے ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا۔ ورواہ عبدالرزاق لیکن یہ کسی راوی کا وہم ہی کیونکہ دوسرے ثقہ حافظ راویون نے اس روایت مین کہا کہ مخزومیہ عورت نے چوری کی اور مسلم نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یہی ابن ماجہ و ابوداؤد نے اور بخاری و بیہقی و حاکم و ترمذی نے بلفظ سرقہ روایت کیا علاوہ اُسکے شاید حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا مین یہ مراد ہی کہ یہ عورت مستعار مانگنے مین مشہور تھی پھر جب اُسنے چوری کی تو ہاتھ کاٹنے کا حکم ہوا اور شیخ ابن دقیق العید نے کہا کہ یہ مخزومیہ عورت کا قصہ ایک ہی ہی۔م ن ع۔ ولا قطع على النباش وهذا عند ابی حنیفة ومحمد رح وقال ابو یوسف والشافعی رح علیه القطع لقوله علیه السلام من نبش قطعناه ولانه مال متقوم محرز بحرز مثله فیقطع فیه ولهما قوله علیه السلام لا قطع على المختفی وهو النباش بلغة اهل المدینة ولان الشبهة تمکنت فی الملک لانه لا ملک للمیت حقیقة ولا للوارث لتقدم حاجة المیت وقد تمکن الخلل فی المقصود وهو الانزجار لان الجنایة فی نفسها نادرة الوجود وما رواه غیر مرفوع او هو محمول على السیاسة وان کان القبر فی بیت مقفل فهو على الخلاف فی الصحیح لما قلنا وکذا اذا سرق من تابوت فی القافلة وفیه المیت لما بیناه۔ اور نباش پر قطع نہین یعنے جو شخص قبر کھود کر کفن نکال لیجاتا ہی اُسپر قطع نہین اگرچہ کفن کی قیمت دس درم یا زیادہ ہو اور یہی امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہی اور امام ابویوسف و شافعی و مالک و احمد) نے کہا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے قبر کھودی و کفن چرایا ہم اُسکا ہاتھ کاٹینگے اور اسلیئے کہ کفن مال متقوم ہی اور ایسی جگہہ محفوظ ہی جو ایسی چیز کے واسطے حفاظت کی جگہہ ہی پس اُسکی چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا اور حدیث مذکور بیہقی نے روایت کی ہی۔ع ت۔) اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ مختفی پر قطع نہین ہی اور اہل مدینہ کی زبان مین مختفی کفن چور کو کہتے ہین (لیکن یہ حدیث نہین پائی گئی۔ ع۔) اور اسلیئے کہ ملکیت مین شبہہ پیدا ہوگیا کیونکہ میت کے واسطے درحقیقت کوئی ملک نہین ہی اور میت کی حاجت مقدم ہونے کی وجہ سے وارث کی بھی ملک نہین ہی اور ہاتھ کاٹنے کا مقصود یعنی زجر ہونے مین خلل واقع ہوگیا کیونکہ ایسا جرم خود نادر الوجود ہی اور جو حدیث ابویوسف و شافعی نے روایت کی وہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا قول نہین ہی یعنی بلکہ صحابی کا قول ہی یا اگر حدیث ہو تو سیاست پر محمول ہی اور اگر قبر کسی مقفل کوٹھری مین ہو تو صحیح قول مین اسکا کفن چرانے مین بھی یہی اختلاف ہی بوجہ حدیث مذکورہ دلیل قیاسی کے اسی طرح اگر کسی قافلہ کے ساتھ مین تابوت ہی جسمین میت ہی اُسکا کفن چرایا تو بھی یہی اختلاف ہی بوجہ دلیل مذکورۂ بالا ف۔ اور عینی نے کہا کہ امام کی دلیل پائی نہین گئی اور ابویوسف و شافعی کی دلیل مرفوع قوی ہی۔ع م۔ ولا یقطع السارق من بیت المال لانه مال العامة وهو منهم ولا من مال للسارق فیه شرکة لما قلنا۔ جسنے بیت المال مین سے چرایا اُسکا ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عامہ مسلمانون کا مال ہی جنمین خود یہ چور بھی ہی اور اگر ایسے مال سے چرایا کہ جسمین چور کی شرکت ہی تو بھی بدلیل مذکورۂ بالا یہی حکم ہی۔ ومن له على اخر دراهم فسرق منه مثلها لم یقطع لانه استیفاء لحقه والحال والمؤجل فیه سواء استحسانا لان التاجیل لتاخیر المطالبة وکذا اذا سرق زیادة على حقه لانه بمقدار حقه یصیر شریکا فیه۔ اور اگر ایک شخص پر دوسرے کے درم آتے ہین مثلاً زید کے خالد پر پندرہ درم

آتے ہیں پھر زید نے خالد کے مال سے اپنے درموں کے مثل پندرہ درم چرا لیے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ یہ اپنا حق حاصل
کر لینا ہوا اور یہ حق خواہ فی الحال واجب الادا ہو یا میعادی ہو استحساناً دونوں صورتیں برابر ہیں کیونکہ میعاد تو مطالبہ میں تاخیر
کے لیے ہے اور اسی طرح اگر اپنے حق سے زیادہ چرالے تو بھی قطع نہیں ہے کیونکہ مال مسروقہ میں وہ بقدر اپنے حق کے شریک
ہو جائیگا ف۔ یہ اسوقت ہے کہ اپنے حق درم کے مثل درم چرائے ہوں۔ وان سرق منہ عروضا قطع لانہ لیس
لہ ولایۃ الاستیفاء منہ الا بیعا بالتراضی وعن ابی یوسف رح انہ لایقطع لان لہ ان یاخذہ عند
بعض العلماء قضاء من حقہ او رہنا من حقہ قلنا ہذا قول لایستند الی دلیل ظاہر فلایعتبر بدون اتصال
الدعوی بہ حتی لو ادعی ذلک درئ عنہ الحد لانہ ظن فی موضع الخلاف ولو کان حقہ دراہم فسرق منہ
دنانیر قیل یقطع لانہ لیس لہ حق الاخذ وقیل لایقطع لان النقود جنس واحد۔ اور اگر قرضخواہ نے قرضدار
کا کوئی متاع چرایا تو قطع ہے کیونکہ قرضخواہ کو اپنا حق حاصل کرنے کی کوئی ولایت اُسکے اسباب سے نہیں ہے مگر جبکہ باہمی
رضامندی سے بیع ہو اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ بعضے علماء کے نزدیک قرضخواہ کو قرضدار
کا اسباب لینا بطور اپنے حق کے ادا یا رہن کے جائز ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ان بعض کا قول کسی دلیل ظاہری سے مستند
نہیں ہے تو اسکا اعتبار نہو گا جبتک اسکے ساتھ دعوے متصل نہو حتی کہ اگر سارق نے ایسا دعوی کیا تو اس سے حد دور
کر دیجائیگی کیونکہ مقام اجتہاد میں یہ ایک ظن ہے اور اگر قرضخواہ کا حق درم ہوں اور اُسنے دینار چرالیے تو بعض نے کہا کہ
ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ اُسکو لینے کا حق نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ نقود ایک ہی جنس ہیں ف۔ اور چاہیے
کہ مثل خلاف میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ ومن سرق عینا فقطع فیہا فردہا ثم عاد فسرقہا وہی بحالہا لم یقطع والقیاس ان یقطع
وہو روایۃ عن ابی یوسف رح وہو قول الشافعی رح لقولہ علیہ السلام فان عاد فاقطعوہ من غیر فصل ولان الثانیۃ
متکاملۃ کالاولی بل اقبح لتقدم الزاجر وصار کما اذا باعہ المالک من السارق ثم اشتراہ منہ ثم کانت السرقۃ ولنا
ان القطع اوجب سقوط عصمۃ المحل علی ما یعرف من بعد ان شاء اللہ تعالی وبالرد الی المالک ان عادت حقیقۃ
العصمۃ بقیت شبہۃ السقوط نظرا الی اتحاد الملک والمحل وقیام الموجب وہو القطع فیہ بخلاف ما ذکر لان الملک
قد اختلف باختلاف سببہ ولان تکرار الجنایۃ منہ نادر لتحملہ مشقۃ الزاجر فیعری الاقامۃ عن المقصود وہو تقلیل
الجنایۃ وصار کما اذا قذف المحدود فی القذف المقذوف الاول۔ اگر کسی نے کوئی مال عین چرایا
پس اسکی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا اور وہ مال مسروقہ اُسکے مالک کو واپس دیا گیا پھر دوبارہ اُسنے وہی مال چرایا
حالانکہ وہ اپنے حال پر باقی ہے تو دوبارہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور قیاس یہ ہے کہ ہاتھ کاٹا جاوے اور یہی ایک روایت ابی یوسف
سے اور یہی قول شافعی (و مالک و احمد) ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر دوبارہ چُرا دے تو اُسکا بایاں پاؤں
کاٹو۔ رواہ الدارقطنی حالانکہ اسمیں کوئی تفصیل اس مال کی تمیز یا عدم تمیز کی نہیں ہے اور اسوجہ سے کہ دوسری چوری بھی پوری
مثل پہلی کے ہے بلکہ اُس سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اول مرتبہ اُسکو زجر ہو چکا تھا اور یہ واقعہ ایسا ہوا کہ جیسے مالک نے اس شخص کے
ہاتھ اپنا مال عین فروخت کیا پھر مالک نے اُس سے خرید لیا پھر اس شخص نے وہ مال عین چُرایا تو اسمیں قطع لازم ہوتا ہے اور
ہماری دلیل یہ ہے کہ قطع واقع ہونے سے مال مسروقہ کی عصمت جاتی رہتی ہے چنانچہ آئندہ انشاء اللہ تعالے معلوم ہوگا اور مالک کو
واپس دینے سے اگرچہ حقیقی عصمت عود کر گئی یعنے وہ مال محترم ہو گیا لیکن عصمت ساقط ہونے کا شبہہ اس نظر سے باقی ہے کہ ملک
اور محل ایک ہے اور سزائے قطع بھی ایک ہی ہے برخلاف صورت بیع کے کہ وہاں ملک مختلف ہو گئی کیونکہ سبب مختلف ہو گیا اور ہماری
دلیل یہ بھی ہے کہ ایسے چور سے دوبارہ چوری کرنا نادر واقع ہوا کیونکہ ایک بار سزائے حد کی مشقت اُٹھا چکا ہے (اور جو امر نادر واقع ہو

اُسکے واسطے حد زجر نہین قائم ہوتی) تو اب حد قائم کرنا اپنے فائدہ سے خالی ہو کیونکہ فائدہ یہ ہو کہ جرم مین کمی ہو اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا کہ جیسے ایکنے دوسرے کو زنا کی تہمت لگا کر حد قذف کی سزا اُٹھائی پھر اُسی کو تہمت لگائی جسکو پہلی بار تہمت لگائی تھی ف۔ حالانکہ دوبارہ اُسکو سزاے قذف نہین دیجائیگی۔ قال فان تغیرت عن حالہا مثل ان یکون غزلا فسرقہ وقطع فرد ثم نسج فعاد فسرقہ قطع لان العین قد تبدلت ولہذا یملکہ الغاصب بہ وہذا ہو علامۃ التبدل فی کل محل واذا تبدل انتفت الشبہۃ الناشیۃ من اتحاد المحل والقطع فیہ فوجب القطع ثانیا۔ اور اگر وہ مال عین اپنے حال سے متغیر ہو گیا ہو جسکو چرایا ہو مثلاً سوت چرایا اور ہاتھ کاٹا گیا اور وہ واپس کیا گیا پھر کپڑا بننے کے بعد پھر چرایا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ مال عین اپنی حالت سے متبدل ہو گیا اور اسی واسطے اگر کوئی شخص سوت غصب کرکے اُسکا کپڑا ایجاد توکپڑے کا مالک ہو کر سوت کا ضامن ہوتا ہو اور ہر جگہ تبدل کی یہی علامت ہو تو اتحاد محل واتحاد قطع سے جو اسمین شبہہ پیدا ہوا تھا وہ جاتا رہا تو دوبارہ سزاے قطع واجب ہوئی۔

فصل۔ فی الحرز والاخذ منہ ومن سرق من ابویہ او ولدہ او ذی رحم محرم منہ لم یقطع فالاول وہو الولاد للبسوطۃ فی المال وفی الدخول فی الحرز والثانی للمعنی الثانی ولہذا اباح الشرع النظر الی مواضع الزینۃ الظاہرۃ منہا بخلاف الصدیق لانہ عاداہ بالسرقۃ وفی الثانی خلاف الشافعی رح لانہ الحقہا بالقرابۃ البعیدۃ وقد بیناہ فی العتاق۔ یہ فصل حرز یعنی محفوظ جگہ اور اُسمین سے لینے کے بیان مین ہو۔ اگر کسی نے اپنے والدین سے یا اپنے فرزند سے یا اپنے کسی ذی رحم محرم سے کوئی چیز چرائی تو قطع نہین ہو اور دلیل یہ ہو کہ والدین یا فرزند جنمین پیدائشی قرابت ہو تو اُنمین اول تو ایک دوسرے کا مال لینے مین گنجایش ہو اور دوم مکان محفوظ مین باہم آمدرفت رکھتے ہین اور رہے ذی رحم محرم تو اُنمین دوسری بات پائی جاتی ہو یعنے باہم ایک دوسرے کے مکان محفوظ مین آتے جاتے ہین اور اسی وجہ سے شرع نے زینت کے اعضاء ظاہرہ کو دیکھنا دائمی محرمات عورتون سے مباح کر دیا ہو برخلاف دوستون کے (کہ اگرچہ ایک دوسرے کی کوٹھری مین آوین لیکن چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا) کیونکہ چوری کرنے سے بجاے دوستی کے اُسنے عداوت کی پھر ذی رحم محرم قرابت مین امام شافعی کا اختلاف ہو کیونکہ شافعی نے قرابت محرمہ کو قرابت بعیدہ سے ملا دیا اور ہم اسکو کتاب العتاق مین بیان کر چکے ہین۔ ولو سرق من بیت ذی رحم محرم متاع غیرہ ینبغی ان لایقطع ولو سرق مالہ من بیت غیرہ یقطع۔ اور اگر اپنے ذی رحم محرم کی کوٹھری مین سے غیر کی متاع چورائی تو چاہیے کہ قطع نکیا جاوے اور اگر اپنے ذی رحم محرم کا مال کسی غیر کی کوٹھری مین سے چرایا تو چاہیے کہ قطع کیا جاوے۔ اعتبارا للحرز وعدمہ۔ باعتبار حرز وعدم حرز کے ف۔ یعنی ذی رحم محرم کی کوٹھری اس شخص کے واسطے حرز نہین ہو کیونکہ وہان جانے کی اسکو روک نہین ہو اور غیر کی کوٹھری اسکے واسطے حرز ہو تو حرز مین سے جب اسنے مال لے لیا اگرچہ وہ اسکے ذی رحم محرم کا مال ہو تو قطع ہونا چاہیے۔ م۔ وان سرق من امہ من الرضاع قطع۔ اور اگر اسنے اپنی رضاعی ماں کی چیز چرائی تو قطع کیا جاوے ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہو۔ وعن ابی یوسف رح انہ لایقطع لانہ یدخل علیہا من غیر استیذان وحشمۃ بخلاف الاخت من الرضاعۃ لانعدام ہذا المعنی فیہا عادۃ وجہ الظاہر انہ لاقرابۃ والمحرمیۃ بدونہا لاتحترم کما اذا ثبتت بالزنا والتقبیل عن شہوۃ والاقرب من ذلک الاخت من الرضاعۃ وہذا لان الرضاع قلما یشتہر فلا بسوطۃ تحرزا عن موقف التہمۃ بخلاف النسب اور امام ابو یوسف سے روایت ہو کہ ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ آدمی اپنی رضاعی ماں کے پاس بغیر اجازت واطلاع کے جاتا ہو بخلاف رضاعی بہن کے کیونکہ اُسکے پاس اسطرح چلے جانے کی عادت نہین ہو (لیکن اکثر علماء کا قول وہ ہو جو ظاہر الروایت مین مذکور ہوا) اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہو کہ باہم کوئی قرابت نہین ہو اور بدون قرابت کے جو محرمیت ہوتی ہو اُسکا احترام نہین ہوتا

جیسے مثلاً کسی عورت سے زنا کیا یا شہوت سے اُسکا بوسہ لیا حتی کہ اُسکی ماں حرام ہوگئی تو اسمین احترام نہین ہو اور اس سے زیادہ قریب اُسکی رضاعی بہن ہو کیونکہ باوجود حرمت رضاعت کے احترام ہونے سے اُسکے مال کی چوری کرنے مین ہاتھ کاٹنا بالاجماع واجب ہوتا ہو) اور اسکا بھید یہ ہو کہ رضاعت کم مشتہر ہوتی ہو تو موقع تہمت سے بچنے کے واسطے باہمی زیادہ انبساط نہین ہوتا ہو بخلاف نسب کے **ف** کہ نسب تمام لوگون مین معروف ہوتا ہو لہذا باہمی انبساط مین کچھ تہمت نہین ہوتی ہو

واذا سرق احد الزوجین من الآخر او العبد من سیدہ او من امرأۃ سیدہ او من زوج سیدتہ لم یقطع لوجود الاذن بالدخول عادۃ وان سرق احد الزوجین من حرز للآخر خاصۃ لا یسکنان فیہ فکذلک الجواب عندنا خلافا للشافعی رح لبسوطۃ بینہما فی الاموال عادۃ ودلالۃ وہو نظیر الخلاف فی الشہادۃ - اگر شوہر و زوجہ دونون مین سے کسی نے دوسرے سے چُرایا یعنے شوہر نے زوجہ سے یا زوجہ نے شوہر سے چُرایا یا غلام نے اپنے مولی سے یا مولے کی جورو سے یا مولات کے شوہر سے چُرایا تو قطع نہین ہو کیونکہ مقام حرز مین آنے جانے کی اجازت بطور عادت جاری ہو اور اگر شوہر یا زوجہ کے واسطے کوئی کوٹھری حرز خاص ہو جسمین دونون نہ رہتے ہون یعنی وہ فقط شوہر یا فقط زوجہ کے واسطے ہو اور وہان سے دوسرے نے چُرایا تو بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہو کیونکہ شوہر و زوجہ مین ازراہ عادت و دلالت کے مالی انبساط جاری ہو اور اسمین شافعی کا خلاف ہو اور یہ اُس اختلاف کی نظیر ہو جو گواہی مین ہو **ف** عبد اللہ ابن عمرو الحضرمی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ آپ میرے اس غلام کا ہاتھ کاٹیے کہ اسنے چوری کی ہو آپ نے فرمایا کہ کیا چوری کی ہو تو کہا کہ اسنے میری زوجہ کا ایک آئینہ ساٹھ درم قیمت کا چُرایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دے اسپر قطع واجب نہین ہو تمھارے خادم نے تمھاری متاع چُرائی - رواہ مالک والشافعی - اور ایسا ہی حضرت ابن مسعود سے مروی ہو اور کسی صحابی سے اسکے مخالف نہین پایا جاتا تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہو - **ف**

ولو سرق المولی من مکاتبہ لم یقطع لان لہ فی اکسابہ حقا وکذلک السارق من المغنم لان لہ فیہ نصیبا وہو ماثور عن علی رضہ درءً وتعلیلا - اگر مالک نے اپنے مکاتب سے مال چُرایا تو ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ اُسکا اپنے مکاتب کی کمائی مین حق ہو اسی طرح اگر مال غنیمت مین سے کسی لشکری نے چُرایا تو قطع نہین کیونکہ غنیمت مین اُسکا حصہ ہو اور یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہو اور آپ نے یہی تعلیل بیان فرمائی اور حد دور کی **ف** یہ اثر عبد الرزاق نے اسطرح روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس ایک شخص لایا گیا جسنے مال غنیمت مین سے ایک مغفر یعنے خود چُرایا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس مال مین اسکا حق ہو پھر اُسکا ہاتھ نہین کاٹا - رواہ الدارقطنی - اور اسی کے مانند ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا -

قال والحرز علی نوعین حرز لمعنی فیہ کالبیوت والدور وحرز بالحافظ قال العبد الضعیف الحرز لا بد منہ لان الاستسرار لا یتحقق دونہ ثم ہو قد یکون بالمکان وہو المکان المعد لاحراز الامتعۃ کالدور والبیوت والصندوق والحانوت وقد یکون بالحافظ کمن جلس فی الطریق او فی المسجد وعندہ متاعہ فہو محرز بہ وقد قطع رسول اللہ علیہ السلام من سرق رداء صفوان من تحت راسہ وہو نائم فی المسجد - واضح ہو کہ حرز یعنے مکان محفوظ دو طرح کا ہوتا ہو ایک وہ حرز جو اپنے معنی کی وجہ سے حرز ہو جیسے کوٹھریان و گھر - (و صندوق، و گاؤخانہ و اصطبل) اور دوم وہ حرز جو نگاہبان کی وجہ سے ہو یعنی جس چیز پر کوئی شخص نگاہبان کر دیا گیا تو وہ حرز و حفاظت مین ہو اگرچہ میدان مین ہو شیخ مصنف نے فرمایا کہ حرز ضروری چیز ہو کیونکہ خفیہ نکال لینا بدون اسکے نہین ہوگا پھر حرز کبھی مکان کے ساتھ ہوتا ہو اور حرز وہ مکان ہوگا جو حفاظت متاع کے واسطے مہیا کیا گیا ہو جیسے گھر و کوٹھریان و صندوق و دوکان وغیرہ اور حرز کبھی کافظ کے ساتھ ہوتا ہو مثلاً جو شخص راستے یا مسجد مین بیٹھ گیا اور اُسکے پاس اُسکا اسباب رکھا ہو تو یہ اسباب اُسکی وجہ سے حرز مین ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

اُس شخص کا ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا جسنے صفوان کی چادر صفوان کے سر کے نیچے سے چرائی تھی درحالیکہ صفوان مسجد میں سوتا تھا ف۔ صاحب تنقیح نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور اس حدیث کو ابوداؤد و نسائی و احمد و حاکم وغیرہم نے روایت کیا اور حدیث یہ ہے کہ صفوان ابن امیہ سے کہا گیا کہ جو شخص ہجرت کر کے مدینہ نہ گیا وہ برباد ہوا پس صفوان نے گھر چھوڑ کر مدینہ کو ہجرت کی اور مسجد میں اپنی چادر سر کے نیچے رکھکر سو گئے پس ایک چور نے آکر انکی چادر لے لی مگر صفوان نے اُسکو پکڑ لیا اور اسکو لیکر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُسکا ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا تو صفوان نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں نے یہ نہیں چاہا تھا اور میں نے یہ چادر اسکو صدقہ دی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکو میرے پاس لانے سے پہلے ایسا کیوں نہ کیا۔ رواہ مالک موصولا۔ اور ابن عبد البر نے کہا کہ امام مالک کے جمہور اصحاب اسکو مرسل روایت کرتے ہیں سوائے ابو عاصم النبیل و شبابہ بن سوار کے انھوں نے موصول کیا اور نسائی کی حدیث میں ہے کہ یہ چادر تیس درم کی تھی۔ م ع۔ وفی المحرز بالمکان لا یعتبر الاحراز بالحافظ وھو الصحیح لانہ محرز بدونہ وھو البیت وان لم یکن لہ باب او کان وھو مفتوح حتے یقطع السارق منہ لان البناء لقصد الاحراز الا انہ لا یجب القطع فیہ کما اخذ لزوال ید المالک بمجرد الاخذ فیتم السرقۃ ولا فرق بین ان یکون الحافظ مستیقظا او نائما والمتاع تحتہ او عندہ ھو الصحیح لانہ یعد النائم عند متاعہ حافظا لہ فی العادۃ وعلی ھذا لا یضمن المودع والمستعیر بمثلہ لانہ لیس بتضییع بخلاف ما اختارہ فی الفتاوی۔ اور جو چیز مکان کے اندر محفوظ ہو تو وہان نگاہبان کا احراز کچھ معتبر نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ بدون نگاہبان کے گھر میں محفوظ ہے اگرچہ مکان کا دروازہ نہو یا ہو مگر کھلا ہوا ہو تو بھی حرز ہے حتی کہ اسمین چورانے والے کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ بقصد احراز ہوتی ہے مگر ہاتھ جب ہی کاٹا جائیگا کہ مکان سے باہر نکال لاوے کیونکہ باہر لانے سے پہلے مالک کا قبضہ قائم ہے بخلاف اس مال کے جو نگاہبان کے حرز میں ہو کہ اُسکو جیسے ہی چور نے لیا ویسے ہی ہاتھ کاٹنا واجب ہو گیا کیونکہ چور کے لیتے ہی مالک کا قبضہ زائل ہو گیا پس چوری پوری ہو گئی پھر واضح ہو کہ نگاہبان خواہ جاگتا ہو خواہ سوتا ہو اور متاع اُسکے نیچے ہو یا اُسکے پاس رکھی ہو کچھ فرق نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ جو شخص اپنے متاع کے پاس سوتا ہو تو عادت میں وہ اپنے مال کا محافظ شمار ہوتا ہے اور اس بناء پر اپنے پاس ودیعت رکھنے والا یا عاریت لینے والا ایسی صورت میں ضامن نہوگا یعنی جسکے پاس ودیعت یا عاریت ہے اگر وہ اپنے پاس رکھکر سو گیا اور مال چوری گیا تو ضامن نہوگا کیونکہ یہ ضائع کرنے میں شمار نہیں ہے مگر فتاوی میں اسکے برخلاف اختیار کیا گیا ہے۔ ف۔ چنانچہ فتاوی ظہیریہ میں ہے کہ اگر ودیعت رکھنے والا کھڑا ہوا سو گیا اور ودیعت اُسنے اپنے سامنے رکھی ہے تو ضامن نہوگا اور اگر کروٹ سے سویا تو ضامن ہوگا اور یہ حکم حضر میں ہے اور اگر سفر میں ہو تو ضامن نہیں ہے خواہ بیٹھے سووے خواہ کروٹ سے یا کسی اور طرح سے۔ ع۔ قال ومن سرق شیئا من حرز او من غیر حرز وصاحبہ عندہ یحفظہ قطع لانہ سرق مالا محرزا باحد الحرزین۔ جس شخص نے کوئی مال حرز یا غیر حرز سے چرایا حالانکہ مال والا اسکے پاس موجود ہے اسکی حفاظت کرتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائیگا۔ کیونکہ اسنے ایسے مال کو چرایا جو دو طرح کے حرز میں سے ایک طرح کے حرز میں ہے ف۔ یعنی مال والے کا مال کے پاس ہونا بھی ایک قسم کا حرز ہے تو درحقیقت اسنے مال محرز چرایا ہے پس قطع واجب ہے۔ ولا قطع علی من سرق مالا من حمام او من بیت اذن للناس فی دخولہ فیہ لوجود الاذن عادۃ او حقیقۃ فی الدخل فاختل الحرز ویدخل فی ذلک حوانیت التجار والخانات الا اذا سرق منہا لیلا لانہا بنیت لاحراز الاموال وانما الاذن یختص بالنہار اگر کسی نے حمام سے یا ایسے گھر سے جہان لوگون کو جانے کی اجازت دی گئی ہے کوئی مال چرایا تو اُسپر قطع نہیں ہے کیونکہ حمام میں ازراہ عادت جانے کی اجازت ہے اور گھر میں حقیقی اجازت ہے تو حرز میں خلل ہو گیا۔ اور اسی قسم میں تاجرون کی وہ کانین اور

اور سرائین داخل ہین لیکن اگر ان مقامات سے رات کو چرایا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عمارات بغرض حفاظت اموال بنائے گئے
ہین اور اجازت صرف دن ہی دن کے واسطے مخصوص ہے۔ ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبہ عندہ قطع لانہ محرز
بالحافظ لان المسجد ما بنی لاحراز الاموال فلم یکن المال محرزا بالمکان بخلاف الحمام والبیت الذی اذن للناس
فی دخولہ حیث لا یقطع لانہ بنی للاحراز فکان المکان حرزا فلا یعتبر الاحراز بالحافظ۔ اور جس شخص نے مسجد سے کوئی
متاع چرائی حالانکہ متاع کا مالک اُسکے پاس موجود ہے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ متاع اپنے نگاہبان کے حرز مین ہے اگرچہ
مسجد کا حرز نہین ہے کیونکہ مسجد کچھ مالون کی حفاظت کے واسطے نہین بنائی گئی ہے تو جگہ کی وجہ سے مال محرز نہوا بخلاف حمام
اور اُس گھر کے جسمین لوگون کو جانے کی اجازت دی گئی ہے تو وہان اگرچہ مالک موجود ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ مکان
اسی واسطے بنائے گئے ہین کہ مالون کی حفاظت ہو تو مکان ہی حرز ہوا پس نگاہبان کی حفاظت کا اعتبار نہوگا۔ ولا قطع
علی الضیف اذا سرق ممن اضافہ لان البیت لم یبق حرزا فی حقہ لکونہ ماذونا فی دخولہ ولانہ بمنزلۃ اہل الدار
فیکون فعلہ خیانۃ لا سرقۃ۔ مہمان نے اگر میزبان کی کوئی چیز چرائی تو اُسپر قطع نہین ہے (یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے)
کیونکہ مہمان کے حق مین یہ مکان حرز نہین رہا کیونکہ اُسکو مکان مین آنے کی اجازت ہوگئی اور اسلیئے کہ وہ بمنزلہ گھر والون
کے ہے تو اُسکا فعل خیانت ہوا اور سرقہ نہین ہوا۔ ومن سرق سرقۃ فلم یخرجہا من الدار لم یقطع لان الدار کلہا
حرز واحد فلا بد من الاخراج منہا ولان الدار وما فیہا فی ید صاحبہا معنی فیتمکن شبہۃ عدم الاخذ۔ جسنے
کوئی چیز چرائی مگر اُسکو مکان سے باہر نہین لایا تو اُسپر قطع نہین ہے کیونکہ پورا مکان ایک ہی حرز ہے تو ضرور ہوا کہ مکان سے
نکالے اور اس دلیل سے بھی کہ مکان مع اُس تمام اسباب کے جو مکان کے اندر ہے فی المعنی مکان والے کے قبضہ مین ہے تو گویا
چور کے نہ لینے کا شبہہ پیدا ہوگیا ف۔ کیونکہ چور جبتک مکان کے اندر ہے تب تک مالک کا قبضہ قائم ہے اور شبہہ سے حد
دور ہوجاتی ہے۔ فان کانت دار فیہا مقاصیر فاخرجہا من مقصورۃ الی الصحن الدار قطع لان کل مقصورۃ
باعتبار ساکنہا حرز علی حدۃ وان اغار انسان من اہل المقاصیر علی مقصورۃ فسرق منہا قطع لما بینا۔
پس اگر بڑے احاطہ کے گھر مین چند مقصورہ ہون یعنی حجرے وکوٹھریان ہون پس چور کسی مقصورہ سے مال کو نکال کر صحن
مین لایا تو قطع لازم ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ باعتبار اپنے رہنے والے کے علحدہ حرز ہے اور اگر ان مقصورون کے رہنے والون مین سے
کسی مقصورہ والے نے دوسرے مقصورہ پر دانت لگا کر اُسمین سے کچھ نکال لایا یعنی دس درم یا زیادہ کا مال چرایا تو قطع واجب
ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ اپنے رہنے والے کے واسطے علحدہ حرز ہے۔ واذا نقب اللص البیت فدخل واخذ المال
وناولہ اخر خارج البیت فلا قطع علیہما لان الاول لم یوجد منہ الاخراج لاعتراض ید معتبرۃ علی المال قبل
خروجہ والثانی لم یوجد منہ ہتک الحرز فلم تتم السرقۃ من کل واحد وعن ابی یوسف رح ان اخرج الداخل یدہ
وناولہا الخارج فالقطع علی الداخل وان ادخل الخارج یدہ فتناولہا من ید الداخل فعلیہما القطع وہی
بناء علی مسألۃ تاتی بعد ہذا ان شاء اللہ تعالے وان القاہ فی الطریق ثم خرج اخذہ قطع وقال زفر لا یقطع
لان الالقاء غیر موجب للقطع کما لو خرج ولم یاخذ وکذا الاخذ من السکۃ کما لو اخذہ غیرہ ولنا ان الرمی حیلۃ یعتادہا
السراق لتعذر الخروج مع المتاع او لیتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم تعترض علیہ ید معتبرۃ فاعتبر
الکل فعلا واحدا فاذا خرج ولم یاخذہ فہو مضیع لا سارق۔ اگر چور کسی مکان مین سیند لگا کر داخل ہوکر مال لیا اور
دوسرے کو جو گھر کے باہر کھڑا ہے دیدیا تو دونون مین سے کسی پر قطع واجب نہین ہے کیونکہ گھسنے والے سے تو نکال لانا نہین
پایا گیا کیونکہ اُسکے نکلنے سے پہلے مالک کا قبضہ معتبرہ موجود ہے اور جو باہر رہا اُس سے حرز توڑنا نہین پایا گیا تو دونون مین سے

کسی سے سرقہ پیدا نہین ہوا اور امام ابو یوسف سے روایت ہی کہ اگر گھسنے والے نے اپنا ہاتھ نکال کر باہر والے کو دیدیا
تو گھسنے والے پر قطع واجب ہی اور اگر باہر والے نے اپنا ہاتھ ڈال کر اندر والے کے ہاتھ سے لے لیا تو دونون پر قطع واجب
ہی اور بر بنار اُس مسئلہ کے جو اسکے بعد انشاء اللہ تعالے آتا ہی اور اگر گھسنے والے نے مال کو راہ مین ڈال دیا اور نکل کر
لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ باہر پھینکدینا موجب قطع نہین ہی جیسے اگر نکل کر اُسنے
مال نہین لیا تو بالاتفاق قطع نہین ہی اور اسی طرح اگر کوچہ مین سے لے لیوے یعنی کوئی چور کوچہ مین سے مال چرا وے
تو بھی زفر کے نزدیک قطع نہین ہی جیسے چور کے سواے اگر دوسرا لیجاوے تو بالاتفاق قطع نہین ہی اور ہماری دلیل یہ ہی
کہ مال پھینک دینا ایک حیلہ ہی جو چورون کی عادت ہی کیونکہ متاع کے ساتھ نکلنا مشکل ہوتا ہی یا اس غرض سے کہ صاحب
مکان سے لڑنے کے واسطے فارغ ہو جاوے یا بھاگنے کے واسطے ہلکا ہو اور اسپر مالک کا قبضہ معتبرہ عارض نہین ہی تو
چور کا پھینکنا اور نکل کر لینا ایک ہی فعل شمار ہوا پھر اگر نکل کر اُسنے مال نہ لیا تو وہ برباد کرنے والا ہی چور نہین ہی۔ قال
وکذلک ان حملہ علی حمار فساقہ واخرجہ لان سیرہ مضاف الیہ لسوقہ۔ اور اسی طرح اگر متاع کو ایک گدھے پر لاد کر
اُسکو ہانکا اور باہر نکال لایا تو بھی قطع واجب ہی کیونکہ گدھے کی رفتار اسی کی طرف منسوب ہی کیونکہ یہی اُسکو ہانکتا تھا۔
واذا دخل الحرز جماعۃ فتولی بعضہم الاخذ قطعوا جمیعا قال العبد الضعیف رہ ہذا استحسان والقیاس
ان یقطع الحامل وحدہ وہو قول زفر رح لان الاخراج وجد منہ فتمت السرقۃ بہ ولنا ان الاخراج
من الکل معنی للمعاونۃ کما فی السرقۃ الکبرے وہذا لان المعتاد فیما بینہم ان یحمل البعض المتاع ویتشمر الباقون
للدفع فلو امتنع القطع ادی الی سد باب الحد۔ اگر مکان حرز مین ایک جماعت داخل ہوئی پھر مال لینے کا کام
انمین سے بعض نے کیا تو قطع سب پر واجب ہی شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ استحسان ہی اور قیاس یہ ہی کہ فقط لینے والے کا
ہاتھ کاٹا جائے اور یہی زفرؒ کا قول ہی کیونکہ مال باہر لانا اُسی کی طرف سے پایا گیا تو چوری اُسی کے ساتھ تمام ہوئی اور
ہماری دلیل استحسان یہ ہی کہ مال باہر لانا سبکی طرف سے پایا گیا کیونکہ باقی لوگ اُسکے معاون تھے تو فی المعنی سب نے نکالا
جیسے سرقہ کبری یعنے رہزنی مین ہوتا ہی جیسے اگر جماعت مین سے بعض نے رہزنی کی اور مال لیا تو رہزنی کی حد ان سب پر
واجب ہوتی ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ چورون مین یہ عادت ہی کہ بعضے اسباب اُٹھاتے ہین اور باقی لوگ مالک مکان
وغیرہ کی روک دور کرنے کو مستعد رہتے ہین پس اگر سزاے قطع ممتنع ہو تو اسکا یہ نتیجہ ہو کہ سزا کا دروازہ بند ہو جاوے
ف۔ مشائخ نے فرمایا کہ سبکو سزا ہونا اُسی صورت مین ہی کہ مال نکالنے والا اس قابل ہو کہ جسکو سزاے قطع دیجاتی ہی
اور اگر وہ طفل یا مجنون ہو تو بالاتفاق اس جماعت پر قطع نہین ہی اور اگر مال نکالنے والا بالغ ہو مگر اس جماعت مین کوئی
طفل یا مجنون بھی ہی تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس جماعت مین سے کسی پر قطع نہین ہی کیونکہ شبہہ پیدا ہو گیا اور امام
ابو یوسف کے نزدیک سواے طفل یا مجنون کے باقیون پر قطع ہی۔ ع۔ ومن نقب البیت وادخل یدہ فیہ واخذ
شیئا لم یقطع وعن ابی یوسف رح فی الاملاء انہ یقطع لانہ اخرج المال من الحرز وہو المقصود فلا یشترط
الدخول فیہ کما اذا ادخل یدہ فی صندوق الصیرفی فاخرج الغطریفی ولنا ان ہتک الحرز یشترط فیہ الکمال
تحرزا عن شبہۃ العدم والکمال فی الدخول وقد امکن اعتبارہ والدخول ہو المعتاد بخلاف الصندوق
لان الممکن فیہ ادخال الید دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان ذلک ہو المعتاد۔
جسنے کوٹھری مین نقب لگا کر ہاتھ ڈال کر مال لے لیا تو قطع نہین ہی اور ابو یوسف سے املاء مین روایت ہی کہ قطع کیا جائیگا کیونکہ حرز
سے اُسنے مال نکال لیا اور یہی مقصود تھا تو حرز مین داخل ہونا شرط نہ کیا جائیگا جیسے کسی صراف یا مہاجن کے صندوق مین ہاتھ

ڈال کر روپیہ یا اشرفی نکال لے تو سرقہ ثابت ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرز کے ہتک ہونے میں کمال شرط ہے یعنے پورا ہتک
ہو تاکہ نہونے کا شبہہ نرہے اور پورا ہونا اسی طرح ہے کہ حرز مین داخل ہو جاوے اور اسکا اعتبار کرنا ممکن ہے اور حرز مین معتاد یہی ہے
کہ اندر داخل ہو بخلاف صندوق کے کہ اُسمین ہاتھ ڈالنا ممکن ہے اور اندر داخل ہونے کی گنجایش نہیں اور برخلاف مسئلہ سابق
کے کہ جب جماعت مین سے صرف بعض نے اسباب نکالا ہو کیونکہ وہان یہی عادت ہے۔ وان طرّ صرۃ خارجۃ من الکم لم
یقطع وان ادخل یدہ فی الکم یقطع لان فی الوجہ الاول الرباط من خارج فبالطر یتحقق الاخذ من الظاہر
فلا یوجد ہتک الحرز وفی الثانی الرباط من داخل فبالطر یتحقق الاخذ من الحرز وہو الکم ولو کان مکان
الطر حل الرباط ثم الاخذ فی الوجہین ینعکس الجواب لانعکاس العلۃ وعن ابی یوسف رح انہ یقطع علی کل
حال لانہ محرز اما بالکم او بصاحبہ قلنا الحرز ہو الکم لانہ یعتمدہ وانما قصدہ قطع المسافۃ او الاستراحۃ فاشبہ الجوالق
اگر طرار نے ایسی ہمیانی کاٹ لی جو آستین سے باہر تھی تو ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اور اگر آستین مین ہاتھ ڈال کر کاٹے تو ہاتھ کاٹا جائیگا
اور اسی طرح اگر کمر سے باہر لٹکتی ہو تو قطع نہین اور اگر ہاتھ ڈالکر جیب یا کمر سے کاٹے تو قطع ہے کیونکہ پہلی صورت مین ہمیانی کی بندش
باہر سے ہے تو ظاہر سے گرہ کاٹنا پایا جائیگا تو حرز کی ہتک نہین پائی گئی اور دوسری صورت مین بندش اُسکے اندر سے ہے تو حرز سے
کاٹکر لینا پایا گیا اور اگر بجاے گرہ کاٹنے کے دونون صورتون مین باہر یا بھیتر سے گرہ کھولکر مال لے لیا تو حکم برعکس ہو جائیگا کیونکہ
علت برعکس ہو گئی یعنے اگر باہر سے گرہ کھولے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر اندر سے گرہ کھولے تو نہین کاٹا جائیگا۔ ن۔) اور ابو یوسف
سے روایت ہے کہ ہر حال مین ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ مال یا تو آستین کے حرز مین ہے یا صاحب مال کی حفاظت مین ہے اور ہم کہتے ہین
کہ حرز فقط آستین ہے کیونکہ مالک نے اُسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود اُسکا مقصود یہ ہے کہ مسافت طے کرے یا استراحت پاوے
یعنے اُسنے اپنے آپ کو مال کا محافظ نہین کیا ہے تو یہ گون کے مشابہ ہو گیا ف۔ حاصل یہ ہے کہ اُسنے ہمیانی آستین یا کمر مین جہان
رکھی ہو اُسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود دو حال سے خالی نہین یا تو کہین چلا جاتا ہے تب اُسکا مقصود یہ کہ مسافت طے کرے
اور اگر چلتا نہین ہے تو استراحت مقصود ہے اور انسان کا مقصود ہی معتبر ہوتا ہے کیا نہین دیکھتے ہو کہ اگر جانور پر گون لدی ہون
پھر کسی نے گون پھاڑ کر مال نکال لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ لادنے والے نے اُسکو حرز ٹھہرایا ہے اور اگر اُسنے بھری ہوئی گون کو
چورایا تو قطع نہین ہے کیونکہ گون کا محافظ نہین کیونکہ جانور ہانکنے یا کھینچنے والے کا مقصود یہ ہے کہ مسافت طے کرے اور گون کی محافظت
کرنا مقصود نہین ہے۔ ق۔ وان سرق من القطار بعیرا او حملا لم یقطع لانہ لیس بمحرز مقصودا فیتمکن شبہۃ العدم
وہذا لان السائق والقائد والراکب یقصدون قطع المسافۃ ونقل الامتعۃ دون الحفظ حتی لو کان مع الاحمال
من یتبعہا للحفظ قالوا یقطع۔ اور اگر قطار مین سے کوئی اونٹ یا بندھا ہوا بوجھ چورایا تو قطع نہین کیا جائیگا کیونکہ احراز کرنا مقصود
نہین ہے تو احراز نہونے کا شبہہ پیدا ہو گیا اور یہ اسوجہ سے ہوا کہ جانورون کو ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا یا سوار صرف قطع مسافت
کا اور متاع منتقل کرنے کا قصد کرتا ہے اور حفاظت کا قصد نہین کرتا حتی کہ اگر ان گونون کے پیچھے کوئی انکا محافظ ہو تو مشائخ نے فرمایا
کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ وان شق الحمل واخذ منہ قطع لان الجوالق فی مثل ہذا حرز لانہ یقصد بوضع الامتعۃ
فیہ صیانتہا کالکم فوجد الاخذ من الحرز فیقطع۔ اور اگر اُسنے بندھے گٹھے یا گون کو پھاڑ کر اُسمین سے مال لے لیا تو ہاتھ کاٹا
جائیگا کیونکہ جس صورت مین کہ محافظ نہو تو گون ہی حرز ہوتی ہے کیونکہ گون مین مال رکھنے سے یہی مقصود ہوتا ہے کہ اُسکی حفاظت ہو
جیسے ہمیانی کے واسطے آستین کا حکم ہے تو حرز مین سے لینا پایا گیا پس ہاتھ کاٹا جائیگا۔ وان سرق جوالقا فیہ متاع وصاحبہ
یحفظہ او نائم علیہ قطع معناہ اذا کان الجوالق فی موضع ہو لیس بحرز کالطریق ونحوہ حتی یکون محرزا بالصاحب لکونہ
مترصدا لحفظہ وہذا لان المعتبر ہو الحفظ المعتاد والجلوس عندہ والنوم علیہ یعد حفظا عادۃ وکذا النوم بقرب منہ

علی ما اخترناہ من قبل وذکر فی بعض النسخ وصاحبہ نائم علیہ او حیث یکون حافظا لہ وہذا یؤکد ما قدمناہ من القول المختار۔ اور اگر کوئی گون چرا لے کہ جسمین اسباب ہی اور اُسکا مالک اُسکی حفاظت کرتا ہی یا اُسپر سوتا ہی تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اسکے معنی یہ ہین کہ گون ایسی جگہ پڑی تھی جو حرز نہین ہی جیسے راستہ وغیرہ حتی کہ یہ گون بوجہ اپنے مالک کے حرز مین ہوئی کیونکہ وہی اسکی حفاظت کرتا ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ معتبر حفاظت معتاد ہی اور گون کے پاس بیٹھنا یا اُسپر سونا عادت کی راہ سے حفاظت شمار کیا جاتا ہی اسی طرح گون کے قریب سونا بھی حفاظت ہی جیسا کہ ہم سابق مین اختیار کر چکے اور جامع صغیر کے بعض نسخون مین مذکور ہی کہ گون والا اُسپر سوتا ہو یا کہین اور سے اُسکی حفاظت کرتا ہو۔ ھ۔ اور یہ عبارت ہمارے قول مختار کی تائید کرتی ہی۔ ف۔ واضح ہو کہ بیان چند مسائل متفرقہ ضروری ہین اول یہ کہ اگر چور بغیر مارے مال مسروقہ کا اقرار نکرے تو کیا اُسکو مار کر پٹا لگانا جائز ہی یا نہین بس تجنیس و واقعات وسراجیہ مین ہی کہ اُسکو مارنے کا فتوی نہ دیا جائیگا اور بعض مشائخ نے فتوی دیا کہ اکراہ کے ساتھ چور کا اقرار صحیح ہی اور زیلعی مین ہی کہ بطور سیاست جائز ہی اور نہر الفائق مین ہی کہ ہمارے زمانہ مین اسپر اعتماد جائز ہی۔ اگر قرضخواہ نے قرضدار کا مال چرا لیا پس اگر حقیقۃً ایک جنس ہو جیسے درم کے عوض درم چرا لیے تو بالاتفاق قطع نہین اور اگر دینار قرض ہی اور درم چرا لیے یا اسکے برعکس تو بھی قطع نہین یہی اصح ہی اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر دوسری جنس کا مال چرایا تو بھی قطع نہین مجتبی مین کہا کہ اس قول مین زیادہ وسعت ہی تو ضرورت کے وقت اسی پر عمل کیا جائیگا جو جگہ ایک قسم کے مال کے واسطے حرز ہو وہ کل اقسام کے واسطے حرز ہی اور یہی مذہب ہی اور بعض نے کہا کہ ہر مال کا حرز اُسکے لائق ہی اگر چور نے ملک مین فساد پھیلایا تو امام کو اختیار ہی کہ بطور سیاست کے اُسکو قتل کردے اگر دس درم کھوٹے چرائے جنمین چاندی غالب ہی تو ظاہر الروایۃ مین قطع نہین اور یہی اصح ہی۔ العتابیہ۔ مال مسروقہ کا اندازہ ایسے دس درم سے کیا جائے جو کھرے کمیاب ہین اور تاکہ شک کی وجہ سے قطع واجب نہو اور یہی بعض کے نزدیک مختار ہی اگر ایک نے دس درم کا اندازہ کیا تو اُسکے اندازہ پر ہاتھ نہ کاٹا جائیگا بلکہ دو عامل ہوں جنکو قیمت پہچانے مین دخل ہی۔ التبیین۔ پھر دس درم سکہ ہونا چور کے حق مین معتبر ہی حتی کہ اگر ایک کوٹھری مین سے دس آدمیون کے مال سے ایک ایک درم چرایا تو ہاتھ کاٹا جائیگا۔ المحیط۔ اور اگر حرز مختلف ہو تو نہین کاٹا جائیگا۔ البحر۔ اور ضرور ہی کہ حرز مین سے ایک بار نکال لایا ہو حتی کہ اگر دس درم سے کم ایک بار نکال لایا پھر گھسکر باقی نکال لایا تو قطع نہین ہی۔ النہر۔ اور ضرور ہی کہ ظاہر طور پر نکال لاوے حتی کہ اگر حرز مین موتی نگل گیا پھر باہر نکلا تو قطع نہین ہی بلکہ اُسکے مثل ضامن ہوگا اور یہ انتظار نہ کیا جائیگا کہ وہ پاخانہ پھر سے۔ البحر۔ م د۔

فصل فی کیفیۃ القطع واثباتہ قال ویقطع یمین السارق من الزند ویحسم فالقطع لما تلوناہ من قبل والیمین بقراءۃ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ومن الزند لان الاسم یتناول الید الی الابط وہذا المفصل اعنی الرسغ متیقن بہ کیف وقد صح ان النبی علیہ السلام امر بقطع ید السارق من الزند والحسم لقولہ علیہ السلام فاقطعوہ واحسموہ ولانہ لو لم یحسم یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف۔ یہ فصل قطع کی کیفیت اور اُسکے اثبات کے بیان مین ہی۔ شیخ نے کہا کہ چور کا دایان ہاتھ پہونچے کے جوڑ سے کاٹا جاے اور تل دیا جاے پس کاٹنا تو بدلیل اُس آیت کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے ہین اور دایان ہاتھ بدلیل قرأت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہی اور پہونچے کے جوڑ پر سے کاٹنا اسواسطے کہ ہاتھ کا لفظ بغل تک شامل ہی اور یہ جوڑ یعنی پہونچے کا متیقن ہی اور کیونکر یہ نہو حالانکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے پہونچے کے جوڑ سے چور کا ہاتھ کاٹا جانے کا حکم دیا ہو اور رہا تل دینا تو بدلیل قول آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ اسکا ہاتھ کاٹو اور اُسکو تل دو اور اس دلیل سے بھی کہ اگر تل نہ دیا جاے تو ہلاکت تک نوبت پہونچا دے حالانکہ حد فقط زجر کے واسطے ہوتی ہی تلف کرنے کے واسطے نہین ہوتی۔ ف۔ توضیح یہ ہی کہ اللہ تعالے نے فرمایا والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما الآیہ سے معلوم ہوا کہ چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہی پھر

جنسے دیکھا کہ ہاتھ بغل تک شامل ہو جسمین تین جوڑ ہین پہونچا و کہنی و مونڈھا ولیکن پہونچے سے کم نہین ہو سکتا کیونکہ اوس قدر تو یقینی ہو اور دوم یہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم اور اُنکے بعد برابر پہونچے سے ہاتھ کاٹنا متوارث چلا آتا ہو اور یہ بھی متوارث ہو کہ اُنھون نے پہلے داہان ہاتھ کاٹا علاوہ اسکے حضرت عبد اللہ ابن مسعود کی قرأت مین فاقطعوا ایمانہما واقع ہوا جسنے اُنکا داہان ہاتھ کاٹو۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ۔ پھر ہاتھ کاٹنے کے بعد اُسکو تلنا ہمارے نزدیک واجب ہو اور شافعی کے نزدیک مستحب ہو۔ کما فی الفتح۔ کیونکہ حاکم و دارقطنی نے ابو ہریرہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور لایا گیا جسنے شملہ چرایا تو آپ نے فرمایا کہ مین ایسا گمان نہین کرتا کہ اسنے چرایا تو چور نے عرض کیا کہ کیون نہین یا رسول اللہ بلکہ مین نے چرایا ہو تو آپ نے فرمایا کہ اسکو لیجاؤ اور قطع کرو پھر تلو۔ ورواہ البزار۔ اور ابن القطان نے اسکو صحیح کہا پس ہمارے نزدیک یہ حکم آپکا واجب ہو اور اسپر قرینہ یہ بھی ہو کہ اگر تلا نہ جاوے تو ہلاکت تک نوبت پہونچیگی حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہوتی ہو اسی واسطے اگر سخت گرمی یا سخت جاڑا ہو تو چور کو قید خانہ مین رکھتے ہین اور درمیانی موسم مین قطع کرتے ہین۔ م ف ع۔

فان سرق ثانیا قطعت رجلہ الیسرے فان سرق ثالثا لم یقطع وخلد فی السجن حتی یتوب وہذا استحسان ویعزر ایضا ذکرہ المشائخ رح وقال الشافعی رح فی الثالث یقطع یدہ الیسرے وفی الرابعۃ یقطع رجلہ الیمنی لقولہ علیہ السلام من سرق فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ ویروی مفسرا کما ہو مذہبہ ولان الثالثۃ مثل الاولے فی کونہا جنایۃ بل فوقہما فتکون ادعی الے شرع الحد ولنا قول علی رض فیہ انی لاستحیی من اللہ تعالی ان لا ادع لہ یدا یاکل بہا ویستنجی بہا ورجلا یمشی علیہا وبہذا حاج بقیۃ الصحابۃ رض فحجہم فانعقد اجماعا ولانہ اہلاک معنی لما فیہ من تفویت جنس المنفعۃ والحد زاجر ولانہ نادر الوجود والزجر فیما یغلب بخلاف القصاص لانہ حق العبد فیستوفی ما امکن جبرا لحقہ والحدیث طعن فیہ الطحاوی رح او نحملہ علی السیاستہ

پھر اگر چور نے دوبارہ چرایا تو اُسکا بایان پاؤن کاٹا جاے پھر اگر اُسنے تیسری بار چرایا تو قطع نہین ہو مگر برابر قید خانہ مین رکھا جائیگا یہانتک کہ توبہ کرے اور یہ حکم استحسان ہو اور مشائخ نے فرمایا کہ اُسکو تعزیر بھی دیجائیگی اور امام شافعی نے فرمایا کہ تیسری مین اُسکا بایان ہاتھ کاٹا جاے اور چوتھی بار مین اُسکا داہان پاؤن کاٹا جاے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص چوری کرے اُسکو سزاے قطع دو پھر اگر دوبارہ کرے تو اُسکو سزاے قطع دو پھر اگر تیسری بار کرے تو اُسکو سزاے قطع دو۔ رواہ ابو داؤد۔ اور یہ حدیث اُسی طرح تفسیر کے ساتھ روایت کی گئی ہو جیسا شافعی کا مذہب ہو۔ رواہ الدارقطنی والطبرانی۔ اور اس دلیل سے کہ تیسری بار بھی جرم ہونے مین مثل پہلی بار کے بلکہ اُس سے بڑھکر ہو تو حد مشروع ہونے کے واسطے بدرجہ اولی مقتضی ہوگی اور ہماری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہو کہ مجھکو اللہ تعالے سے شرم آتی ہو کہ مین اسکا ایک ہاتھ نہ چھوڑون کہ جس سے کھائے اور استنجا کرے اور ایک پاؤن نہ چھوڑون جسپر چلے۔ رواہ ابن ابی شیبہ و محمد۔ اور جب بقیہ صحابہ نے اُنسے گفتگو کی تو آپ نے اسی حجت سے اُنکو قائل کیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع منعقد ہوگیا اور اس دلیل سے کہ چارون ہاتھ پاؤن کاٹ ڈالنا مار ڈالنے کے معنی مین ہو کیونکہ ایسا کرنے مین جنس منفعت زائل کر دینا لازم آتا ہو حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہو نہ ہلاک کے واسطے اور اس دلیل سے کہ دو بار سزا پاکر تیسری بار اور چوتھی بار چوری کرنا بہت نادر ہو حالانکہ زجر ایسے جرم مین ہوتا ہو جو اکثر پایا جاتا ہو برخلاف قصاص کے کہ وہ بندے کا حق ہو تو بندے کا حق پورا کرنے کے لیے جہانتک ممکن ہو قصاص لیا جائیگا یعنی اگر ظلم سے کسی کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو قصاص مین اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا پھر اگر کسیکا دوسرا ہاتھ کاٹا تو اسکا دوسرا ہاتھ کاٹا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤن کاٹا تو اسکا پاؤن کاٹا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤن کاٹا تو اسکا دوسرا پاؤن کاٹا جائیگا کیونکہ جہانتک ممکن ہو مظلوم بندے کا قصاص لے لیا جائیگا) اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا

اُسکے اسناد مین امام طحاوی نے طعن کیا ہی اور برتقدیر ثبوت ہم اُسکو سیاست پر محمول کرتے ہین ف۔ اور محمول کرنے کی وجہ یہ واقع ہوئی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول اور صحابہ کا اجماع اسکے خلاف ہی اور یہ نہین ہو سکتا کہ حضرت علی وباقی صحابہ خلاف حدیث پر اجماع کرین حالانکہ پانچوین بار چور کو قتل کرنے کی روایت بالاتفاق سیاست پر محمول ہی اور واضح ہو کہ دوسری بار مین ہمارے نزدیک اور اکثر علمار کے نزدیک تختہ پر سے اُسکا پاؤن کاٹا جائے اور تیسری و چوتھی بار مین تو بہ ظاہر کرے یا اُسپر صالح مسلمان کے آثار ظاہر ہون ع۔ اور شافعی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو لائے تو فرمایا کہ اسکو قتل کر دو پس لوگون نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہی فرمایا کہ قطع کرو پس اُسکا ہاتھ قطع کیا گیا پھر دوبارہ اُسکو لایا گیا تو فرمایا کہ اسکو قتل کرو پھر صحابہ نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہی فرمایا کہ قطع کرو پھر اسی طرح تیسری و چوتھی بار یہی ہوا پھر اُسکو پانچوین بار چوری مین لائے تو فرمایا کہ اسکو قتل کرو پس ہمنے اُسکو قتل کر دیا۔ رواہ ابو داؤد۔ اور اسکے اسناد مین مصعب بن ثابت راوی ضعیف ہی اور نسائی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہی اور عبد اللہ بن احمد و ابن معین و ابو حاتم و ابن سعد و دارقطنی ونسائی ویحیی القطان و ابن حبان سب نے ضعیف کہا ہی اور ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث قتل منکر ہی اسکی کچھ اصل نہین ہی اور خطابی نے فرمایا کہ مین فقہا مین سے کسی کو نہین جانتا ہون جسنے چور کا خون مباح کیا ہو اگرچہ وہ بارہا چوری کرے۔ اور نسائی نے فرمایا کہ مین اس باب مین کوئی حدیث صحیح نہین جانتا ہون اور امام مالک نے قاسم ابن محمد سے روایت کی کہ عامل یمن نے چوری مین ایک شخص کا ہاتھ اور پاؤن کاٹا پھر وہ یمن سے مدینہ مین آکر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس اُترا اور شکایت کی کہ آپکے عامل یمن نے مجھپر ظلم کیا پھر وہ شخص رات مین نمازین پڑھا کرتا تھا پس حضرت صدیق نے فرمایا کہ تیری رات تو چورون کی سی رات نہین ہی پھر ایک روز اسمار بنت عمیس کا ایک زیور گم ہوا لوگ اُسکو ڈھونڈھنے لگے اور یہ شخص بھی لوگون کے ساتھ ڈھونڈھتا جاتا اور کہتا کہ الٰہی جسنے ان لوگون کے یہان چوری کی اُسکو پنے عذاب مین گرفتار کر پھر لوگون نے وہ زیور ایک سنار کے پاس پایا جسنے کہا کہ مجھکو یہ ہاتھ پاؤن کٹا شخص دے گیا ہی پھر جب اُسکو سامنے لیا گیا تو اُسپر لوگون نے گواہی دی یا اُسنے اقرار کیا پس حضرت صدیق نے اُسکا بایان ہاتھ کاٹ جانے کا حکم دیا اور فرمایا کہ واللہ اسنے جو بددعا اپنے اوپر کی ہی وہ اسکی چوری سے زیادہ مجھکو خوفناک معلوم ہوتی ہی۔ ورواہ عبد الرزاق والدارقطنی وسعید ابن منصور۔ ولیکن امام محمد نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ جس شخص نے اسمار بنت عمیس کا زیور چورایا تھا اُسکا صرف دایان ہاتھ کٹا تھا پھر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اُسکا بایان پاؤن کاٹنے کا حکم دیا لیکن عبد الرزاق نے باسناد صحیح حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اسکے خلاف روایت کی ہی اور مترجم کہتا ہی کہ بہتر جواب یہی کہ یہ واقعہ قبل اجماع کے واقع ہوا کیونکہ اجماع صحابہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ زمانۂ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مین ہی جیسا کہ روایت سعید بن منصور سے واضح ہی اور یہ معلوم ہو چکا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس بارہ مین صحیح اسناد سے نہین پہونچی ہی پس اعتماد اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پر ہی کہ اول چوری مین دایان ہاتھ کاٹا جائے اور دوسری چوری مین اُسکا بایان پاؤن کاٹا جائے چنانچہ امام محمد نے کتاب الآثار مین روایت کی کہ حدثنا ابو حنیفۃ عن عمرو ابن مرۃ عن عبد اللہ بن سلمۃ عن علی قال الخ۔ یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب کسی نے چوری کی تو مین اُسکا دایان ہاتھ کاٹونگا پھر اگر دوبارہ چوری کی تو اُسکا بایان پاؤن کاٹونگا پھر اگر تیسری بار چوری کی تو اُسکو قید خانہ مین ڈال دونگا یہانتک کہ اُسکی بھلائی بیان کیجائے یعنی اُسکی توبہ وصلاحیت بیان کیجائے کیونکہ مجھے اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہی کہ اُسکو ایسا کر چھوڑون کہ اُسکے کوئی ہاتھ نہین کہ جس سے کھائے یا استنجا کرے اور کوئی پاؤن نہین کہ اُسپر چلے۔ ورواہ الدارقطنی۔ اور ابن ابی شیبہ نے حاتم ابن اسماعیل سے روایت کی کہ جعفر ابن محمد نے اپنے باپ محمد باقر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ چور کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤن کاٹنے سے زیادہ نہین فرماتے پھر اگر اسکے بعد وہ چوری کرتا

د فرمانے کہ مجھکو شرم آتی ہی کہ اسکو ایسا کر چھوڑون کہ نماز کے واسطے طہارت نہیں کر سکتا ولیکن اسکو قید کرو۔ ورواہ البیہقی۔
مترجم کہتا ہی کہ یہ حدیث مرسل ہی کیونکہ حضرت محمد باقر نے یعنی محمد ابن علی ابن الحسین نے اپنے پردادا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہین
پایا ولیکن مرسل ہمارے نزدیک حجت ہی اور ابو سعید المقبری نے روایت کی کہ مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت مین حاضر
تھا کہ آپ کے حضور مین ایک چور ہاتھ اور پاؤن کٹا ہوا لایا گیا تو آپ نے اصحاب سے فرمایا کہ تم اسکے بارہ مین کیا حکم جانتے ہو انھون
نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین اسکو سزاے قطع دیجیے آپ نے فرمایا کہ اگر مین ایسا کرون تو گویا مین نے اسکو قتل کر دیا حالانکہ وہ قتل
کا مستحق نہین ہی وہ کس چیز سے کھانا کھائیگا اور کس چیز سے نماز کا وضو کریگا اور کس چیز سے جنابت کا غسل کریگا اور کس چیز سے
اپنی حاجت کے واسطے کھڑا ہوگا پھر اُسکو چند روز قید خانہ مین بھیجا پھر اُسکو نکلوا کر سخت درے مار کر چھوڑ دیا۔ رواہ سعید بن منصور
اور اسکی اسناد ضعیف ہی لیکن دوسری اسانید قوی سے اسکی تقویت ہوگئی۔ م ف ع ت۔ **واذا کان السارق اشل
الید الیسرے او اقطع او مقطوع الرجل الیمنی لم یقطع لان فیہ تفویت جنس المنفعۃ بطشا او مشیا وکذا اذا کانت
رجلہ الیمنی شلاء لما قلنا وکذا ان کان ابہامہ الیسرے مقطوعۃ او شلاء او الاصبعان منہا سوی الابہام لان قوام
البطش بالابہام فان کانت اصبع واحدۃ سوی الابہام مقطوعۃ او شلاء قطع لان فوت الواحدۃ لایوجب خللا ظاہرا
فی البطش بخلاف فوت الاصبعین لانہما ینزلان منزلۃ الابہام فی نقصان البطش۔** اگر چور کا بایان ہاتھ شل ہو
یا کٹا ہو یا دایان پاؤن کٹا ہو تو اُسکو سزاے قطع نہین دیجائیگی یعنے چوری مین اُسکو دایان ہاتھ کاٹنے یا بایان پاؤن کاٹنے کی سزا
نہ دیجائیگی کیونکہ ایسا کرنے مین اُسکے چلنے یا پکڑنے کی جنس منفعت زائل کرنا لازم آتا ہی اور اسی طرح اگر اُسکا دایان پاؤن شل
ہو تو بھی یہی حکم ہی کیونکہ رفتار کی جنس منفعت زائل ہوگی اسی طرح اگر اسکے ہاتھ کا بایان انگوٹھا کٹا ہوا یا شل ہو یا سواے انگوٹھے
کے دو انگلیان کٹی ہوئی یا شل ہون تو بھی یہی حکم ہی کیونکہ ٹھیک گرفت انگوٹھے سے ہوتی ہی اور اگر سواے انگوٹھے کے ایک
انگلی کٹی ہوئی یا شل ہو تو اُسکو سزاے قطع دیجائیگی یعنے دایان ہاتھ کاٹ دیا جائیگا کیونکہ بائین کی ایک انگلی نہونے سے گرفت
مین کوئی کھلا ہوا خلل نہین ہوتا ہی بخلاف اسکے جب دو اُنگلیان نہون تو خلل ظاہر ہی کیونکہ گرفت کی قوت ناقص ہوجانے مین
دو انگلیان بمنزلہ انگوٹھے کے ہین **ف**۔ واضح ہو کہ حداد وہ شخص ہی جو حد جاری کرنے کے واسطے مقرر ہو اور حداد کی مزدوری
اور تیل کی قیمت چور کے ذمہ ہی اور جو شخص گواہون کو لاوے اُسکی اجرت بیت المال سے دیجائیگی اور بعض نے کہا کہ جسنے سرکشی کی
اُسپر واجب ہی یعنے مدعی و مدعا علیہ مین سے جس شخص پر ناحق ہونا ثابت ہو یہ خرچہ اُسی کے ذمہ ہی اور یہی صحیح ہی۔ ت۔ اور بعض
نے کہا کہ مدعی پر ہی اور یہی صحیح ہی۔ البزازیہ۔ بالجملہ جس تیل مین چور کا ہاتھ تلا جائیگا اور کاٹنے وتلنے والے کی اُجرت ہمارے
نزدیک چور کے ذمہ ہی اور اگر گواہون سے چوری ثابت ہو جاے تو گواہون کا خرچہ بنا بر روایت قاضی خان کے چور کے ذمہ اور
بنا بر روایت بزازیہ کے مدعی کے ذمہ ہی۔ م۔ **قال واذا قال الحاکم للحداد اقطع یمین ہذا فی سرقۃ سرقہا فقطع یسارہ
عمدا او خطأ فلا شئ علیہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا لاشئ علیہ فی الخطاء ویضمن فی العمد۔** اگر حاکم نے حداد سے کہا کہ اس
شخص کا دایان ہاتھ بوجہ ایک سرقہ کے جسکا یہ مرتکب ہوا ہی قطع کر دے پس حداد نے اُسکا بایان ہاتھ عمدا یا خطا سے کاٹ دیا
تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حداد پر کچھ نہین ہی (ولیکن ادب کے طور پر تعزیر دیا جاے اور یہی قول احمد ہی) اور صاحبین نے فرمایا
کہ اگر چوک گیا تو اسپر کچھ نہین ہی اور اگر عمداً ایسا کیا تو ضامن ہوگا **ف**۔ اور صحیح قول ابی حنیفہ ہی کہ حداد ضامن نہوگا۔ النہر
کیونکہ اُسنے بہتر چھوڑ دیا اور اگر سواے حداد کے کسی نے ایسا کیا تو وہ بھی اصح قول مین ضامن نہوگا۔ د۔ **وقال زفر رح یضمن
فی الخطاء ایضا وہو القیاس والمراد بالخطأ ہو الخطأ فی الاجتہاد اما الخطأ فی معرفۃ الیمین والیسار لایجعل عفوا
وقیل یجعل عذرا ایضا لہ انہ قطع یدا معصومۃ والخطأ فی حق العباد غیر موضوع فیضمنہا قلنا انہ اخطأ فی اجتہادہ**

اذ لیس فی النص تعیین الیمین والخطائی الاجتہاد موضوع ولہما انہ قطع طرفا معصوما بغیر حق ولا تاویل لانہ تعمد الظلم فلا یعفی وان کان فی المجتہدات وکان ینبغی ان یجب القصاص الا انہ امتنع للشبہۃ ولابی حنیفۃ رح انہ اتلف واخلف من جنسہ ما ہو خیر منہ فلا یعد اتلافا کمن شہد علی غیرہ ببیع مالہ بمثل قیمتہ ثم رجع وعلی ہذا لو قطعہ غیر الحداد لا یضمن ایضا ہو الصحیح ولو اخرج السارق یسارہ وقال ہذا یمینی لا یضمن بالاتفاق لانہ قطعہ بامرہ ثم فی العمد عندہ علیہ ای السارق ضمان المال لانہ لم یقع حدا وفی الخطاء کذلک علی ہذہ الطریقۃ وعلی طریقۃ الاجتہاد لا یضمن ولا یقطع السارق الا ان یحضر المسروق منہ فیطالب بالسرقۃ لان الخصومۃ شرط لظہورہا ولا فرق بین الشہادۃ والاقرار عندنا خلافا للشافعی رح فی الاقرار لان الجنایۃ علی مال الغیر لا تظہر الا بخصومۃ وکذا اذا غاب عند القطع عندنا لان الاستیفاء من القضاء فی باب الحدود - اور زفر رحمۃ اللہ

نے کہا کہ چوک جانے کی صورت مین بھی ضامن ہوگا اور یہی قیاس ہے اور یہان چوک جانے سے یہ مراد ہے کہ وہ اجتہاد مین چوک گیا یعنے وہ سمجھا کہ نص قرآنی مین ہاتھ کاٹنے سے مراد بایان ہاتھ ہے اور اگر اُسنے دایان ہاتھ کاٹنا جانکر دائین اور بائین کی پہچان مین خطا کی تو وہ معاف نہین کیا جائیگا اور بعض نے کہا کہ معذور رکھا جائیگا اور زفر رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اُسنے ایسا ہاتھ کاٹ دیا جو بیگناہ محترم تھا اور بندون کے حق مین خطا کرنا ساقط نہین ہوتا پس وہ ہاتھ کا ضامن ہوگا یعنے اُسکی دیت ادا کرے اور ہم کہتے ہین کہ اُسنے اپنے اجتہاد مین خطا کی کیونکہ نص قرآنی مین دائین ہاتھ کی تصریح نہین ہے اور اجتہاد مین جو خطا واقع ہو وہ شرعا ساقط ہوتی ہے یعنے اسکا ضامن نہین ہوتا ہے اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اُسنے ایک بیگناہ عضو کو ناحق کاٹا یعنے عمداً کاٹا اور اجتہادی تاویل نہین ہوسکتی کیونکہ اُسنے عمداً ظلم کیا تو عفو نہین کیا جائیگا اگرچہ اجتہادی باتون مین عفو ہوتا ہے پھر یہان قصاص واجب ہوتا لیکن شبہہ کی وجہ سے نہین ہوا یعنے شاید بایان ہاتھ کاٹنا بھی جائز ہوا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اُسنے عضو تلف کیا اور بجاے اُسکے اسی جنس کا اُس سے بہتر چھوڑ دیا تو یہ تلف کرنے مین شمار نہین ہوتا جیسے کسی شخص نے دوسرے پر یہ گواہی دی کہ اسنے اپنا مال اتنی قیمت پر بیچا جو اس مال کی قیمت ہے پھر اپنی گواہی سے پھر گیا تو وہ ضامن نہین ہوتا ہے وعلی ہذا اگر حداد کے سواے کسی دوسرے نے اسطرح قطع کیا تو بھی ضامن نہوگا یہی صحیح ہے اور اگر چور نے اپنا بایان ہاتھ نکال کر کہا کہ یہ میرا دایان ہاتھ ہے تو اُسکے کاٹنے سے بالاتفاق ضامن نہوگا کیونکہ حداد نے چور کے حکم سے کاٹا ہے پھر عمداً کاٹنے کی صورت مین امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی چور پر مال مسروقہ کی ضمانت واجب ہے کیونکہ اُسکا بایان ہاتھ کٹنے سے سزاے سرقہ نہین واقع ہوئی اور خطا سے کاٹنے کی صورت مین بھی اس طریقہ پر مال مسروقہ کا ضامن ہوگا یعنے چونکہ حد نہین واقع ہوئی تو مال مسروقہ کی ضمانت واجب ہوگی اور طریقہ اجتہاد پر ضامن نہوگا یعنے اگر حداد نے اجتہاد مین خطا کی تو بایان ہاتھ بجاے دائین کے بطور حد واقع ہوگا تو وہ مال مسروقہ کا ضامن نہوگا پھر واضح ہو کہ چور کا ہاتھ جب ہی کاٹا جائیگا کہ جسکا مال چورایا ہے وہ حاضر ہوکر چوری کا مطالبہ کرے کیونکہ چوری ظاہر ہونے کے واسطے نالش شرط ہے خواہ چور نے خود اقرار کیا ہو یا اُسپر گواہ قائم ہوے ہون ہمارے نزدیک کچھ فرق نہین ہے لیکن اقرار کی صورت مین امام شافعی علیہ نے خلاف کیا کیونکہ غیر کے مال پر کوئی جرم کرنا جب ہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خصومت و نالش کرے اور اسی طرح اگر ہاتھ کاٹے جانے کے وقت جسکا مال چورایا ہے وہ غائب ہوگیا تو بھی ہمارے نزدیک ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ حدود کے باب مین حد کو پورا کردینا بھی حکم قضاء مین داخل ہے ف۔ یعنی حکم قاضی اسوقت پورا ہوتا ہے جب حد پوری کرلیجائے لہذا اگر قطع کے وقت مدعی حاضر نہوا تو حکم قاضی پورا نہوگا پس ہاتھ نہین کاٹا جائیگا۔ وللمستودع والغاصب وصاحب الربوا ان یقطعوا السارق منہم ولرب الودیعۃ ان یقطعہ ایضا وکذا المغصوب منہ وقال زفر والشافعی رح لا یقطع بخصومۃ الغاصب

والمستودع وعلى هذا الخلاف المستعير والمستاجر والمضارب والمستبضع والقابض على سوم الشراء والمرتهن
وكل من له يد حافظة سوى المالك ويقطع بخصومة المالك في السرقة من هؤلاء الا ان الراهن انما يقطع بخصومته
حال قيام الرهن بعد قضاء الدين لانه لا حق له في المطالبة بالعين بدونه وللشافعي رح بناء على اصله اذ لا خصومة
لهؤلاء في الاسترداد عنده وزفر رح يقول ولاية الخصومة في حق الاسترداد ضرورة الحفظ فلا تظهر في حق القطع لان
فيه تفويت الصيانة ولنا ان السرقة موجبة للقطع في نفسها وقد ظهرت عند القاضي بحجة شرعية وهي شهادة رجلين
عقيب خصومة معتبرة مطلقا اذ الاعتبار لحاجتهم الى الاسترداد فيستوفي القطع والمقصود من الخصومة احياء
حقه وسقوط العصمة ضرورة الاستيفاء فلم يعتبر ولا معتبر بشبهة موهومة الاعتراض كما اذا حضرت المالك وغاب
المؤتمن فانه يقطع بخصومته في ظاهر الرواية وان كانت شبهة الاذن في دخول الحرز ثابتة۔ مستودع اور غاصب
اور سود والے کو یہ اختیار ہے کہ جو کوئی انکے پاس سے مال چرا دے اُسکا ہاتھ کٹوا دین اور مالک ودیعت کو بھی اختیار ہے کہ اُسکا
ہاتھ کٹوا دے اور اسی طرح مغصوب منہ کو بھی یہ اختیار ہے ف۔ مستودع وہ شخص ہے جسکے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اور غاصب وہ شخص
جسنے کسی کا مال غصب کیا ہو اور جسکا مال غصب کیا اسکو مغصوب منہ کہتے ہین اور محیط مین فرمایا کہ صاحب سود سے شاید یہ مراد ہے کہ کسی نے
درم کے عوض بیس درم بیچے اور مشتری نے بیس درم پر قبضہ کر لیا حتی کہ بائع کی ملکیت وقبضہ نہین رہا پھر چور نے یہ درم چرا لیا تو یہ بیع اگرچہ
سود ہے مگر مشتری کو یہ اختیار ہے کہ چور کا ہاتھ کٹوا دے۔ ن۔ اور مستعیر وہ شخص جسنے کسی سے کوئی چیز عاریت لی ہو اور مستاجر وہ شخص جسنے کسی سے
کوئی چیز کرایہ پر لی ہو اور مضارب وہ شخص کہ جسنے کسی کا مال نفع کی شرکت سے کاروبار تجارت کے واسطے لیا ہو اور مستبضع وہ جسنے کسی کا مال بطور احسان
کے تجارت کے واسطے لیا ہو کہ جو کچھ نفع ہوگا وہ مالک مال کو دیدیگا پس اگر ان لوگون کے پاس سے چور لے جاوے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اگر یہ لوگ نالش کرین۔
اور زفر و شافعی رحمہ نے فرمایا کہ غاصب و مستودع کی نالش سے قطع نہین کیا جائیگا اور یہی اختلاف مستعیر و مستاجر و مضارب و مستبضع
اور مرتہن اور کسی چیز کو خرید کے طور پر قبضہ کرنے والے مین اور ہر ایسے شخص مین جسکا قبضہ حفاظتی سوائے مالک کے ہو یہ اختلاف
جاری ہے اور اگر ان لوگون سے چور نے چرایا تو اصلی مالک کی نالش سے بھی ہاتھ کاٹا جائیگا لیکن راہن کی نالش سے جب ہی
کاٹا جائیگا کہ جب ادائے قرضہ کے بعد مرتہن کے پاس مال مرہون باقی ہو کیونکہ بدون ادائے قرضہ کے راہن کو مال مرہون
کے مطالبہ کا اختیار نہین ہے شافعی کا یہ قول بر بناء اپنی اس اصل کے ہے کہ اُنکے نزدیک ان لوگون کو واپس لینے کے بارہ مین
خصومت کا اختیار نہین یعنی اگر مالک حاضر نہو تو جسکے پاس مال ہے اُس سے مال لینے مین یہ لوگ خصومت نہین کر سکتے ہین اور
ہمارے نزدیک واپس لے سکتے ہین ولیکن زفر کہتے ہین کہ واپس لینے مین خصومت کا اختیار بضرورت حفاظت ہے تو یہ اختیار چور کا
ہاتھ کٹوانے کے حق مین ظاہر نہو گا کیونکہ ہاتھ کٹوانے مین اس مال کی عصمت و احترام زائل ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چوری
بذات خود موجب سزائے قطع ہے اور چوری قاضی کے نزدیک شرعی حجت سے ثابت ہو گئی اور حجت یہ کہ دو گواہون نے مطلقا خصومت
معتبرہ کے بعد گواہی دی اسواسطے کہ اعتبار یہ ہے کہ ان لوگون کو یہ مال سرقہ واپس لینے کا اختیار ہے پس سرقہ ثابت ہو گیا تو چوری
ثابت ہو جائیگی پس سزائے قطع بھی پوری کر لیجائیگی اور ان لوگون کی خصومت کا مقصود یہ ہے کہ مالک کا حق قائم رکھا جاوے اور
مال کی عصمت ساقط ہوتا تو سزائے حد پوری کیجانے کی ضرورت سے ہے تو یہ سقوط معتبر نہوا اور ایسے شبہہ کا کچھ اعتبار نہین جسکے
پیش آنے کا وہم ہو جیسے مالک حاضر ہوا اور امانت دار غائب ہوا تو ظاہر الروایۃ مین مالک کی خصومت سے قطع لازم ہو گا اگرچہ
وہی شبہہ موجود ہے کہ شاید امانت دار نے چور کو مکان محفوظ مین آنے کی اجازت دیدی ہو۔ وان قطع سارق بسرقة فسرقت
منه فلم يكن له ولا لرب السرقة ان يقطع السارق الثاني لان المال غير متقوم في حق السارق حتى لا يجب عليه
الضمان بالهلاك فلم تنعقد موجبة في نفسها وللاول ولاية الخصومة في الاسترداد في رواية اذ الرد واجب عليه

اگر ایک چور نے مال چورایا جسکے عوض اُسکا ہاتھ کاٹا گیا پھر یہ مال اُس سے دوسرے شخص نے چورایا تو اول چور یا مالک کو یہ اختیار نہین ہی کہ دوسرے چور کا ہاتھ کٹ وے کیونکہ اول چور کے حق مین یہ مال غیر متقوم ہی حتی کہ اگر تلف ہو جاوے تو اُس پر ضمان واجب نہین ہی تو وہ ایسی ذات سے اس قابل نہین کہ اُسکی چوری موجب قطع ہو پھر ایک روایت مین پہلے چور کو یہ استحقاق ہی کہ دوسرے چور سے واپس دینے کی خصومت کرے کیونکہ یہ مال جب تک قائم ہی تو اصلی مالک کو واپس کرنا اُسپر واجب ہی۔ ولو سرق الثانی قبل ان یقطع الاول اوبعد ما دری الحد بشبہۃ یقطع بخصومۃ الاول لان سقوط التقوم ضرورۃ القطع ولم یوجد فصار کالغاصب۔ اور اگر پہلے چور سے کسی شبہہ کی وجہ سے حد دور کی گئی یا ہنوز اُسکا ہاتھ نہین کاٹا گیا تھا کہ مال مسروقہ اُسکے پاس سے دوسرے چور نے چورایا تو پہلے چور کے مطالبہ سے دوسرے کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ مال مسروقہ کی قیمت ساقط ہونا پوری سزاے قطع کی ضرورت سے تھا اور قطع ابھی پایا نہین گیا تو پہلا چور مانند غاصب کے ہوگیا ف اسکی توضیح یہ ہی کہ اللہ تعالی نے چوری کا پورا وبال یہی ہاتھ کاٹنا قرار دیا تو مال مسروقہ کی ضمانت علاوہ ہاتھ کاٹے جانے کے چور پر واجب نہو گی تو یہ مال اُسکے لحاظ سے محض بے قیمت ہی مگر یہ جب ہی ہوگا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا گیا ہو حالانکہ مسئلہ مین یہ معروض ہی کہ سزاے پہلے دوسرے چور نے چورایا تو وہ قیمتی مال ہی اور چونکہ چور کے قبضہ مین تھا لہذا اُسکے مطالبہ سے دوسرے چور کو سزاے قطع دیجائیگی ومن سرق سرقۃ فردہا علی المالک قبل الارتفاع الی الحاکم لم یقطع وعن ابی یوسف رح انہ یقطع اعتبارا بما اذا ردہ بعد المرافعۃ وجہ الظاہر ان الخصومۃ شرط لظہور السرقۃ لان البینۃ انما جعلت حجۃ ضرورۃ قطع المنازعۃ وقد انقطعت الخصومۃ بخلاف ما بعد المرافعۃ لانتہاء الخصومۃ لحصول مقصودہا فتبقی تقدیرا۔ جسنے کوئی مال چورایا پھر حاکم کے پاس مرافعہ ہونے سے پہلے وہ مالک کو واپس کر دیا تو ظاہر الروایۃ مین ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اور ابو یوسف سے ایک روایت ہی کہ کاٹا جائیگا جیسے مرافعہ حاکم کے بعد واپس کرنے مین ہاتھ کاٹا جاتا ہی اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہی کہ سرقہ ظاہر ہونے کے واسطے مطالبہ شرط یعنی حاکم کے پاس نالش ہو کیونکہ گواہی اسی واسطے حجت قرار دی گئی ہی کہ جھگڑا قطع ہو حالانکہ جھگڑا منقطع ہوگیا بخلاف اسکے جب بعد مرافعہ کے واپس کیا تو خصومت کا مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے خصومت تمام ہوگئی تو وہ تقدیرا باقی ہی ف اور ظاہر الروایہ صحیح ہی کیونکہ حدیث صفوان ابن امیہ مین جب آپ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور صفوان نے کہا کہ یا رسول اللہ مین نے یہ نہین چاہا تھا کہ اسکا ہاتھ کاٹا جائے اور یہ چادر اسپر صدقہ ہی تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس لانے سے پہلے تو نے کیون ایسا نہین کیا پھر اُسکا ہاتھ کاٹا گیا اور یہ حدیث صحیح ہی جو متعدد طرق سے صحاح وسنن مین مروی ہی لیکن اگر صدقہ یا ہبہ پہلا ہو جاتا تو حد ساقط ہو جاتی چنانچہ فرمایا۔ واذا قضی علی رجل بالقطع فی سرقۃ فوہبت لہ لم یقطع معناہ اذا سلمت الیہ۔ اور اگر کسی شخص پر سرقہ کی بابت قطع کا حکم قاضی نے دیدیا پھر مالک نے مال مسروقہ اُسکو ہبہ کر دیا یعنے اُسکے سپرد بھی کر دیا تو ہاتھ نہین کاٹا جائیگا۔ وکذلک اذا باعہا المالک ایاہ وقال زفر والشافعی رح یقطع وہو روایۃ عن ابی یوسف رح لان السرقۃ قد تمت انعقادا وظہورا وبہذا العارض لم یتبین قیام الملک وقت السرقۃ فلا شبہۃ ولنا ان الامضاء من القضاء فی ہذا الباب لوقوع الاستغناء عنہ بالاستیفاء اذ القضاء للاظہار والقطع حق اللہ تعالی وہو ظاہر عندہ واذا کان کذلک یشترط قیام الخصومۃ عند الاستیفاء وصار کما اذا ملکہا منہ قبل القضاء۔ اسی طرح اگر مالک نے مال مسروقہ کو چور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی قطع نہین ہی اور زفر وشافعی ومالک واحمد نے کہا کہ قطع کیا جائیگا اور یہی ابو یوسف سے ایک روایت ہی کیونکہ سرقہ بلحاظ منعقد ہونے اور ظاہر ہونے کے پورا ہوگیا اور ہبہ وبیع پیدا ہونے سے چوری کے وقت ملک قائم ہونا ظاہر نہین ہوا تو کچھ شبہہ نہین ہوگا یعنی شبہہ سے حد ساقط نہین ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ باب حدود مین حد جاری کرنا بھی حکم قضاء مین سے ہی کیونکہ حد پوری کر لینے کے بعد حکم قاضی سے استغنا ہوتا ہی کیونکہ حکم قاضی تو اظہار کے واسطے ہوتا ہی اور قطع کرنا حق الہی ہی اور قطع کا ظہور وقت قطع کے ہوتا ہی۔

(پس اگر قطع کو قضا مین شامل نکرین تو خالی انکار بیفائدہ ہو) اور جب یہ حال ہو تو قطع کے وقت تک خصومت قائم رہنا شرط ہی تو ایسا ہوگیا جیسے حکم قاضی سے پہلے مالک نے مال سرقہ کو چور کے ملک مین دیدیا - قال وكذلك اذا نقصت قيمتها من النصاب يعني قبل الاستيفاء بعد القضاء وعن محمد رح انه يقطع وهو قول زفر والشافعي رح اعتبارا بالنقصان في العين ولنا ان كمال النصاب لما كان شرطا يشترط قيامه عند الامضاء لما ذكرنا بخلاف النقصان في العين لانه مضمون عليه فكمل النصاب عينا ودينا كما اذا استهلك كله اما نقصان السعر غير مضمون فافترقا - اور اسی طرح اگر مال سرقہ کی قیمت دس درم سے کم ہوگئی یعنے حکم قاضی کے بعد قطع واقع ہونے سے پہلے گھٹ گئی تو بھی قطع نہین ہی (اور نرخ اُسی جگہ کا معتبر ہی جہان یہ واقعہ ہو - ع-م) اور امام محمد سے ایک روایت ہی کہ قطع کیا جائیگا اور یہی قول زفر و شافعی کا ہی بقیاس نقصان عین کے یعنی جیسے مثلاً دس درم چورلئے پھر ایک درم کھوگیا یا ضائع ہوگیا تو قطع لازم رہتا ہی اسی طرح نرخ گھٹنے مین بھی لازم رہیگا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ دس درم نصاب پورا ہونا شرط ہی تو ہاتھ کاٹے جانے کے وقت تک یہ نصاب قائم ہونا شرط ہی کیونکہ حد پوری کرنا بھی حکم قضا مین سے ہی بخلاف نقصان عین کے کیونکہ وہ چور کے ذمہ بطور قرضہ واجب ہی تو کچھ عین اور کچھ دین ملکر نصاب پورا ہوگیا جیسے اگر چور نے پورا مال سرقہ تلف کردیا تو قطع واجب رہتا ہی اور رہی نرخ کی کمی تو چور اُسکا ضامن نہین ہوتا ہی تو بھاؤ کی کمی مین اور عین مال سرقہ ناقص ہونے مین فرق ظاہر ہوگیا - واذا ادعى السارق ان العين المسروقة ملكه سقط القطع عنه وان لم يقم بينة معناه بعد ما شهد الشاهدان بالسرقة وقال الشافعي رح لا يسقط بمجرد الدعوى لانه لا يعجز عنه سارق فيؤدي الى سد باب الحد ولنا ان الشبهة دارئة وتتحقق بمجرد الدعوى للاحتمال ولا معتبر بما قال بدليل صحة الرجوع بعد الاقرار - اگر چور نے دعوی کیا یہ مال سرقہ میری ملک ہی تو اُسکے ذمہ سے قطع ساقط ہو جائیگا اگرچہ وہ اپنے دعوی پر گواہ نہ لاوے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہین کہ دو گواہوں نے اُسپر چوری کی گواہی دی اُسکے بعد اُسنے ایسا دعوی کیا اور امام شافعی نے کہا کہ خالی دعوی سے حد ساقط نہوگی کیونکہ کوئی چور ایسا نہین ہی جو اتنی بات کہدینے سے عاجز ہو تو یہ نتیجہ ہوگا کہ حد سرقہ کا دروازہ بند ہو جاوے اور ہماری دلیل یہ ہی کہ شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہی اور خالی دعوی سے یہ شبہہ پیدا ہو جائیگا کیونکہ شاید دعوی سچا ہو اور جو کچھ شافعی نے فرمایا اُسکا اعتبار نہین ہی کیونکہ بعد اقرار کے پھر جانا صحیح ہوتا ہی ف — یعنی اگر بعد اقرار کے پھر جاوے تو بالاتفاق حد ساقط ہو جاتی ہی حالانکہ کوئی چور اقرار سے پھرنے مین عاجز نہین ہی یہی حال دعوی کرنے کا ہی اور واضح ہو کہ شافعی کا یہ قول بعض علما نے ذکر کیا ہی اور خود شافعی کی تصحیح مانند قول ابو حنیفہ ہی اور یہی مذہب احمد مین راجح ہی - ع - واذا اقر رجلان بسرقة ثم قال احدهما هو مالي لم يقطعا لان الرجوع عامل في حق الراجع ومورث للشبهة في حق الآخر لان السرقة تثبت باقرارهما على الشركة اگر دو شخصون نے ایک چوری کا اقرار کیا پھر ایکنے کہا کہ یہ میرا مال ہی تو دونون کا ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ پھرنے والے کے حق مین پھرنا کارگر ہی اور دوسرے کے حق مین شبہہ پیدا کرتا ہی کیونکہ سرقہ شرکت پر دونون کے اقرار سے ثابت ہوا تھا - فان سرقا ثم غاب احدهما وشهد الشاهدان على سرقتهما قطع الآخر في قول ابي حنيفة رح الآخر وهو قولهما وكان يقول اولا لا يقطع لانه لو حضر ربما يدعي الشبهة وجه قوله الآخر ان الغيبة تمنع ثبوت السرقة على الغائب فيبقى معدوما والمعدوم لا يورث الشبهة ولا يعتبر توهم حدوث الشبهة على ما مر - اگر دو شخصون نے چوری کی اور ایک غائب ہوگیا اور دو گواہون نے دونون کی چوری پر گواہی دی تو امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول مین دوسرے چور کو جو حاضر ہی سزاے قطع دیجائیگی اور یہی صاحبین کا قول ہی اور امام ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ قطع نہین ہی کیونکہ چور جو غائب ہی اگر حاضر ہوتا تو شاید کسی شبہہ کا دعوی کرتا پس دوسرے چور سے بھی حد ساقط ہو جاتی ہی پھر اس سے رجوع کرکے کہا کہ قطع واجب ہی اور اس قول کی وجہ یہ ہی کہ غائب کے

روپوش ہونے سے اُسپر سرقہ ثابت نہوگا تو وہ کالعدم رہا اور معدوم کی ذات سے کوئی شبہ نہیں پیدا ہوتا پس موجود کو قطع کیا جائے اور رہا شبہہ کا وہم ہونا تو وہ معتبر نہیں ہے جیسا کہ پہلے گذرا۔ واذا اقر العبد المحجور علیہ بسرقۃ عشرۃ دراہم بعینہا فانہ یقطع وترد السرقۃ الی المسروق منہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف رح یقطع والعشرۃ للمولے وقال محمد رح لا یقطع والعشرۃ للمولے وہو قول زفر رح ومعنی ہذا اذا کذبہ المولے ۔اگر ایسے غلام نے جو تجارت سے ممنوع کر دیا گیا ہے دس درم معین چرانے کا اقرار کیا تو اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا اور یہ مال مسروقہ جس سے چرایا ہے اُسکو واپس دیا جائیگا اور یہ ابو حنیفہ کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ قطع کیا جائے ولیکن یہ مال اسکے مولی کے واسطے ہے اور امام محمد نے کہا کہ قطع نہیں ہے اور یہ درم اُسکے مولی کے ہیں اور یہی زفر کا قول ہے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم اُسوقت ہے کہ مولے اپنے غلام کے اقرار کو جھوٹا بتلاوے یعنی کہے کہ یہ مال میرا ہے اور یہ غلام اپنے اقرار سرقہ میں جھوٹا ہے ف اور اگر یہ غلام ایسا ہو جسکو تجارت کی اجازت دیگئی ہے تو اُسکا اقرار صحیح ہے اور بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائیگا اور اسی طرح اگر غلام محجور نے دس درم غیر معین چرانے کا اقرار کیا تو قطع کیا جائیگا ولو اقر بسرقۃ مال مستہلک قطعت یدہ ولو کان العبد ماذونا لہ یقطع فی الوجہین وقال زفر رح لا یقطع فی الوجوہ کلہا لان الاصل عندہ ان اقرار العبد علی نفسہ بالحدود والقصاص لا یصح لانہ یرد علی نفسہ وطرفہ وکل ذلک مال المولے والاقرار علی الغیر غیر مقبول الا ان الماذون لہ یؤاخذ بالضمان والمال لصحۃ اقرارہ بہ لکونہ علیہ مسلطا علیہ من جہتہ والمحجور علیہ لا یصح اقرارہ بالمال ایضا ونحن نقول یصح اقرارہ من حیث انہ آدمی ثم یتعدی الی المالیۃ فیصح من حیث انہ مال ولانہ لا تہمۃ فی ہذا الاقرار لما یشتمل علیہ من الاضرار ومثلہ مقبول علی الغیر لمحمد رح فی المحجور علیہ ان اقرارہ بالمال باطل ولہذا لا یصح منہ الاقرار بالغصب فبقی مال المولے ولا قطع علی العبد فی سرقۃ مال المولے یؤیدہ ان المال اصل فیہا والقطع تابع حتی تسمع الخصومۃ فیہ بدون القطع ویثبت المال دونہ وفی عکسہ لا تسمع ولا یثبت واذا بطل فیما ہو الاصل بطل فی التبع بخلاف الماذون لان اقرارہ بالمال الذی فی یدہ صحیح فیصح فی حق القطع تبعا ولابی یوسف رح انہ اقر بشیئین بالقطع وہو علی نفسہ فیصح علی ما ذکرناہ وبالمال وہو علی المولے فلا یصح فی حقہ فیہ والقطع یستحق بدونہ کما اذا قال الحر الثوب الذی فی یدی زید سرقتہ من عمرو وزید یقول ہو ثوبی یقطع ید المقر وان کان لا یصدق فی تعیین الثوب حتی لا یؤخذ من زید ولابی حنیفۃ رح ان الاقرار بالقطع قد صح منہ لما بینا فیصح بالمال بناء علیہ لان الاقرار یلاقی حالۃ البقاء والمال فی حالۃ البقاء تابع للقطع حتے تسقط عصمۃ المال باعتبارہ ویستوفی القطع بعد استہلاکہ بخلاف مسألۃ الحر لان القطع انما تجب بالسرقۃ من المودع اما لا یجب بسرقۃ العبد مال المولی فافترقا ولو صدقہ المولی یقطع فے الفصول کلہا لزوال المانع ۔ اور اگر غلام محجور نے ایسے مال چرانے کا اقرار کیا جو اختیاری یا غیر اختیاری طور پر تلف ہو چکا تو اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر یہ غلام ماذون ہو یعنے اُسکو تجارت کی اجازت ہو تو دونوں صورتوں میں ہاتھ کاٹا جائیگا یعنے خواہ مال معین ہو یا مال تلف شدہ ہو اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا خواہ غلام محجور ہو یا ماذون ہو اور خواہ مال مسروقہ موجود ہو یا معدوم ہو کیونکہ زفر کے نزدیک اصل یہ ہے کہ غلام کا اپنی ذات پر حدود یا قصاص کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ اقرار اُسکی جان پر یا اُسکے اعضاء پر واقع ہوتا ہے حالانکہ اسکی ذات یا اُسکے اعضاء سب اُسکے مولی کا مال ہے تو یہ اقرار اُسکے مولی کے مال پر ہوا اور ایسا اقرار جو غیر پر واقع ہو مقبول نہیں ہوتا ہے (حتی کہ اگر غلام اقرار کرے کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں یعنے مولی کے سوائے کسی دوسرے شخص کا غلام تبلاوے تو اقرار باطل ہوتا ہے۔ ن۔) لیکن اتنی بات ہے کہ جس غلام کو مولی نے تجارت کی اجازت دی ہے وہ جب سرقہ کا اقرار کریگا پس اگر مال تلف شدہ ہو تو اُسکے

تاوان مین ماخوذ ہوگا اور اگر قائم ہو تو اُسکے واپس کرنے کے لیے ماخوذ ہوگا کیونکہ مال کی بابت اُسکا اقرار صحیح ہی کیونکہ وہ مولے کی طرف سے مالی تصرفات پر مسلط ہو اور غلام محجور کا اقرار مال کی بابت بھی صحیح نہین ہی اور ہم کہتے ہین کہ غلام کا اقرار اس راہ سے صحیح ہی کہ وہ بھی ایک آدمی ہی پھر یہ اقرار جانب مال متعدی ہوتا ہی تو اس راہ سے صحیح ہوگا کہ وہ مال ہی اور اسلیے کہ اس اقرار مین کوئی تہمت بھی نہین ہی کیونکہ اس اقرار مین اُسکا ضرر شامل ہی اور ایسا اقرار دوسرے پر بھی مقبول ہوتا ہی اور امام محمد کی دلیل یہ ہی کہ جو غلام محجور ہی اُسکا مالی اقرار باطل ہی اسی وجہ سے اُسکی طرف سے غصب کا اقرار صحیح نہین ہوتا (مثلاً مولے کے یہان کسی مال کو کہے یہ مین نے فلان شخص کا غصب کر لیا ہی تو صحیح نہین ہی) پس مولے کا مال باقی رہیگا تو یہ مال اُسکے مولی کا مال رہیگا اور چونکہ اسی مال کے چورانے کا اقرار کرتا تھا تو قطع نہین کیونکہ مولے کے مال چورانے مین غلام پر قطع واجب نہین ہوتا اور اس کلام کی تائید یہ ہی کہ سرقہ مین مال اصل ہی اور قطع اُسکی تبع ہی حتی کہ جہان قطع نہین ہو سکتا وہان بھی مالی خصومت کی سماعت ہوتی ہی اور بدون قطع کے مال ثابت ہوتا ہی اور اگر اسکے برعکس ہو یعنی مال کا مطالبہ نہو بلکہ قطع کا مطالبہ ہو تو نالش کی سماعت نہوگی اور ثبوت نہوگا تو مسئلہ کی جس صورت مین کہ اصل ہی باطل ہو یعنی مال ہی ثبوت نہو تو جو چیز تابع ہی یعنی قطع وہ بھی باطل ہوگی بخلاف ایسے غلام کے جسکو تجارت کی اجازت ہی کیونکہ ماذون کے قبضہ مین جو مال ہی اُسکی بابت اُسکا اقرار صحیح ہی تو تابع یعنے قطع کے حق مین بھی یہ اقرار صحیح ہوگا اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ غلام نے دو باتون کا اقرار کیا اول تو سزاے قطع کا حالانکہ یہ اقرار اُسکی ذات پر پڑتا ہی جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور دوم مال کا اور یہ اقرار اُسکے مولی پر پڑتا ہی تو مولی کے حق مین صحیح نہوگا اور ہاتھ کاٹنے کا استحقاق بدون مال کے ہوتا ہی مثلاً ایک آزاد نے کہا کہ یہ کپڑا جو زید کے ہاتھ مین ہی مین نے اسکو خالد سے چورایا ہی اور زید کہتا ہی کہ یہ میرا کپڑا ہی تو اس اقراری چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا اگرچہ اس کپڑے کی بابت اُسکے قول کی تصدیق نہوگی حتی کہ وہ زید کے پاس سے نہین لیا جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی (کہ سرقہ مین ہاتھ کا کاٹا جانا اصل ہی اور مال اُسکے تابع ہی حتی کہ اگر چور نے مال تلف کر دیا ہو تو قطع کے بعد وہ ضامن نہین ہوتا ہی۔) پس غلام کی طرف سے قطع کا اقرار صحیح ہو چکا کیونکہ وہ آدمی ہی تو اسی بنا پر مال کا اقرار بھی صحیح ہی کیونکہ اقرار اسی حالت سے متصل ہوتا ہی جو باقی ہی اور باقی چورانیکی حالت مین مال تابع اور قطع اصل ہی حتی کہ قطع کے اعتبار پر مال کی عصمت جاتی رہتی ہی اور اگر چور نے اُسکو تلف کر دیا ہو تو بھی سزاے قطع پوری کر لیجاتی ہی اور بخلاف مسئلہ آزاد کے یعنی وہ غلام کے مسئلہ کی نظیر نہین ہی کیونکہ امانت دار کے پاس سے مال چورالے پر بھی قطع واجب ہوتا ہی اور اگر غلام اپنے مولی کا مال چورا دے تو قطع واجب نہین ہوتا ہی پس دونون مین فرق ہو گیا ہان اگر مولی نے ان صورتون مین تصدیق کر لی یعنے کہا کہ یہ میرا مال نہین بلکہ اسنے چورایا ہی تو سب صورتون مین غلام کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ جو روک تھی وہ باقی نہین رہی۔ قال واذا قطع السارق والعین قائمة فی یدہ ردت الی صاحبها لبقائها علی ملکه وان کانت مستهلکة لم یضمن وهذا الاطلاق یشمل الهلاک والاستهلاک وهو روایة ابی یوسف رح عن ابی حنیفة رح وهو المشهور وروی الحسن عنه انه یضمن بالاستهلاک وقال الشافعی رح یضمن فیهما لانهما حقان قد اختلف سبباهما فلا یتنعان فالقطع حق الشرع وسببه ترک الانتهاء عما نهی عنه والضمان حق العبد وسببه اخذ المال فصار کاستهلاک صید مملوک فی الحرم او شرب خمر مملوکة للذمی ولنا قوله علیه السلام لا غرم علی السارق بعد ما قطعت یمینه و لان وجوب الضمان ینافی القطع لانه یتملکه باداء الضمان مستندا الی وقت الاخذ فتبین انه ورد علی ملکه فینتفی القطع للشبهة وما یؤدی الی انتفائه فهو المنتفی ولان المحل لا یبقی معصوما حقا للعبد اذ لو بقی لکان مباحا فی نفسه فینتفی القطع للشبهة فیصیر محرما حقا للشرع کالمیتة ولا ضمان فیه الا ان العصمة لا یظهر سقوطها فی

حق الاستهلاک لانه فعل آخر غیر السرقة ولا ضرورة فی حقه وکذا الشبهة تعتبر فیما هو السبب دون غیره وجه المشهور ان الاستهلاک اتمام المقصود فیعتبر الشبهة فیه وکذا یظهر سقوط العصمة فی حق الضمان لانه من ضرورات سقوطها فی حق الهلاک لانتفاء المماثلة - اگر چور کا ہاتھ کاٹا گیا حالانکہ مال مسروقہ اُسکے ہاتھ مین موجود ہو تو بجماع علماء وہ اپنے مالک کو واپس دیا جائیگا کیونکہ وہ اپنے مالک کی ملک پر باقی ہو اور اگر مال مسروقہ کسی طرح تلف کیا گیا ہو تو چور ضامن نہوگا اور کسی طرح تلف ہونے کے معنی دونون صورتون کو شامل ہین خواہ چور نے تلف کیا ہو یا وہ تلف ہوگیا ہو اور یہی ابو یوسف نے ابو حنیفہؒ سے روایت کیا اور یہی مشہور ہو اور حسن نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ تلف کر ڈالنے کی صورت مین چور ضامن ہوگا اور شافعی نے فرمایا کہ دونون صورتون مین ضامن ہوگا کیونکہ قطع اور ضمان دو حق ہین جنکے سبب مخالف ہین تو ایک کی وجہ سے دوسرا ممتنع نہوگا پس ہاتھ کاٹنا تو حق شرع ہو اور اُسکا سبب یہ ہو کہ چوری کرنا جس سے منع کیا گیا تھا اُس سے وہ باز نہین رہا اور تاوان بندہ کا حق ہو اور اُسکا سبب یہ کہ پرایا مال لے لیا تو ایسا ہوگیا جیسے حرم مین کسی کی ملک کا صید تلف کر دیا یا ذمی کے ملک کی شراب پی لی (یعنے شراب پینا ایک جرم ہو اور ذمی کی ملک تلف کرنا دوسرا جرم ہو جیسے حرم مین صید کو قتل کرنا ایک جرم ہو اور غیر کی ملک کو تلف کرنا دوسرا جرم ہو) اور ہماری دلیل یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو کہ چور پر اُسکا دایان ہاتھ کاٹے جانے کے بعد تاوان نہین ہو - رواه النسائی والطبرانی - اور اس دلیل سے بھی کہ تاوان واجب ہونا ہاتھ کاٹے جانے کے منافی ہو کیونکہ چور تاوان ادا کرکے مال مسروقہ کا اُسی وقت سے مالک ہو جائیگا جس وقت اُسنے لی ہو تو لازم آئیگا کہ اُسکا لینا اپنی ملک کو لینا تھا تو ہاتھ کاٹنا بوجہ شبہہ کے دور ہو جائیگا حالانکہ جس بات سے ایسا لازم آوے وہ خود دور ہوگی یعنے ہاتھ کاٹنا تو قطعاً متحقق ہوا اور اگر ہم ضمان واجب کرین تو باطل ہوا جاتا ہو پس ضمان واجب کرنا خود باطل ہو اور اس دلیل سے بھی کہ مال مسروقہ بوجہ حق بندہ کے اب مال معصوم ومحترم نہین باقی رہا کیونکہ اگر محترم باقی رہے تو وہ بذات خود مباح ہوگا یعنے جو چیز بندہ کا حق پیدا ہو جانے سے حرام ہو جاتی ہو وہ دراصل مباح ہوا کرتی ہو پس اگر ہم اُسکو ذاتی مباح کہین تو شبہہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا باطل ہوگا حالانکہ ایسا نہین ہو تو بندہ کے حق سے محترم نہوئی بلکہ شرعی حق سے حرام ہوئی جیسے مردار جانور ہوتا ہو اور جو چیز بحق شرع حرام ہو اُسکی بابت تاوان نہین ہوتا ہو رہا یہ کہ تلف کرنے مین ضامن نہوگا تو اسکی وجہ یہ ہو کہ تلف کر دینے کی صورت مین اُسکا احترام ساقط ہونا ظاہر نہین ہوتا ہو کیونکہ تلف کرنا چوری کے سوائے دوسرا فعل ہو اور اس فعل کی بابت کوئی ضرورت نہین ہو یعنے ہاتھ کاٹنے کی ضرورت سے چوری کرنے تک حرمت ساقط تھی اور تلف کر دینے مین عصمت ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہین اور اسی طرح تلف کرنے مین شبہہ کا بھی اعتبار ضرور نہین کیونکہ شبہہ کا اعتبار تو سبب یعنی صرف سرقہ تک رہتا ہو اور سوائے سبب کے تجاوز نہین کرتا (لیکن یہ توجیہ اُس روایت کی ہو کہ تلف کر دینے کی صورت مین چور ضامن ہو حالانکہ مشہور روایت یہ ہو کہ ضامن نہین ہو) اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہو کہ مال مسروقہ کو تلف کرنا چوری کا مقصود پورا کرتا ہوتا ہو تو اسمین شبہہ معتبر ہوگا اور اسی طرح تاوان کے حق مین بھی عصمت ساقط ہونا معتبر ہوگا کیونکہ تلف ہونے کے ساتھ سقوط عصمت ضرور ہو اور تلف کرنے مین بھی تلف ہونا موجود ہو کیونکہ مال مسروقہ مین اور تاوان مین یکسان ہونے کے معنی ندارد ہین **ف** پس اگر وہ مال محترم ہو تو تلف ہو جانے کی صورت مین بھی محترم ہوگا حالانکہ ایسا نہین ہو تو تلف ہونے اور تلف کرنے دونون حالتون مین وہ مال محترم نہین ہو پس تاوان واجب نہوگا

قال ومن سرق سرقات فقطع فی احدها فهو لجمیعها ولا یضمن شیئا عند ابی حنیفة رح وقالا یضمن کلها الا التی قطع لها ومعنی المسألة اذا حضر احدهم فان حضروا جمیعا وقطعت یده لخصومتهم لا یضمن شیئا بالاتفاق فی السرقات کلها لهما ان الحاضر لیس بنائب عن الغائب ولا بد من الخصومة لتظهر السرقة فلم تظهر السرقة من الغائبین فلم

یقع القطع لہا فبقیت اموالہم معصومۃ ولہ ان الواجب بالکل قطع واحد حقا للہ تعالی لان مبنی الحدود علی التداخل والخصومۃ شرط للظہور عند القاضی اما الوجوب بالجنایۃ فاذا استوفی فالمستوفی کل الواجب الا تری انہ یرجع نفعہ الی الکل فیقع عن الکل وعلی ہذا الخلاف اذا کانت النصب کلہا لواحد فخاصم فی البعض جسنے کئی چوریان کین پھر ایک کی بابت اُسکا ہاتھ کاٹا گیا تو یہ سزا ان سب کے واسطے ہوگی اسمین اتفاق ہی پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ کسی مال مسروقہ کا ضامن نہوگا اور صاحبین نے کہا کہ کل سرقات کا ضامن ہوگا سوائے اُس سرقہ کے کہ جسکی بابت اُسکا ہاتھ کاٹا گیا ہی اور مسئلہ کے معنی یہ ہین کہ یہ اختلاف اُس صورت مین ہی کہ جنکے مال چوری ہوئے ہین اُنمین سے ایک ہی حاضر ہوا تو وہ صاحبین کے نزدیک باقیون کے مال کا ضامن ہی اور اگر سب حاضر ہوے اور اُنکی خصومت پر چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو بالاتفاق جملہ سرقات مین کسی کا ضامن نہوگا پھر اختلافی صورت مین صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ جو مالک مال حاضر ہی وہ غائب کی طرف سے نائب نہین ہی حالانکہ خصومت کا ہونا چوری ظاہر ہونے کے واسطے ضرور ہی تو جو لوگ غائب ہین اُنکی طرف سے سرقہ ظاہر نہین ہوا تو چور کا ہاتھ کاٹا جانا اُنکے سرقات کے واسطے نہین ہوا پس اُنکے اموال محترم رہے یعنی اُنکا ضامن ہوگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ جملہ سرقات کی طرف سے ایک ہی قطع بحق الٰہی واجب ہی کیونکہ حدود مین تداخل ہو جاتا ہی اور نالش اسواسطے شرط ہی کہ قاضی کے نزدیک سرقہ ظاہر ہوا اور رہا ہاتھ کاٹا جانا تو وہ بوجہ جرم کے ہی پھر جب ایک بار ہاتھ کاٹ لیا گیا تو کل سزا واجب یہی تھی جو پوری کردی گئی ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ اس سزا کا نفع کل کو پہونچیگا یعنی چور کو جملہ سرقات سے زجر ہو جائیگا پس یہ سزا کل کی طرف سے واقع ہوئی یعنی پھر وہ کسی سرقہ کا ضامن نہوگا اسی طرح اگر ہر بار کا مال مسروقہ جو دس درم سے کم نہین ہی سب ایک ہی شخص کی ملک ہون پھر اُسنے کسی ایک بار کے سرقہ کا مطالبہ کرکے ہاتھ کٹوایا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہی یعنی صاحبین کے نزدیک سوائے اس ایک بار کے جسکی بابت ہاتھ کاٹا گیا ہی باقی چوریون کا ضامن ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک کسی کا ضامن نہین ہی

باب ما یحدث السارق فی السرقۃ

یہ باب اُن صورتون کے بیان مین ہی جو مال سرقہ مین چور نے تغیر کیا ہو۔ ومن سرق ثوبا فشقہ فی الدار بنصفین ثم اخرجہ وہو یساوی عشرۃ دراہم قطع وعن ابی یوسف رح انہ لا یقطع لان لہ فیہ سبب الملک وہو الخرق الفاحش فانہ یوجب القیمۃ وتملک المضمون وصار کالمشتری اذا سرق مبیعا فیہ خیار للبائع ولہما ان الاخذ وضع سببا للضمان لا للملک وانما الملک یثبت ضرورۃ اداء الضمان کیلا یجتمع البدلان فی ملک واحد ومثلہ لا یورث الشبہۃ کنفس الاخذ وکما اذا سرق البائع معیبا باعہ بخلاف ما ذکر لان البیع موضوع لافادۃ الملک وہذا الخلاف فیما اذا اختار تضمین النقصان واخذ الثوب فان اختار تضمین القیمۃ وترک الثوب علیہ لا یقطع بالاتفاق لانہ ملکہ مستندا الی وقت الاخذ فصار کما اذا ملکہ بالہبۃ فاورث شبہۃ وہذا کلہ اذا کان النقصان فاحشا فان کان یسیرا یقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملک اذ لیس لہ اختیار تضمین کل القیمۃ۔ جسنے ایک کپڑا چرایا پھر گھر ہی کے اندر اُسکے دو ٹکڑے کرکے باہر نکال لایا حالانکہ وہ دس درم کا ہوتا ہی تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور ابو یوسف سے ایک روایت ہی کہ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ چور کا اسمین ایک سبب ملکیت کا پیدا ہوگیا یعنی اسنے پھاڑکر دو ٹکڑے کر دیے پس اسطرح پھاڑنے سے اُسپر قیمت واجب ہوئی اور کپڑے کا خود مالک ہوگیا اور ایسا ہوگیا جیسے مشتری نے وہ مبیع چرائی جسمین بائع نے اپنے واسطے خیار رکھا تھا یعنی تین دن کے اندر خواہ بیع پوری کریگا یا نہین حالانکہ ایسی صورت مین مشتری کا ہاتھ بوجہ سبب ملک کے نہین کاٹا جاتا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ مال کو لے لینا تاوان واجب ہونے کا سبب ہی اور ملک حاصل ہونے کا سبب نہین ہی

اور ملکیت اس ضرورت سے ثابت ہو جاتی ہے کہ اُسنے تاوان ادا کر دیا تاکہ وہ شے اور اُسکا تاوان دونوں ایک ہی شخص کی ملک
مین جمع نہو جاوین پس ایسا لینا جو موجب ضمان ہو سزائے سرقہ مین کوئی شبہہ نہین پیدا کرتا ہے جیسے خالی لے لینا موجب شبہہ
نہین ہے اور جیسے بائع نے کوئی عیب دار چیز بدون علم مشتری کے فروخت کرنے کے بعد مشتری کے پاس سے چرائی تو بائع کا ہاتھ
کاٹا جاتا ہے حالانکہ عیب کی وجہ سے وہ واپسی کے قابل تھی بخلاف خیار بائع کی صورت کے جو ابو یوسف نے ذکر فرمائی ہے کہ وہ شبہہ
پیدا کرتی ہے اسواسطے کہ بیع ایسی چیز رکھی گئی ہے جس سے ملک حاصل ہو یعنی بیع سے مشتری کی ملکیت حاصل ہو گئی اگرچہ ابھی قبضہ
نہین ہے پھر واضح ہو کہ یہ اختلاف ایسی صورت مین ہے کہ کپڑے کے مالک نے چور سے پھاڑنے کا نقصان لینا اور اپنا کپڑا لینا
اختیار کیا ہو اور اگر اُسنے چاہا کہ قیمت لیکر کپڑا چور کے پاس چھوڑ دے تو بالاتفاق ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ تاوان دینے
سے وہ لینے کے وقت سے کپڑے کا مالک ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے ہبہ کی وجہ سے کپڑے کا مالک ہوا پس ایک شبہہ پیدا ہو گیا تو
حد دور ہو جائیگی اور یہ سب اُس صورت مین ہے کہ چور نے نقصان فاحش کر دیا ہو اور اگر تھوڑا نقصان کیا تو بالاتفاق ہاتھ
کاٹا جائیگا کیونکہ ملکیت کا سبب نادر ہے کیونکہ اُسکو پوری قیمت تاوان دینے کا اختیار نہین ہے۔ **وان سرق شاة فذبحها**
ثم اخرجها لم يقطع لان السرقة تمت على اللحم ولا قطع فيه۔ اگر کوئی بکری چورا کر اُسکو ذبح کیا پھر اُسکو باہر لایا تو قطع
نہین ہے کیونکہ چوری پوری ہوئی اسوقت کہ جب بکری گوشت ہو چکی اور گوشت چورانے مین قطع نہین ہے۔ **ومن سرق**
ذهبا او فضة يجب فيه القطع فصنعه دراهم او دنانير قطع فيه ويرد الدراهم والدنانير الى المسروق منه و
هذا عند ابى حنيفة رح وقالا لا سبيل للمسروق منه عليهما واصله فى الغصب فهذه صنعة متقومة عندهما خلافا له
ثم وجوب الحد لا يشكل على قوله لانه لا يملكه وقيل على قولهما لا يجب لانه ملكه قبل القطع وقيل يجب لانه صار
بالصنعة شيئا آخر فلم يملك عينه۔ اگر کسی نے سونا یا چاندی ایسا چورایا جسمین قطع واجب ہے پھر اُسکے درم یا دینار بنالیے
تو اسمین ہاتھ کاٹا جائیگا اور یہ درم و دینار جسکا مال چورایا ہے اُسکو واپس دیجائینگی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے
کہا کہ مسروق منہ کو درم و دینار لینے کی کوئی راہ نہین ہے اور اس مسئلہ کی اصل کتاب الغصب مین ہے پس صاحبین کے نزدیک
درم و دینار بنانے کی صنعت خود قیمتی ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین ہے پھر امام کے قول پر سزائے قطع واجب ہونے مین
کوئی اشکال نہین کیونکہ چور اس مال مسروقہ کا مالک نہو جائیگا رہا صاحبین کے قول پر بعض نے کہا کہ سزائے قطع واجب نہوگی کیونکہ
قطع سے پہلے درم و دینار بنا ڈالنے سے وہ مال مسروقہ کا مالک ہو گیا اور بعض نے کہا کہ قطع واجب ہو گا کیونکہ ساخت کی وجہ
سے وہ دوسری چیز ہو گئی تو وہ بعینہ مال مسروقہ کا مالک نہوا۔ **فان سرق ثوبا فصبغه احمر قطع ولم يؤخذ منه الثوب**
ولم يضمن قيمة الثوب وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف رح وقال محمد رح يؤخذ منه الثوب ويعطى ما زاد الصبغ
فيه اعتبارا بالغصب والجامع بينهما كون الثوب اصلا قائما وكون الصبغ تابعا ولهما ان الصبغ قائم صورة و
معنى حتى لو اراد اخذه مصبوغا يضمن ما زاد الصبغ فيه وحق المالك فى الثوب قائم صورة لا معنى الا ترى انه غير
مضمون على السارق بالهلاك فرجحنا جانب السارق بخلاف الغصب لان حق كل واحد منهما قائم صورة ومعنى
فاستويا من هذا الوجه فرجحنا جانب المالك لما ذكرنا۔ اگر ایک کپڑا چورا کر اُسکو سُرخ رنگا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اُس سے
کپڑا نہین لیا جائیگا اور وہ کپڑے کی قیمت کا بھی ضامن نہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ کپڑا
اُس سے لے لیا جائیگا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دیدی جائیگی اور یہ غصب پر قیاس ہے یعنی جیسے غاصب نے
غصب کا کپڑا سُرخ رنگا تو کپڑا مغصوب منہ کو دلایا جائیگا اور رنگنے سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ غاصب کو دلائی جائیگی اور ان
دونون مین علت جامع یہ ہے کہ کپڑا جو اصل ہے وہ قائم ہے اور رنگ اُسکا تابع ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ رنگ بھی

لیکن ہو وملکیت قائم ہو حتی کہ اگر رنگا ہوا لینا چاہا تو جو کچھ رنگ سے زیادتی ہوئی اُسکا ضامن ہوگا اور مالک کا حق کپڑے مین بحالہ قائم ہو دلیل میں بھی نہیں قائم ہو کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ چور کے پاس سے تلف ہو جائے تو چور اُسکا ضامن نہوگا بس جبکہ چور و مالک میں سے چور کا پلہ بھاری سمجھا برخلاف غصب کے کیونکہ دونون میں سے ہر ایک کا حق بظاہر و بمعنی قائم ہر تو اس راہ سے غاصب و مالک دونون برابر ہو گئے مگر چونکہ کپڑا اصل ہو لہذا جسنے مالک کا پلہ بھاری جانا۔ وان صبغہ اسود اخذ منہ فی المذہبین یعنی عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وعند ابی یوسف رح ہذا والاول سواء لان السواد زیادۃ عندہ کالحمرۃ وعند محمد رح زیادۃ ایضا کالحمرۃ ولکنہ لا یقطع حق المالک وعند ابی حنیفۃ رح السواد نقصان فلا یوجب انقطاع حق المالک۔ اور اگر چور نے یہ کپڑا سیاہ رنگا یا تو دو امامون کے نزدیک اُس سے لے لیا جائیگا یعنی امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک اُس سے لے لیا جائیگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگنے اور سُرخ رنگنے کی دونون صورتین یکسان ہین کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگ بھی مثل سُرخی کے کپڑے مین زیادتی ہو اور امام محمد کے نزدیک بھی اگرچہ سیاہی مثل سُرخی کے زیادتی ہو لیکن رنگ تابع ہونے کی وجہ سے کپڑے سے مالک کا حق منقطع نہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک سیاہی ایک نقصان ہو تو مالک کا حق منقطع نہین کر سکتا **ف** — اور محققین نے کہا کہ یہ امام اور صاحبین کا اختلاف نہین ہو بلکہ اپنے اپنے زمانہ کی حالت ہو کیونکہ امام کے زمانہ مین بنو امیہ کی سلطنت مین سُرخ رنگ کی قدر تھی اور سیاہی ایک قسم کا عیب شمار ہوتا تھا پھر صاحبین کے زمانہ مین عباسیہ کی سلطنت مین سیاہ رنگ کی قدر ہو گئی لہذا یہ اختلاف بحسب زمانہ ہی۔ م۔

باب قطع الطریق

یہ باب رہزنون کے بیان مین ہو۔ واضح ہو کہ رہزنی کے چند شرائط ہین۔ اول یہ کہ رہزن وہ لوگ ہونگے جنکو ایسی شوکت وقوت حاصل ہو کہ راہ چلنے والے اُنکا مقابلہ نکر سکین اور وہ لوگ رہزنی کرین خواہ ہتھیار سے یا لاٹھیون یا پتھر وغیرہ سے دوم یہ کہ رہزنی کا مقام شہر سے باہر دور ہو اور شرح طحاوی مین کہا کہ سفر کی مقدار ہو۔ سوم یہ کہ ایسا واقعہ دار الاسلام مین واقع ہو چہارم یہ کہ جو کچھ اُنھون نے مال لیا وہ اسقدر ہو جبپر سزائے سرقہ لازم آتی ہو اور یہی شافعی واحمد کا قول ہو اور امام مالک نے کہا کہ اسقدر مال ہونا شرط نہین ہو اور پنجم یہ کہ سب رہزن راہ گیرون کے اجنبی ہون حتی کہ اگر رہزن مین سے کوئی شخص اہل مال کا ذو رحم محرم ہو یا طفل یا مجنون ہو تو رہزنون پر سزائے قطع واجب نہوگی اور ششم یہ کہ رہزن لوگ توبہ کرنے سے پہلے پکڑے جائین حتی کہ اگر توبہ کے بعد گرفتار ہوے تو اُنسے حد ساقط ہو جائیگی۔ ع۔ اور اللہ تعالے نے فرمایا انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض۔ یعنی جو لوگ اللہ تعالے و اُسکے رسول سے لڑائی کرین اور ملک مین فساد پھیلا دین اُنکی سزا یہی ہو کہ قتل کیے جاوین یا سولی دیے جاوین یا اُنکے ہاتھ و پاؤن مختلف طرف سے کاٹے جاوین یا زمین سے دور کیے جاوین الخ یہ رہزنون کے بارہ مین ہو اور انکا واقعہ یہ ہوا کہ کچھ دیہاتی لوگ عرینہ کے آکر مسلمان بنے پھر آب و ہوائے مدینہ اُنکے مزاج کے موافق نہوئی اور بخار آنے لگا اور پیٹ بڑھ گئے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکو حکم دیا کہ جہان زکوۃ کے اونٹ رہا کرتے ہین وہان جاکر اونٹون کا دودھ اور پیشاب پیین پس یہ لوگ وہان گئے اور ایسا ہی کیا پھر جب اچھے ہو گئے تو اسلام سے پھر گئے اور چرواہون کو بُری طرح سے قتل کر کے تمام جگہہ ہانک لے چلے پس جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو آپ نے اُنکے پیچھے آدمی روانہ کیے پس وہ گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے اُنمین سے ہر ایک کا دایان ہاتھ اور بایان پاؤن کٹوا کر اور اُنکی آنکھون مین

سولی پھر کر اور ایک روایت مین ہی کہ کیلین ٹھوک کر مقام حرہ مین ڈلوادیا جہان ایڑیان رگڑ کر مر گئے کما فی الصحاح بعض علماء نے کہا کہ آنکھون مین کیل ٹھوکنا اسوجہ سے تھا کہ ان لوگون نے چرواہون کو بھی آنکھون مین ببول کے کانٹے چبھید کر ٹکڑے ٹکڑے سے ٹکڑے ٹکڑے کیا تھا پھر اللہ تعالے نے یہ آیت نازل فرمائی اور ابن عباس سے روایت ہی کہ جبرئیل علیہ السلام نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے آیت کی یہ تفسیر بیان کی کہ جسنے قتل کیا اور مال نہ لیا ہو وہ قتل کیا جائے اور جسنے قتل کیا اور مال بھی لیا ہو وہ سولی دیا جائے اور جسنے صرف مال لیا و قتل نہین کیا تو اُسکا داہنی طرف کا ہاتھ اور بائین طرف کا پاؤن کاٹا جائے اور جسنے قتل نہین کیا اور مال نہین لیا بلکہ دھمکایا تو وہ زمین سے نفی کیا جائے اور مترجم نے اردو تفسیر جامع مین توضیح سے تفسیر کر دی ہی پھر اسمین اختلاف ہی کہ زمین سے نفی کرنے کے کیا معنی ہین پس شافعی و احمد اور ایک جماعت کے نزدیک یہ غرض ہی کہ اس ملک سے دوسرے ملک مین نکالدیے جائین لیکن مخفی نہین کہ دار الاسلام کے دوسرے ملک مین فساد پھیلاوینگے لیکن شاید یہ مراد ہو کہ اکیلے اکیلے متفرق کر دیے جاوین اور امام ابو حنیفہ و ایک جماعت کے نزدیک یہ مراد ہی کہ قید خانہ مین ڈالدیے جاوینگے کیونکہ اسطرح وہ ملک سے نادار ہو جائینگے اور ملک انکے فساد سے پاک ہو جائیگا۔ قال واذا خرج جماعۃ ممتنعین او واحد یقدر علی الامتناع فقصدوا قطع الطریق فاخذوا قبل ان یاخذوا مالا ویقتلوا نفسا حبسہم الامام حتی یحدثوا توبۃ وان اخذوا مالا مسلم او ذمی والماخوذ اذا قسم علی جماعتہم اصاب کل واحد منہم عشرۃ دراہم فصاعدا او ما تبلغ قیمتہ ذلک قطع الامام ایدیہم وارجلہم من خلاف وان قتلوا ولم یاخذوا مالا قتلہم الامام حدا والاصل فیہ قولہ تعالے انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیۃ والمراد منہ واللہ اعلم التوزیع علی الاحوال وہی اربعۃ ہذہ الثلثۃ المذکورۃ والرابعۃ نذکرہا ان شاء اللہ تعالے ولان الجنایات تتفاوت علی الاحوال فاللائق تغلظ الحکم بتغلظہا اما الحبس فی الاولے فلانہ المراد بالنفی المذکور لانہ نفی عن وجہ الارض بدفع شرہم عن اہلہا ویعزرون ایضا لمباشرتہم منکر الاخافۃ وشرط القدرۃ علی الامتناع لان المحاربۃ لا تتحقق الا بالمنعۃ والحالۃ الثانیۃ کما بیناہا لما تلوناہ وشرط ان یکون الماخوذ مال مسلم او ذمی لیکون العصمۃ مؤبدۃ ولہذا لو قطع الطریق علی المستامن لا یجب القطع وشرط کمال النصاب فی حق کل واحد کیلا یستباح طرفہ الا بتناولہ مالہ خطر والمراد قطع الید الیمنی والرجل الیسری کیلا یؤدی الی تفویت جنس المنفعۃ والحالۃ الثالثۃ کما بیناہا لما تلوناہ۔ اگر ایک جماعت جنکو امتناعی قدرت ہی یا ایک ہی شخص جسکو امتناعی قدرت ہی یعنی اپنے مقابل کا صدمہ دفع کر سکتے ہین رہزنی کا قصد کر کے نکلے پھر قبل اسکے کہ کسی کا مال لین یا کسیکو قتل کرین خود گرفتار کر لیے گئے تو امام اسلام انکو قید رکھے یہانتک کہ یہ لوگ توبہ کرین اور اگر ان لوگون نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لے لیا اور یہ مال اسقدر ہی کہ اگر اس جماعت پر تقسیم کیا جائے تو ہر ایک کو دس درم یا زیادہ پہونچتا ہی یا ایسی چیز ہی کہ جسکی قیمت اسقدر پہونچتی ہی تو امام ان لوگون کے داہنے ہاتھ اور بائین پاؤن کاٹے اور اگر ان لوگون نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ لیا ہو تو امام انکو قصاص مین قتل کر ڈالے (اور اگر مال بھی لیا اور قتل بھی کیا ہو تو یہ چوتھی صورت آگے آتی ہی) اور اصل اس باب مین قولہ تعالے انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیہ ہی (اسمین چار سزائین بیان فرمائین یا قتل یا سولی یا ہاتھ پاؤن کا کاٹنا یا زمین سے نفی کرنا۔) اور مراد اس سے یہ معلوم ہوتی ہی کہ چار حالتون مین چار قسم کی سزا یعنے ہر حالت کے مناسب ایک قسم کی سزا ہی پس تین حالتین تو یہی ہین جو اوپر ذکر ہوئین اور چوتھی حالت کو ہم انشاء اللہ تعالے آگے ذکر کرینگے پس ہر ایک حالت کے موافق اُسکی سزا مذکور ہوئی اور اس دلیل سے کہ سزائین باعتبار گناہون کے متفاوت ہوتی ہین پس بھاری جرم مین بھاری سزا لائق ہی پس جرم اول مین محبوس کرنے کی سزا اسواسطے کہ آیت مین جو زمین سے نفی کرنا مذکور ہی اُس سے یہی مراد ہی کہ قید خانہ مین ڈالے جاوین کیونکہ یہی روے زمین سے

کرنا ہی کہ ان لوگون کا خوف اہل ملک سے دور ہوگا اور رہزنون کو تعزیر بھی دیجائیگی کہ اُنھون نے ڈرانے کا فعل ممنوع کیا ہی پھر شیخ قدوری
نے رہزنون کے واسطے قدرت امتناع شرط کی ہی کیونکہ جبتک یہ قدرت نہو تب تک رہزنی نہین ہوسکتی ہی اور حالت دوم یعنی جبکہ
مال لیا اور قتل نہین کیا تو اُسکا حکم وہی ہی جو ہمنے اوپر بیان کیا دلیل اُس آیت کے جو ہم اوپر تلاوت کرچکے اور اسمین شیخ قدوری
نے یہ شرط لگائی کہ مال کسی مسلمان یا ذمی کا ہو یہ اسواسطے کہ مال کی عصمت دائمی ہو لہذا اگر حربی امان لیکر آیا اور اُسپر رہزنی
کی تو قطع واجب نہین ہی اور شیخ قدوری نے کمتر دس درم کا نصاب پورا ہونا بھی ہر ایک رہزن کے حق مین شرط کیا تاکہ اُسکا
ہاتھ پاؤن مباح نہو مگر جب ہی کہ وہ کوئی قدر وقیمت کی چیز لیوے اور مراد یہ کہ دایان ہاتھ کاٹا جائے و بایان پاؤن کاٹا جاوے کہ
تاکہ ایسا نہو کہ جنس منفعت جاتی رہے اور تیسری صورت وہ ہی جو ہم اوپر بیان کرچکے اور دلیل اُسکی وہی آیت ہی - ویقتلون
حدا حتی لو عفا الاولیاء عنہم لا یلتفت الی عفوہم لانہ حق الشرع والرابعۃ اذا قتلوا واخذوا المال فالامام
بالخیار ان شاء قطع ایدیہم وارجلہم من خلاف وقتلہم او صلبہم وان شاء قتلہم وان شاء صلبہم وقال محمد رح
یقتل او یصلب ولا یقطع لانہ جنایۃ واحدۃ فلا یوجب حدین ولان مادون النفس یدخل فی النفس فی باب الحد کحد السرقۃ
والرجم ولہما ان ہذہ عقوبۃ واحدۃ تغلظت لتغلظ سببہا وہو تفویت الامن علی التناہی بالقتل واخذ
المال ولہذا کان قطع الید والرجل معا فی الکبری حدا واحدا وان کانا فی الصغری حدین و
التداخل فی الحدود لا فی حد واحد ثم ذکر فی الکتاب التخییر بین الصلب وترکہ وہو ظاہر الروایۃ وعن ابی یوسف رح
انہ لا یترکہ لانہ منصوص علیہ والمقصود التشہیر لیعتبر بہ غیرہ ونحن نقول اصل التشہیر بالقتل والمبالغۃ فی الصلب
فیخیر فیہ ثم - اور قاتل رہزن بطور سزاے حد کے قتل کیے جاوینگے حتی کہ اگر مقتولین کے اولیاء اُنکو عفو کردین تو اُنکے عفو کرنے پر
کچھ لحاظ نہ کیا جائیگا اور اسپر اماموں کا اجماع ہی کیونکہ یہ حق شرعی ہی اور چوتھی صورت یہ ہی کہ اگر رہزنون نے لوگون کو قتل
کیا اور مال لے لیے تو امام کو اختیار ہی کہ چاہے اُنکے داہنے ہاتھ اور بائین پاؤن کاٹے اور قتل کرے یا سولی دے اور اگر چاہے
تو صرف اُنکو قتل کردے اور اگر چاہے تو صرف اُنکو سولی دے اور امام محمد نے کہا کہ قتل کرے یا سولی دے اور ہاتھ پاؤن نہین
کاٹ سکتا کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہی تو اُسپر دو حدین لازم نہونگی اور اسلیے کہ قتل نفس کی سزا مین اس سے کم سزا داخل ہوجاتی ہی
یعنے باب الحدود مین اگر ایک شخص پر قتل ہونا لازم ہوا اور مثلاً ہاتھ کاٹا جانا بھی لازم ہوا تو یہ قتل کی سزا مین داخل ہوکر صرف
قتل کیا جائیگا جیسے اگر کسی پر چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوا اور زنا کی وجہ سے رجم واجب ہوا تو صرف رجم کردیا
جائیگا اور امام ابوحنیفہ وابویوسف رح کی دلیل یہ ہی کہ ہاتھ پاؤن کاٹ کر قتل کرنا یا سولی دینا ایک ہی سزا شمار کی گئی ہی جو بوجہ سخت
جرم کے سزا سخت ہوگئی ہی اور سخت جرم یہ ہی کہ اُسنے قتل کرکے اور مال لے کے انتہا درجہ پر امن کھو دیا اور اسی وجہ سے رہزنی
مین ہاتھ اور پاؤن کا ایک ساتھ کاٹنا ایک ہی سزاے حد ہی اگرچہ سرقہ مین یہ دو حدین ہین اور باب حدود مین تداخل ہونا
کئی حدین جمع ہونے مین ہوتا ہی اور ایک ہی حد مین نہین ہوسکتا پھر قدوری نے کتاب مین ذکر کیا کہ اُسکو سولی دینے یا
نہ دینے مین اختیار ہی اور ظاہر الروایۃ یہی ہی اور ابویوسف سے روایت ہی کہ سولی دینے کو نہ چھوڑے کیونکہ وہ نص قرآنی مین
وارد ہی اور اس سے مقصود یہ ہی کہ اُسکی شہرت دیجاوے تاکہ دوسرون کو اس سے عبرت ہو اور ہم کہتے ہین کہ اصلی شہرت
دینا قتل سے ہی اور سولی دینے مین شہرت کی زیادتی ہی پس امام اُسمین مختار ہی پھر قدوری نے فرمایا - قال ویصلب حیا
ویبعج بطنہ برمح الی ان یموت ومثلہ عن الکرخی رح وعن الطحاوی رح انہ یقتل ثم یصلب توقیا عن المثلۃ
وجہ الاول وہو الاصح ان الصلب علی ہذا الوجہ ابلغ فی الردع وہو المقصود بہ - کہ ایسے رہزن کو زندہ سولی پر
چڑھایا جاوے اور ایک نیزے سے اُسکا پیٹ شق کردیا جائے یہانتک کہ وہ مرجاوے اور ایسا ہی کرخی سے مروی ہی اور طحاوی نے

روایت ہی کہ قتل کرکے تب سولی دیا جاوے تاکہ مُثلہ کرنے سے بچاؤ ہو اور روایت اول اصح ہی اور اُسکی وجہ یہ ہی کہ اصلح سولی دینے مین زیادہ خوفناک عبرت ہی اور یہی اس سزا کا مقصود ہی۔ **قال ولا يصلب اكثر من ثلثة ايام لانه يتغير بعدها فيتاذى الناس به وعن ابي يوسف رح انه يترك على خشبة حتى يتقطع ويسقط ليعتبر به غيره قلنا حصل الاعتبار بما ذكرناه والنهاية غير مطلوبة** - اور سولی پر تین دن سے زیادہ نہ چھوڑا جاے کیونکہ وہ بعد تین دن کے بگڑ جائیگا تو اُسکی بدبو سے لوگون کو اذیت ہوگی اور ابو یوسف سے ایک روایت ہی کہ وہ سولی پر چھوڑ دیا جائے یہانتک کہ ٹکڑے ٹکڑے ہوکر گر پڑے تاکہ دوسرون کو اس سے عبرت ہو ہم کہتے ہین کہ تین دن رکھنے سے عبرت حاصل ہوگئی اور نہایت درجہ مطلوب نہین ہی۔ **قال واذا قتل القاطع فلا ضمان عليه في مال اخذه اعتبارا بالسرقة الصغرى وقد بيناه** - اگر رہزن قتل کیا گیا تو جو مال اُسنے لے لیا ہی اُسکا تاوان اُسپر واجب نہین ہی اور یہ سرقہ صغری پر قیاس ہی اور ہم اسکو بیان کر چکے۔ **فان باشر القتل احدهم اجرى الحد عليهم باجمعهم لانه جزاء المحاربة وهي تتحقق بان يكون البعض ردءا للبعض حتى اذا زلت اقدامهم انحازوا اليهم وانما الشرط القتل من واحد منهم وقد تحقق** - اگر رہزنون مین سے قتل کا ارتکاب ایک نے کیا ہو تو سزاے قتل ان سبھون پر جاری کیجائیگی کیونکہ یہ تو سزاے محاربہ ہی اور محاربہ یون بھی ہوتا ہی کہ بعضے لڑین اور بعضے اُنکی مدد پر ہون حتی کہ اگر لڑنے والون کے قدم اُکھڑین تو اپنے مددگارون مین پناہ لین اور شرط یہی ہی کہ انہین سے کسی سے قتل پایا جائے اور یہ پایا گیا۔ **قال والقتل وان كان بعصا او بحجر او بسيف فهو سواء لانه يقع قطعا للطريق بقطع المارة** - اور قتل کرنا خواہ لاٹھی سے ہو یا پتھر سے ہو یا تلوار سے ہو سب برابر ہین کیونکہ راگیرون کی راہ مارنے سے رہزنی متحقق ہوجائیگی۔ **وان لم يقتل القاطع ولم ياخذ مالا وقد جرح اقتص منه فيما فيه القصاص واخذ الارش منه مما فيه الارش وذلك الى الاولياء لانه لا حد في هذه الجناية فظهر حق العبد وهو ما ذكرناه فيستوفيه الولي** - اور اگر رہزن نے کسی کو قتل نہین کیا اور نہ مال لیا ہو ولیکن مجروح کیا ہی تو جن زخمون مین بدلا لیا جاتا ہی اُسمین بدلا لیا جائیگا اور جنمین مالی جرمانہ لیا جاتا ہی اُسمین جرمانہ لیا جائیگا اور یہ حق مجروح کے اولیاء کو حاصل ہی کیونکہ اس جرم مین سزاے حد نہین ہی تو بندہ کا حق ظاہر ہوا یعنے بدلا یا جرمانہ لینا اور اسکو حاصل کرنے کا حق اولیاء کو ہوتا ہی **ف** یعنی اگر مثلاً رہزن نے کان کاٹ لیا ہو تو اسکے بدلے رہزن کا کان کاٹا جائیگا اور اگر ران زخمی کردی تو اُسپر جرمانہ لیا جائیگا۔ **وان اخذ مالا ثم جرح قطعت يده ورجله وبطلت الجراحات لانه لما وجب الحد حقا لله سقطت عصمة النفس حقا للعبد كما يسقط عصمة المال** - اور اگر رہزن نے مال لے لیا پھر مجروح کیا ہو تو اُسکا دایان ہاتھ و بایان پاؤن کاٹا جائیگا اور زخمون کا عوض باطل ہوگیا کیونکہ جب حق الٰہی کے واسطے حد واجب ہوئی تو نفس کی عصمت ساقط ہوگئی جیسے مال کی عصمت ساقط ہوجاتی ہی۔ **وان اخذ بعد ما تاب وقد قتل عمدا فان شاء الاولياء قتلوه وان شاؤا عفوا عنه لان الحد في هذه الجناية لا يقام بعد التوبة للاستثناء المذكور في النص ولان التوبة تتوقف على رد المال ولا قطع في مثله فظهر حق العبد في النفس والمال حتى يستوفي الولي القصاص او يعفو ويجب الضمان اذا هلك في يده او استهلك** - اور اگر رہزن بعد توبہ کرنے کے پکڑا گیا حالانکہ اُسنے عمداً قتل کیا ہی تو اولیاء مقتول کو اختیار ہی چاہین تو رہزن کو قصاص مین قتل کرین اور چاہین اُسکو عفو کرین کیونکہ رہزنی مین بعد توبہ کرنے کے سزاے حد نہین قائم کیجاتی ہی کیونکہ نص قرآنی مین استثناء ہی اور اسلیے کہ توبہ صحیح ہونا تو مال پھیر دینے پر ہی اور ایسی صورت مین سزاے قطع نہین ہی تو بندہ کا حق نفس و مال مین ظاہر ہوا تو ولی قصاص کو اختیار ہوا کہ چاہے قصاص حاصل کرے یا معاف کردے اور اگر رہزن نے مال تلف کیا یا تلف ہوگیا ہو تو اُسپر ضمان واجب ہوگی۔ **وان كان من القطاع صبي او مجنون او ذو رحم محرم من المقطوع عليه سقط الحد عن الباقين فالمذكور في الصبي والمجنون قول**

ابی حنیفۃ وزفر رح وعن ابی یوسف رح انہ لو باشر العقلاء یحد الباقون وعلی ہذا السرقۃ الصغری لہ ان المباشر
اصل والردء تابع ولا خلل فی مباشرۃ العاقل ولا اعتبار بالخلل فی التبع وفی عکسہ ینعکس المعنی والحکم ولہما انہا جنایۃ
واحدۃ قامت بالکل فاذا لم یقع فعل بعضہم موجبا کان فعل الباقین بعض العلۃ وبہ لا یثبت الحکم فصار کالخاطی
مع العامد واما ذو الرحم المحرم فقد قیل تاویلہ اذا کان المال مشترکا بین المقطوع علیہم والاصح انہ مطلق لان الجنایۃ
واحدۃ علی ما ذکرناہ فالامتناع فی حق البعض یوجب الامتناع فی حق الباقین بخلاف ما اذا کان فیہم مستامن
لان الامتناع فی حقہ لخلل فی العصمۃ وہو یخصہ اما ہہنا الامتناع لخلل فی الحرز والقافلۃ حرز واحد۔ اور اگر رہزنون
مین کوئی طفل یا مجنون ہو یا جن پر رہزنی کی گئی انکا کوئی ذو رحم محرم ہو تو باقی رہزنون سے بھی حد ساقط ہو جائیگی پس جاننا
چاہیے کہ طفل ومجنون کے بارہ مین ابوحنیفہ وزفر کا قول مذکور ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر رہزنی کا ارتکاب اہل عقل
نے کیا ہو تو سوائے طفل ومجنون کے باقیون کو سزائے حد دیجائیگی اور یہی سرقہ صغری مین حکم ہے اس دلیل سے کہ جو شخص مرتکب
ہو وہ اصل ہے اور جو مددگار ہو وہ تابع ہے اور عاقل کے ارتکاب مین کچھ خلل نہین اور تابع یعنے طفل ومجنون مین خلل ہونے
کا اعتبار نہین پس اگر تابع سے حد ساقط ہو تو اصل ارتکاب والون سے ساقط نہوگی اور اگر اسکے برعکس ہو تو معنی وحکم برعکس
ہو جائیگا یعنے اگر تابع مین خلل نہو اور اصل ارتکاب کرنے والون مین خلل ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اور امام ابوحنیفہ وزفر رح کی
دلیل یہ ہے کہ یہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو سب کے ساتھ قائم ہوا ہے تو جب انمین سے بعض کا فعل موجب حد نہوا یعنی پوری
علت نہوا تو باقیون کا فعل تھوڑی علت رہگیا اور جزو علت موجود ہونے سے حکم ثابت نہین ہوتا ہے تو ایسا ہوگیا جیسے عمداً
ایک فعل کرنے والے کے ساتھ مین ایک خطا کار شریک ہوگیا یعنی مثلاً ایک شخص نے عمداً آدمی سمجھکر تیر مارا اور دوسرے
نے اسکو شکار سمجھکر تیر مارا جس سے وہ مرگیا تو عمداً مارنے والا بھی قصاص سے چھوٹ جائیگا رہا یہ کہ رہزنون مین راہ والون
کا کوئی ذو رحم محرم ہو تو شیخ جصاص رازی نے کہا کہ اسکی تاویل یہ ہے کہ جنپر رہزنی واقع ہوئی اُنکے مال باہم مشترک ہون
تب رہزنون سے حد ساقط ہوگی اور اصح یہ ہے کہ مشترک ہو یا نہو ہر حال مین حد ساقط ہے کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے جو ان سب
رہزنون کی ذات سے قائم ہوا ہے پس اگر بعض کے حق مین حد ممتنع ہوئی تو باقیون کے حق مین بھی ممتنع ہونا لازم ہوا بخلاف
اسکے اگر مسافرون مین کوئی حربی امان لیکر داخل ہوا ہو تو اسکے حق مین رہزنون سے سزائے حد ساقط ہونا اسوجہ سے ہے کہ
اسکے خون حرام ہونے مین خلل ہے اور یہ اسی مستامن کے ساتھ خاص ہے اور رہا اس مقام پر [illegible]تنع ہونا اسوجہ سے ہے کہ حرز
مین خلل ہے حالانکہ پورا قافلہ ایک ہی حرز ہے۔ واذا سقط الحد صار القتل الی الاولیا [illegible] حق العبد علی ما ذکرناہ
فان شاؤا قتلوا وان شاؤا عفوا واذا قطع بعض القافلۃ الطریق علی البعض لم یجب الحد لان الحرز واحد
فصارت القافلۃ کدار واحدۃ۔ اور جب حد ساقط ہوگئی تو قصاص کا حق اولیاء کو حاصل ہوا کیونکہ جب حق الٰہی نہین رہا
تو بندون کا حق ظاہر ہوا پس اولیاء کو اختیار ہے چاہین قتل کرین اور چاہین عفو کرین اور اگر ایک قافلہ مین بعض نے بعض پر
رہزنی کی تو رہزنون کی حد واجب نہوگی کیونکہ حرز واحد ہے تو پورا قافلہ بمنزلہ ایک گھر کے ہوگیا۔ ومن قطع الطریق لیلا
او نہارا فی المصر او بین الکوفۃ والحیرۃ فلیس بقاطع الطریق استحسانا وفی القیاس یکون قاطع الطریق وہو
قول الشافعی رح لوجودہ حقیقۃ وعن ابی یوسف رح انہ یجب الحد اذا کان خارج المصر وان کان بقربہ لانہ لا یلحقہ
الغوث وعنہ ان قاتلوا نہارا بالسلاح او لیلا بہ او بالخشب فہم قطاع الطریق لان السلاح لا یلبث والغوث
یبطیٔ باللیالی ونحن نقول ان قطع الطریق بقطع المارۃ ولا یتحقق ذلک فی المصر وبقرب منہ لان الظاہر لحوق
الغوث الا انہم یؤخذون برد المال ایصالا للحق الی المستحق ویؤدبون ویحبسون لارتکابہم الجنایۃ ولو قتلوا

فالامر فیہ الے الاولیاء لما بینا۔ اگر شہر مین یا کوفہ اور حیرہ کے درمیان جنمین ایک میل کا فاصلہ ہے رات یا دن مین رہزنی کی تو استحسانا یہ رہزن نہین ہے اور قیاس مقتضی یہ ہے کہ رہزن ہو اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ درحقیقت رہزنی پائی گئی اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ جب شہر سے باہر رہزنی کرے تو سزاے قطع واجب ہوگی اگرچہ شہر سے نزدیک ہو کیونکہ اُسکی فریاد پر مدد نہین پہونچ سکتی ہے اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر دن مین ہتھیار سے لڑائی کی یا رات مین ہتھیار یا لاٹھیون سے لڑائی کی تو یہ لوگ رہزن ہونگے کیونکہ ہتھیار مین اتنی دیر نہین ہوتی کہ مددگار پہونچے اور رات کو مددگار پہونچنے مین دیر ہوتی ہے اور ہم کہتے ہین کہ رہزنی مسافرون کی راہ مارنے سے ہوتی ہے اور یہ بات شہر مین یا شہر کے قریب نہین ہو سکتی اسلیے کہ بظاہر یہان مددگار پہونچ جائیگا لیکن شہر کے پاس ایسا کرنے مین مجرمون کو مال واپس کرنے کے لیے گرفتار کیا جائیگا لیکن شہر کے پاس ایسا کرنے مین مجرمون کو مال واپس کرنے کے لیے گرفتار کیا جائیگا تاکہ مال اپنے مالکون کو پہونچ جائین اور مجرمون کو تعزیر دیجائیگی اور قیدخانہ مین رکھے جائینگے کیونکہ وہ جرم کے مرتکب ہوئے ہین اور اگر اُنھون نے کسی کو قتل کیا ہو تو مقتول کے اولیاء کو اختیار ہے کہ چاہے قصاص لے یا عفو کرے ف۔ لیکن فتوی ابو یوسف کے قول پر ہے۔ ف ع۔ ومن خنق رجلا حتی قتلہ فالدیۃ علی عاقلتہ عند ابی حنیفۃ رح وہی مسالۃ القتل بالمثقل وستبین فی باب الدیات ان شاء اللہ تعالے وان خنق فی المصر غیر مرۃ قتل بہ لانہ صار ساعیا فی الارض بالفساد فیدفع شرہ بالقتل واللہ اعلم۔ اگر کسی دوسرے کا گلا گھونٹ کر اُسکو مار ڈالا تو ابو حنیفہ کے نزدیک مقتول کی دیت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی اور یہ بھاری چیز سے مار ڈالنے کا مسئلہ ہے اور ہم اسکو باب الدیات مین انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے اور اگر اس شخص نے شہر کے اندر بارہا گلا گھونٹا ہو تو قتل کر دیا جائے کیونکہ وہ ملک مین فساد پھیلانے والا ہو گیا تو قتل کرکے اُسکا شر دور کیا جائے۔ واللہ تعالے اعلم۔

کتاب السیر

یہ کتاب سیر کے بیان مین ہے۔ السیر جمع سیرۃ وہی الطریقۃ فی الامور وفی الشرع تختص بسیر النبی علیہ السلام فی مغازیہ۔ سیر جمع سیرۃ کی ہے اور وہ کامون مین ایک طریقہ کو کہتے ہین اور شرع مین مختص وہ طریقہ ہے جو آنحضرت صلے اللہ وسلم نے اپنے جہاد مین برتاؤ کیا ف۔ اور شرع مین جہاد یہ ہے کہ دین حق کی جانب بلانا اور جو قبول نکرے اُس سے قتال کرنا ش د۔ اور ظاہر یہ ہے کہ سواے عرب کے جو شخص مطیع ہونے و جزیہ دینے پر بھی راضی نہو اُس سے قتال کرنا۔ م۔ اور اُسکی تعریف یہ ہے کہ فی سبیل اللہ قتال کرنے مین اپنی وسعت صرف کردے خواہ اسطرح کہ خود قتال کا مرتکب ہو یا غازیون کی مدد کرے خواہ مال سے یا راے دینے سے یا انکی جمعیت بڑھانے سے یا دوسرے وجوہ سے۔ ابن الکمال۔ اور جہاد کے تابع رباط ہے اور رباط یہ ہے کہ سرحد اسلام پر جسکے بعد دارالکفر ہے قیام کرے یہی مختار ہے۔ د۔ اور جہاد کی فضیلت بہت بڑی ہے اور کیون نہو کہ آدمی بہت مشقت اُٹھا کر اللہ تعالی کی رضامندی چاہنے پر اپنی جان و مال فدا کرتا ہے پھر اس سے بھی زیادہ مشکل یہ ہے کہ اپنے نفس کو برابر ظاہر و باطن مین خوشی و کسل ہر حالت مین اللہ تعالے کی طاعت پر قائم رکھے اسی واسطے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک جہاد سے لوٹتے وقت فرمایا کہ ہم چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لوٹے اسی واسطے حدیث عبداللہ ابن مسعود مین ہے کہ مین نے عرض کیا یا رسول اللہ اعمال مین سے کون افضل ہے فرمایا کہ نماز کو اپنے وقت پر پڑھنا مین نے عرض کیا کہ پھر تو فرمایا کہ والدین کی فرمانبرداری کرنا مین نے عرض کیا کہ پھر فرمایا کہ اللہ تعالے کی راہ مین جہاد کرنا اور اگر مین آپ سے زیادہ پوچھتا تو

زیادہ ارشاد فرماتے۔ رواہ البخاری۔ اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا
کہ کون کام افضل ہی فرمایا کہ اللہ تعالی اور اُسکے رسولون پر سچا یقین دلمین لانا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہی فرمایا کہ اللہ تعالی
کی راہ مین جہاد کرنا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہی فرمایا کہ حج مبرور۔ رواہ البخاری ومسلم اور معنی یہ ہین کہ اللہ تعالے و رسول
پر ایمان لانا نماز و روزہ و زکوٰۃ کو شامل تھا یعنے جب سچا یقین کیا تو اُس سے نماز ترک کرنا ممکن نہین ہی لہذا حدیث معاذ
رضی اللہ عنہ مین وارد ہی کہ آپ نے قسم کے ساتھ بعد نماز فریضہ کے جہاد فی سبیل اللہ کو قرار دیا۔ رواہ الترمذی اور واضح ہو کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم جو جہاد کرتے تھے وہ نماز و فرائض کے بخوبی پابند تھے لہذا
حدیث عمران ابن حصین مین آیا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاد کی صف مین آدمی کا کھڑا ہونا اُسکے ساٹھ برس
عبادت سے افضل ہی۔ رواہ الحاکم۔ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے وقت مین جہاد ایک امر اہم اور فرض عین تھا
یہانتک کہ مکہ فتح ہوگیا اسی واسطے حدیث ابی ہریرہ مین وارد ہی کہ پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کون عمل ہی کہ جہاد کی برابری کرے
فرمایا کہ تم اسکو نہین کرسکوگے بس کئی بار عرض کیا گیا اور آپ ہر بار یہی ارشاد فرماتے تھے پھر فرمایا کہ مجاہد فی سبیل اللہ کی مثال
ایسے شخص سے ہی جو برابر روزہ رکھے اور رات بھر نماز مین قائم رہے کسی وقت نماز اور روزہ مین فتور نکرے یہانتک کہ مجاہد
واپس آوے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ابوہریرہ کی حدیث ہے کہ جسنے اللہ تعالی پر ایمان لاکر اور اُسکے وعدون کی تصدیق
کرکے اپنا گھوڑا اللہ تعالے کی راہ مین وقف کیا تو اُسکا دانہ پانی سے سیراب ہونا اور لید اور پیشاب کرنا قیامت کے روز اُسکے
اعمال خیر کی میزان مین ہوگا۔ رواہ البخاری۔ اور جہاد کے تابع رباط بھی ہی اور اُسکی فضیلت مین بہت سی حدیثین ہین چنانچہ
حدیث سلمان رضی اللہ عنہ مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ اللہ کی راہ مین ایک روز کا رباط کرنا ایک ماہ کے
روزے اور شب بیداری سے بہتر ہی اور اگر اس حالت مین مرگیا تو جو اعمال خیر کرتا تھا وہ برابر جاری رکھے جاوینگے اور اُسپر اُسکا
رزق جاری رہیگا اور وہ فتنون سے محفوظ ہوگیا۔ رواہ مسلم۔ اور وہ قیامت کے روز شہید اُٹھایا جائیگا۔ الطبرانی۔ اور قیامت
کے فزع اکبر سے محفوظ ہوا۔ ابن ماجہ والطبرانی۔ وحدیث ابی اُمامہ مین ہی کہ مرابط کی ایک نماز پانچ سو نمازون کے برابر ہی
اور اُسکے ایک دینار یا درم کا خرچ کرنا سات سو اشرفیان صدقہ کرنے سے بہتر ہی۔ بف۔ قال الجہاد فرض علی الکفایۃ
اذا قام بہ فریق من الناس سقط عن الباقین اما الفرضیۃ فلقولہ تعالے قاتلوا المشرکین کافۃ کما
یقاتلونکم کافۃ ولقولہ علیہ السلام الجہاد ماض الی یوم القیامۃ وارادبہ فرضا باقیا وہو فرض علی الکفایۃ لانہ ما
فرض لعینہ اذ ہو افساد فی نفسہ وانما فرض لاعزاز دین اللہ ودفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض
سقط عن الباقین کصلوٰۃ الجنازۃ ورد السلام۔ جہاد فرض کفایہ ہی یعنی اگر بعضون نے جہاد قائم کیا تو باقیون سے
فرضیت ساقط ہوگئی بس فرض ہونے کی دلیل یہ قول الٰہی عزوجل ہی قاتلوا المشرکین کافۃ الآیۃ یعنی مشرکون سے قتال کرو
سب کے سب جیسے مشرکین تمسے سب کے سب قتال کرتے ہین۔ اور بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم الجہاد ماض الخ
یعنی جہاد برابر قیامت تک جاری ہی۔ اس سے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہین کہ لوگ جہاد کرتے رہینگے بلکہ مراد یہ کہ
جہاد تا قیامت ایک فریضہ باقیہ ہی یعنی کبھی منسوخ نہین ہوا۔ اور یہ فرض کفایہ ہی کیونکہ جہاد بالذات فرض نہین ہوا اسواسطے
کہ وہ بذات خود افساد ہی اور فرض اسواسطے ہوا کہ دین الٰہی عزوجل کو عزت ہو اور بندون سے شرک و فساد کا فتنہ دور
ہو تو جب یہ مقصود بعض لوگون سے حاصل ہوگیا تو باقیون کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہوگئی جیسے نماز جنازہ اور جواب سلام
مین ہی ف۔ چنانچہ اگر ایک جماعت نے ایک جنازہ پر نماز پڑھ دی تو باقیون سے ساقط ہی اور اگر مجلس مین سے کسی نے
سلام کرنے والے کو جواب دیدیا تو باقیون سے فرضیت ساقط ہوگئی اور اگر کسی نے نماز جنازہ نہ پڑھی یا جواب سلام نہ دیا تو

سب کے سب گنہگار ہوئے اسی طرح جہاد کا جو مقصود ہے یعنے ملک سے فساد بدافعالی و فتنہ شرک و کفر دور کرکے اللہ تعالے کی توحید و عمل قائم کرنا اگر یہ بعض کی ہمت سے حاصل ہوگیا تو باقیون سے ساقط ہوجاتا ہے اور اگر کوئی گروہ جہاد قائم نکرے تو سب گنہگار ہونگے اور ظاہر یہ کہ اس ملک والے سب گنہگار ہونگے۔ درمختار مین نقل کیا کہ تجھے یہ وہم نہو کہ اگر اہل شام نے جہاد قائم کیا تو اہل ہندوستان سے اسکی فرضیت ساقط ہوگئی بلکہ جو لوگ اہل کفر سے بہت قریب ہون اُنپر فرض ہوا پھر گی نسبت دور پھر اُنسے دور حتی کہ اگر قریب والون سے کفایت نہو تو اُنکے بعد والون پر قائم کرنا اور شرکت فرض ہے حتی کہ تمام مکلفین مسلمانون کی ضرورت پڑے تو سب کی ذات پر مثل روزہ نماز کے فرض ہوجائیگا۔ اور لکھا کہ اگر غلام و عورتین قائم کرین اور کفایت ہو تو کافی ہے۔ الحاصل فرض کفایہ یہی ہے کہ بعض قائم کرین تو باقیون سے فرضیت ساقط ہوجاوے فان لم یقم بہ احد اثم جمیع الناس بترکہ۔ پھر اگر کسی فریق نے جہاد قائم نکیا تو سب کے سب اسکے ترک سے گنہگار ہونگے۔ لان الوجوب علی الکل۔ اسواسطے کہ واجب ہونا تو سب پر ہے ف۔ یعنی فرض کفایہ کے یہ معنی ہوتے ہین کہ سب پر فرض ہے صرف اتنی بات ہے کہ اگر بعض نے ادا کیا تو باقیون سے گناہ ساقط ہوجاتا ہے اگرچہ ثواب خاصکر انھین کو ملتا ہے جنھون نے قائم کیا ہے تو جب کسی نے قائم نکیا تو سب ترک فرض کے گنہگار ہوئے۔ ولان فی اشتغال الکل بہ قطع مادۃ الجہاد من الکراع و السلاح فیجب علی الکفایۃ۔ اور اس دلیل سے فرض کفایہ ہے کہ اگر سب ہی لوگ جہاد کرنے مین مشغول ہوجاوین تو جہاد کا اسباب یعنی گھوڑے و ہتھیار منقطع ہوجاوین تو بطور کفایہ واجب ہے ف۔ یعنی اگر سب کے سب جہاد مین مشغول ہون تو کوئی ہتھیار بنانے والا نہین ہے اور نہ گھوڑون کی نسل قائم ہو لہٰذا فرض کفایہ ہے لیکن مخفی نہین کہ جو لوگ جہاد کے واسطے ہتھیار بناوین یا گھوڑون کی نسل بڑھاوین یا زراعت کرکے رسد پہونچاوین سب جہاد مین شامل ہین ہم۔ علاوہ اسکے ہر ایک پر فرض عین ہونے سے یہ لازم نہین آتا کہ شہرون سے سب لوگ ایکبارگی نکل جائین بلکہ کبھی ایک گروہ جاوے اور کبھی دوسرا گروہ جاوے تو معاش کا معاملہ معطل نہین ہوسکتا پھر یہ سب اُسوقت ہے کہ سب کی پکار بطور عام نہو تو دشمنون نے مسلمانون کے کسی ملک پر ہجوم کیا تو وہان کے ہر شخص پر جہاد فرض عین ہے خواہ پکارنے والا عادل ہو یا فاسق ہو پس اس شہر کے سب لوگون پر واجب ہوگا کہ جاکر جہاد مین شریک ہون اور اگر یہ لوگ دشمن کو دفع کرنے کے واسطے کافی نہون تو اُنکے قریب والون پر بھی فرض ہوجائیگا اور اگر وہ بھی کافی نہون تو اُنکے پاس والون پر بھی فرض ہوجائیگا اور اسی طرح ہوگا یہانتک کہ تمام مشرق و مغرب کے مسلمانون پر فرض ہوجائیگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے جہاد مین جانے کا قصد کیا مگر اس سبب سے بیٹھ رہا کہ لوگ نہین جاتے ہین یا سلطان نہین جاتا ہے یا اُسنے منع کردیا ہے تو وہ شخص گناہگار نہین ہوگا۔ سعت۔ بالجملہ جہاد فرض کفایہ ہے۔ الا ان یکون النفیر عاما فح یعیر من فروض الاعیان لقولہ تعالے انفروا خفافا و ثقالا الآیۃ۔ لیکن اگر پکار بطور عام ہوجاے تو اسوقت مین جہاد فرض عین ہوجائیگا کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا انفروا خفافا و ثقالا الآیۃ۔ یعنی روانہ ہو تم لوگ خواہ ہلکے ہو یا بھاری ہو ف۔ یعنی سوار ہو یا پیدل ہو خواہ فقیر ہو یا تونگر ہو یا بالجملہ جب سب کی پکار بطور عام ہو تو بالاجماع فرض عین ہوجاتا ہے اور اسمین بیمار و بڑھے بھی جاوین تاکثرت سے مشغون پر خوف ہو۔ وقال فی الجامع الصغیر الجہاد واجب الا ان المسلمین فی سعۃ حتی یحتاج الیہم فاول ہذا الکلام اشارۃ الی الوجوب علی الکفایۃ و آخرہ الی النفیر العام وہذا لان المقصود عند ذلک لا یحصل الا باقامۃ الکل فیفترض علی الکل۔ اور جامع صغیر مین فرمایا کہ جہاد واجب ہے لیکن مسلمانون کو گنجایش ہے یہانتک کہ اُنکی ضرورت پیش آوے سح۔ پس اس کلام کا اول جملہ تو فرض کفایہ ہونے کا اشارہ ہے اور آخری جملہ نفیر عام کی طرف اشارہ ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت مین مقصود نہین حاصل ہوگا مگر جب ہی کہ سب لوگ جہاد قائم کرین تو سب پر فرض عین ہوجائیگا ف۔ ہم

پھر جن لوگون کو نفیر عام پہونچے اُنپر فرض عین ہوگیا پس اگر یہ لوگ کافی ہون تو باقیون پر ابھی فرض کفایہ رہیگا پھر اگر پاس کے ملکون کے اہل اسلام کی ضرورت پڑے اور اُنکو نفیر پہونچے تو اُنپر بھی فرض عین ہو جائیگا اسی طرح مشرق و مغرب کے تمام مسلمانون پر فرض ہو جائیگا الذخیرہ۔ **وقتال الکفار واجب وان لم یبدؤ اللعمومات** - اور کافرون سے قتال کرنا واجب ہو اگرچہ کافر لوگ پیش قدمی نکرین کیونکہ آیات و احادیث عام ہین **ف** یعنی نصوص سے یہ حکم نکلتا ہو کہ کافرون پر جہاد کرو تاکہ اللہ تعالے کا کلمہ بلند ہو اور عدل قائم ہو اور فساد شرک و کفر و ظلم دور ہو خواہ کفار پیش قدمی کریں یا نہ کرین - **ولا یجب الجہاد علی الصبی لان الصبی مظنة المرحمة ولا عبد ولا امراة لتقدم حق المولے والزوج ولا اعمی ولا مقعد ولا اقطع لعجزہم** - اور طفل پر جہاد واجب نہین ہوتا کیونکہ وہ محل رحمت ہو اور غلام و زوجہ پر بھی واجب نہین ہوتا کیونکہ غلام کے مولے کا حق اور زوجہ کے شوہر کا حق مقدم ہو اور اندھے و لنگڑے اور پاؤن کٹے پر بھی واجب نہین ہوتا کیونکہ یہ لوگ عاجز ہین **ف** اور اگر مولی نے یا شوہر نے غلام یا زوجہ کو اجازت دیدی تو چاہیے کہ فرض کفایہ ہو جاوے۔ سف اور قرضدار پر بغیر اجازت قرضخواہ کے واجب نہین ہو اور اگر قرضدار کی اجازت سے کوئی کفیل ہو اور خواہ کفیل مال ہو یا جان ہو تو اُس سے اجازت لینا بھی شرط ہو۔ ھ - اور یہ اُسوقت کہ قرضہ فی الحال ہو اور اگر میعادی ہو تو جانا جائز ہو بشرطیکہ میعاد سے پہلے واپس آنا معلوم ہو - الذخیرہ - اور ایسے عالم پر بھی واجب نہین ہو کہ اُس سے بڑھکر دوسرا نہو - السراجیہ اور جس شخص کے والدین یا ایک زندہ ہو تو بغیر اُنکی اجازت کے فرض نہین ہو جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث عبد اللہ ابن عمرو اور ابوداؤد کی حدیث ابن مسعود مین مصرح ہو اور بدون اجازت والدین کے کوئی سفر جسمین خطر ہو حلال نہین ہو اور بے خطر حلال ہو جیسے طلب علم کے واسطے جانا - م ھ - **فان ہجم العدو علی بلد وجب علی جمیع الناس الدفع تخرج المراة بغیر اذن زوجہا والعبد بغیر اذن المولی لانہ صار فرض عین وملک الیمین ورق النکاح لا یظہر فی حق فروض الاعیان کما فی الصلوة والصوم بخلاف ما قبل النفیر لان بغیرہما مقنعا فلا ضرورة الی ابطال حق المولے والزوج** - پھر اگر دشمن نے کسی ملک پر ہجوم کیا تو تمام لوگون پر اُسکا دفع کرنا واجب ہو حتی کہ زوجہ بغیر اجازت اپنے شوہر کے اور غلام بغیر اجازت اپنے آقا کے نکلینگے - (اور شوہر وغیرہ منع کرنے سے گناہگار ہوگا - الذخیرہ) کیونکہ جہاد فرض عین ہوگیا اور ملک رقبہ و ملک نکاح کا اثر فرض عین مین ظاہر نہین ہوتا ہو جیسے فرض نماز و روزہ رمضان مین کسیکو ممانعت کا حق نہین بخلاف اسکے جبتک نفیر عام نہین ہو بیشک مولے و شوہر کا حق مقدم ہو کیونکہ بغیر غلام و عورت کے کفایت ہو جاتی ہو تو مولے و شوہر کا حق باطل کرنے کی ضرورت نہین ہو **ف** اور واضح ہو کہ جہاد فرض ہونے کے واسطے ایک قید دیگر ہو یعنی آدمی کو استطاعت ہو تو نا تمام مریض پر نکلنا واجب نہیں ہو اور ہتھیارون پر قادر ہونا بھی ضرور ہو اور اگر ایک شخص جانے کہ لڑے تو مارا جائیگا اور نہ لڑے تو قید ہوگا تو اُسکو قتال واجب نہین ہو - سش د - **ویکرہ الجعل ما دام للمسلمین فیئ لانہ یشبہ الاجر ولا ضرورة الیہ لان مال بیت المال معد لنوائب المسلمین فاذا لم یکن فلا باس بان یقوی بعضہم بعضا لان فیہ دفع الضرر الاعلی بالحاق الادنی یؤیدہ ان النبی علیہ السلام اخذ دروعا من صفوان وعمر رض کان یغزی الاعزب عن ذی الحلیلة ویعطی الشاخص فرس القاعد** - اور جہاد کے عوض کچھ مال لینا مکروہ ہو جبتک مسلمانون کے بیت المال مین مال ہو کیونکہ یہ مزدوری کے مشابہ ہو اور کوئی ضرورت پیش نہین آئی ہو کیونکہ بیت المال اسی واسطے ہو کہ مسلمانون کے حوادث مین کام آوے پھر اگر بیت المال مین کچھ نہو تو کچھ مضائقہ نہین کہ بعضے بعضون کو قوت دین کیونکہ ایسا کرنے مین تھوڑا ضرر اُٹھا کر بڑا ضرر یعنی کافرون کا ضرر دور کرنا ہوتا ہو اور اسکی تائید یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین مین صفوان سے چند زرہین لین تخریج - رواہ ابوداؤد والنسائی واحمد - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ زوجہ والے مرد کی طرف سے بغیر زوجہ والے کو

بھیجے اور جو شخص جہاد مین جانے کے قابل نہ تھا اُسکا گھوڑا جہاد مین جانے والے کو دیتے تھے - رواہ ابن ابی شیبہ ف
اور حدیث عبد اللہ ابن عمرو رضی اللہ عنہ مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غازی کے واسطے اپنا ثواب ہی اور
مال سے اُسکی مدد کرنے والے کو اپنے مال اور غازی دونون کا ثواب ہی - رواہ ابوداؤد - اور جعل سے یہان مراد یہ ہی کہ
غازیون کے واسطے لوگون سے مال لینا تاکہ اُنکو قوت حاصل ہو اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام المسلمین لوگون کو حکم
کرے کہ بعضے بعضون کو زاد راہ و گھوڑے و ہتھیار سے مدد دین -

باب کیفیۃ القتال

یہ باب قتال کی کیفیت کے بیان مین ہی - واذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدینۃ او حصنا دعوہم الی الاسلام
لما روی ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی علیہ السلام ما قاتل قوما حتی دعاہم الی الاسلام - اور جب اہل اسلام دار الحرب
مین داخل ہو کر کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کرین تو کافرون کو اسلام کی جانب بلا دین کیونکہ ابن عباس سے روایت ہی کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے قتال نہین کیا یہانتک کہ اُنکو اسلام کی جانب بلایا - رواہ عبد الرزاق والحاکم بسند صحیح - ف
فان اجابوا کفوا عن قتالہم لحصول المقصود وقد قال صلعم امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ الحدیث
پھر اگر کافرون نے دعوت اسلام کو قبول کر لیا تو اُنکے قتال سے باز رہین کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا ہی کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگون سے قتال کرون یہانتک کہ وہ لوگ لا الہ الا اللہ کہین ف اور میرے رسول
ہونے کا اقرار کرین اور جو کچھ مین لایا ہون اُسکو مانین پس جسنے لا الہ الا اللہ کہا اُسنے اپنا مال وجان محفوظ کر لیا مگر بحق اسلام
اور اُسکا حساب اللہ تعالی پر ہی - البخاری ومسلم - وان امتنعوا دعوہم الی اداء الجزیۃ بہ امر رسول اللہ علیہ السلام
امراء الجیوش ولانہ احد ما ینتہی بہ القتال علی ما نطق بہ النص وہذا فی حق من یقبل منہ الجزیۃ ومن لا یقبل منہم
الا الاسلام قال اللہ تعالے تقاتلونہم او یسلمون - اور اگر کافرون نے اسلام سے انکار کیا تو اُنکو جزیہ دینے کی طرف
بلا دین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکرون کے سردارون کو یہی حکم فرمایا اور اسلیے کہ موافق نص کے جن چیزون سے
قتال ختم ہوتا ہی یہ بھی ایک چیز ہی اور یہ حکم ایسے کافرون کے حق مین ہی جنسے جزیہ قبول ہوگا اور جن لوگون سے جزیہ قبول
نہین کیا جاتا ہی جیسے مرتد لوگ اور عرب کے بت پرست لوگ تو اُنکو قبول جزیہ کی دعوت کرنا بیفائدہ ہی کیونکہ انسے سوائے اسلام
کے کچھ قبول نہوگا چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا تقاتلونہم او یسلمون ف یعنی تم لوگ اُنسے قتال کروگے یہانتک کہ وے
مسلمان ہو جاوین اور حدیث بریدہ مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا غازیون کی جماعت پر کسیکو سردار
کرتے تو اُسکو اپنی ذاتی معاملہ مین اللہ تعالے سے تقوی رکھنے کی اور اپنے ساتھی مسلمانون سے بھلائی کرنے کی وصیت فرماتے
پھر کہتے کہ جہاد کرو اللہ تعالی کے نام پر اللہ تعالے کی راہ مین قتال کرو جسنے اللہ تعالی سے کفر کیا جہاد کرو اور خیانت یا غدرت
کرو اور کفار مقتولون کو مثلہ مت کرو یعنی مقتول کے ہاتھ پاؤن ناک کان وغیرہ مت کاٹو اور کسی بچہ کو قتل مت کرو اور جب تو
اپنے مشرک دشمنون سے بھڑے تو اُنکو تین باتون مین سے ایک بات کی طرف دعوت کر الخ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ مین موجود ہی
اور حدیث مین ہی کہ مین جزیرۂ عرب سے یہود ونصاری کو نکال دونگا یہانتک کہ اسمین سوائے مسلمان کے کسیکو نہین چھوڑونگا
رواہ مسلم واحمد وترمذی - فان بذلوہا فلہم ما للمسلمین وعلیہم ما علی المسلمین لقول علی رضہ انما بذلوا الجزیۃ لیکون
دماؤہم کدمائنا واموالہم کاموالنا والمراد بالبذل القبول وکذا المراد بالاعطاء المذکور فیہ فی القرآن واللہ اعلم -
اور اگر کافرون نے جزیہ دینا قبول کیا تو اُنکے واسطے وہی انصاف ہوگا جو مسلمانون کے واسطے ہی اور انصاف سے وہی باتین

ہوگا جو مسلمانوں پر ہوتا ہی کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کافرون نے اسواسطے جزیہ دیا کہ اُنکے خون مثل ہمارے خون کے اور اُنکے مال مثل ہمارے مالون کے محفوظ ہون - رواہ الشافعی والدارقطنی - اور اسکی اسناد ضعیف ہی اور صحیحین کی حدیث ابوہریرہ وغیرہ سے یہ معنی ثابت ہین - ولایجوز ان یقاتل من لم تبلغہ الدعوۃ الی الاسلام الا ان یدعوہ لقولہ علیہ السلام فی وصیۃ امراء الاجناد فادعہم الی شہادۃ ان لا الہ الا اللہ ولانہم بالدعوۃ یعلمون انا نقاتلہم علی الدین لا علی سلب الاموال وسبی الذراری فلعلہم یجیبون فنکفی مؤنۃ القتال ولو قاتلہم قبل الدعوۃ اثم للنہی ولا غرامۃ لعدم العاصم وہو الدین او الاحراز بالدار فصار کقتل النسوان والصبیان - اور جائز نہین ہی کہ ایسے کافر سے قتال کیا جائے جسکو دعوت اسلام نہین پہونچی ہی مگر اسکے پہلے اُسکو دعوت کرلے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سرداران لشکر کو وصیت مین فرمایا کہ پہلے اُنکو لا الہ الا اللہ کی دعوت کرو یعنے کلمہ توحید کی گواہی دین اور اس دلیل سے کہ وہ لوگ دعوت اسلام کی وجہ سے آگاہ ہوجائینگے کہ ہم لوگ اُنسے دین پر لڑتے ہین اور اُنکے اموال چھین لینے کے اور اُنکے اہل وعیال قید کرنے کے واسطے نہین لڑتے ہین پس امید ہی کہ وہ لوگ قبول کرلین تو لڑائی کی مشقت بچ جاوے اور اگر دعوت اسلام سے پہلے اُن لوگون سے قتال کیا تو بوجہ ممانعت کے گنہگار ہوگا ولیکن اُنکے خونون کا ضامن نہوگا کیونکہ کوئی چیز موجب عصمت نہین ہی یعنے دین اسلام یا دارالاسلام کی حفاظت نہین ہی تو ایسا ہوگیا جیسے حملہ کرنے مین کافرون کی عورتین یا بچے قتل ہوجاوین - ویستحب ان یدعو من بلغتہ الدعوۃ مبالغۃ فی الانذار ولا یجب ذلک لانہ صح ان النبی علیہ السلام اغار علی بنی المصطلق وہم غارون وعہد الی اسامۃ رض ان یغیر علی ابنی صباحا ثم یحرق والغارۃ لا یکون بدعوۃ - اور جن کفار کو دعوۃ اسلام پہونچ چکی ہو اُنکو بھی قتال سے پہلے دعوت کرلینا مستحب ہی تاکہ انذار مین مبالغہ ہو اور یہ بات واجب نہین ہی کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے بنو مصطلق پر چھاپا مارا حالانکہ وے غافل تھے - رواہ البخاری ومسلم - اور اسامہ بن زید سے عہد کردیا تھا کہ فلسطین کے موضع اُبنیٰ پر صبحکو چھاپا مارے پھر موضع جلاوے - رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ - اور چھاپا مارنا دعوت کے ساتھ نہین ہوتا ہی ف — اور اس زمانہ مین اسلام اگرچہ مشرق ومغرب مین مشتہر ہوگیا ہی تاہم بعضے ملک ایسے ہین جنکو اسلام کا شعور نہین ہی اور اگر اسلام پہونچ گیا لیکن اُنکو جزیہ کا حال معلوم نہین ہی تو قتال نکرنا چاہیے یہانتک کہ جزیہ کی طرف بلاوے - لیکن اگر اُنکو بطور استحباب دعوت اسلام کرنے مین غالب گمان سے ضرر معلوم ہو مثلاً وہ لوگ اپنا سامان مہیا کرلین یا قلعہ کو درست کرلین تو اسکو ترک کرے - م ع - فان ابوا ذلک استعانوا باللہ علیہم وحاربوہم لقولہ علیہ السلام فی حدیث سلیمان بن بریدۃ فان ابوا ذلک فادعہم الی اعطاء الجزیۃ الی ان قال فان ابوہا فاستعن باللہ علیہم وقاتلہم ولانہ تعالی ہو الناصر لاولیائہ والمدمر علی اعدائہ فیستعان بہ فی کل الامور - پھر اگر جزیہ دینے سے بھی انکار کیا تو اہل اسلام اللہ عزوجل سے استعانت چاہین اور کفار سے قتال کرین کیونکہ حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ مین ہی کہ اگر لا الہ الا اللہ کی گواہی دینے سے انکار کرین تو اُنکو جزیہ ادا کرنے کی دعوت کر یہانتک کہ فرمایا پھر اگر ادائے جزیہ سے بھی انکار کرین تو اُنکے اوپر اللہ تعالی سے استعانت طلب کر اور اُنسے قتال کر - رواہ مسلم والاربعہ - اور اس دلیل سے بھی استعانت چاہیے کہ اللہ تعالی ہی اپنے اولیاء کو فتح دینے والا اور اپنے اعداء کو ہلاک کرنے والا ہی تو جملہ امور مین اُسی سے استعانت چاہی جائیگی - ونصبوا علیہم المجانیق کما نصب رسول اللہ علیہ السلام علی الطائف وحرقوہم لانہ علیہ السلام احرق البویرۃ - اور کفار پر منجنیق قائم کرین جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف پر قائم کی تھی اور اُنکو جلادین کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے بویرہ کو جلادیا ف — منجنیق ایک بڑا گوپھن ہوتا ہی جس سے قلعون پر پتھر مارتے تھے اور اس زمانہ مین توپون کی وجہ سے بیکار ومتروک ہی لیکن حدیث اس امر کی دلیل ہی

کر توپین مارنا بھی جائز ہی اور بویرہ کے جلانے کی حدیث یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے یہود بنی نضیر کے درختان خرما
جلادیے اور کاٹ ڈالے اور انھین کا نام بویرہ تھا۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ۔ اور اس سے یہ نہین نکلا کہ خود کفار کا جلانا
جائز ہی لیکن اُنکے فساد دور کرنے کے واسطے مثل قتل کے اُنکا جلانا بھی جائز ہی۔ قال وارسلوا علیہم الماء وقطعوا اشجار
ہم وافسدوا زروعہم لان فی جمیع ذالک الحاق الکبت والغیظ بہم وکسر شوکتہم وتفریق جمعہم فیکون مشروعا
اور کافرون پر پانی رواں کرین یعنے اگر موقع پاوین تو اُنکو غرق کردین اور اُنکے درخت کاٹ ڈالین اور اُنکی کھیتیان خراب
کردین کیونکہ ان سب باتون مین کافرون پر خواری اور رنج ڈالنا اور اُنکی شوکت توڑنا اور اُنکی جماعت متفرق کرنا حاصل ہی تو
یہ ہر ایک فعل مشروع ہوگا ف اور اگر غالب گمان سے اسلام کی فتح معلوم ہو تو پھلدار درختون کا کاٹنا اور کھیتی برباد کرنا
مکروہ ہی۔ مف۔ ولا باس برمیہم وان کان فیہم مسلم او تاجر لان فی الرمی دفع الضرر العام بالذب عن بیضۃ
الاسلام وقتل الاسیر والتاجر ضرر خاص ولانہ قلما یخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتبارہ لانسد بابہ۔ اور
کافرون پر پتھر برسانے مین کچھ مضائقہ نہین ہی اگرچہ اُنکے درمیان مسلمان قیدی یا تاجر ہو کیونکہ پتھرون سے مارنے مین مجمع
اسلام سے ضرر عام دور ہوتا ہی اور مسلمان قیدی یا تاجر کا مرجانا ایک شخص کا ضرر ہی اور اس دلیل سے کہ کمتر ایسا ہوتا ہی کہ کوئی
قلعہ کسی مسلمان سے خالی ہوتا ہی پس اگر مسلمان کا لحاظ کرکے ایسا کرنا ممنوع ہو تو جہاد کا دروازہ بند ہو جاے ف وعلی ہذا
اگر کافرون کے قلعہ مین چند مسلمان خواہ قیدی یا تاجر کسی طرح ہون تو قلعہ کے اندر توپون کے گولے اُتارنا بھی جائز ہی لیکن نیت
کافرون کے قتل کی ہو اگرچہ مسلمان مارے جاوین۔ وان تترسوا بصبیان المسلمین وبالاساری لم یکفوا عن رمیہم
لما بینا ویقصدون بالرمی الکفار لانہ ان تعذر التمیز فعلا فلقد امکن قصدا والطاعۃ بحسب الطاقۃ وما
اصابوا منہم لادیۃ علیہم ولاکفارۃ لان الجہاد فرض والغرامات لاتقرن بالفروض بخلاف حالۃ المخمصۃ لانہ
لایمتنع مخافۃ الضمان لما فیہ من احیاء نفسہ اما الجہاد فمبنی علے اتلاف النفس فیمتنع حذر الضمان۔ اگر کافرون نے
مسلمانون کے بچون یا مسلمان قیدیون کو اپنے آگے ڈھال بنایا تو بھی مجاہدین اُنکو تیر یا پتھر مارنے سے نہ رکین کیونکہ مسلمانون کا
عام ضرر دور کرنے کے واسطے ان قیدیون یا بچون کا ضرر برداشت کیا جائیگا اور مجاہدین پتھرون یا تیرون کے مارنے مین کافرون
کی نیت کرین کیونکہ اگر مارنے مین مسلمان و کافرون کا امتیاز نہین کرسکتے ہین تو نیت مین یہ امتیاز کرنا ممکن ہی اور فرمانبرداری اُسی قدر
واجب ہوتی ہی جہانتک بندہ کی وسعت مین ہو اور اُنکی مار سے جو صدمہ مسلمانون کے بچون یا قیدیون کو پہونچے اُنپر کوئی دیت واجب
نہوگی اور کفارہ قتل بھی واجب نہوگا کیونکہ جہاد تو فرض ہی اور فرائض ادا کرنے کا لگاؤ تاوان سے نہین ہوتا بخلاف حالت مخمصہ
کے کیونکہ مخمصہ مین تاوان کے خوف سے باز نہ رہے اسلیے کہ اسمین اپنی جان کا زندہ رکھنا ہوتا ہی اور رہا جہاد تو وہ کافرون کی جان
تلف کرنے پر مبنی ہی پس تاوان کے خوف سے باز رہیگا ف توضیح یہ ہی کہ اگر بھوک سے آدمی کی حالت مخمصہ کی پہونچے یعنے
اگر نہ کھاے تو مرجانے کا خوف ہی اور اُسوقت کچھ میسر نہین ہی سواے غیر کے کھانے کے تو اُسپر واجب ہی کہ غیر کا کھانا بقدر ضرورت
کھاے مگر جو کچھ کھایا اسکا ضامن ہوگا تو باوجود فرض ہونے کے تاوان لازم آیا اسی طرح اس مقام پر بھی باوجودیکہ جہاد فرض ہی
اگر مجاہدین کے تیر یا پتھر یا بندوق یا تلوار سے کوئی مسلمان قیدی یا مسلمانون کا بچہ جنکو کافرون نے اپنے آگے ڈھال بنایا تھا
مارا گیا تو چاہیے کہ اُسوقت کافرون کو مغلوب کرنے کے واسطے مارنا جائز ہو ولیکن مسلمان مقتول کے عوض دیت یا کفارۂ قتل لازم
ہو مگر مصنف رحمہ اللہ نے دونون صورتون مین فرق بیان کیا کہ مخمصہ کی صورت مین اسوجہ سے تاوان برداشت کریگا کہ خود اسکی
جان بچتی ہی اور جہاد کی صورت مین تاوان نہین برداشت کریگا کیونکہ یہان تو کافرون کو ہلاک کرنا ہی پس اگر کافرون کے ہلاک کرنے
مین اُسپر دیت یا کفارۂ قتل لازم آوے تو وہ جہاد سے پرہیز کریگا پس جہاد مسدود ہو جائیگا حالانکہ دار الکفر مین ہر قلعہ کے اندر کوئی نہ کوئی

مسلمان موجود ہوتا ہی تو کافر ہمیشہ اُسکو اپنے آگے کرینگے تاکہ مجاہدین اپنے جہاد و حملے سے باز رہین اور اسمین اسلام کے واسطے ضرر عام ہی حالانکہ قطعاً ضرر عام کو شرع نے جائز نہین رکھا اور یہ اسی جہت سے لازم آیا تھا کہ مجاہدین پر دیت لازم ہو تو ثابت ہوا کہ دیت لازم نہین ہوتی ہی - م - اور واضح ہو کہ دار الکفر مین قرآن مجید یا عورتون کا لیجانا اس خوف سے منع ہی کہ وہ کافرون کے قبضہ مین آجاوین اور ہتک حرمت ہو - قال ولا باس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمین اذا کان عسکراً عظیماً یومن علیہ لان الغالب ہو السلامۃ والغالب کالمتحقق ویکرہ اخراج ذلک فی سریۃ لا یومن علیہا لان فیہ تعریضہن علی الضیاع والفضیحۃ وتعریض المصاحف علی الاستخفاف فانہم یستخفون بہا مغائظۃ للمسلمین وہو التاویل الصحیح لقولہ علیہ السلام لا تسافروا بالقرآن فی ارض العدو ولو دخل مسلم الیہم بامان لا باس بان یحمل معہ المصحف اذا کانوا قوماً یوفون بالعہد لان الظاہر عدم التعرض والعجائز یخرجن فی العسکر العظیم لاقامۃ عمل یلیق بہن کالطبخ والسقی والمداواۃ فاما الشواب فمقامہن فی البیوت ادفع للفتنۃ ولا یباشرن القتال لانہ یستدل بہ علی ضعف المسلمین الا عند الضرورۃ ولا یستحب اخراجہن للمباضعۃ والخدمۃ فان کانوا لا بد مخرجین فبالاماء دون الحرائر - اگر مجاہدین کا لشکر عظیم ہو جسپر خوف نہ کیا جائے تو عورتون اور مصاحف مجید کے ساتھ لیجانے مین مضائقہ نہین ہی کیونکہ غالب حالت سلامتی کی ہی اور غالب کا حکم مثل متحقق کے ہی اور اگر لشکر صغیر ہو جسکو سریہ کہتے ہین تو عورتون اور مصاحف کا لیجانا مکروہ ہی جبکہ لشکر پر خوف ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ عورتون کو لیجانے مین اُنکے ضائع اور فضیحت کرنے کا سامنا کرنا ہی اور مصاحف کو لیجانے مین اُنکی حقارت ہی کیونکہ کفار جب اُسپر قابو پاوینگے تو مسلمانون کو جلانے کے لیے اُنکی حقارت کرینگے اور حدیث مین جو وارد ہوا کہ دشمنون کے ملک مین قرآن کے ساتھ سفر مت کرو - کما رواہ البخاری ومسلم - تو اسکی تاویل صحیح یہی ہی کہ اُنکی حقارت کا خوف ہی اور اگر کوئی مسلمان امان لیکر کافرون کے یہان گیا تو اُسکو اپنے ساتھ مصحف مجید لیجانے مین مضائقہ نہین ہی بشرطیکہ یہ کفار ایسی قوم ہون کہ اپنا عہد پورا کرتے ہین کیونکہ ظاہراً وہ تعرض نہین کرینگے اور بوڑھی عورتین لشکر عظیم کے ساتھ جاوین تاکہ کھانا پکانا اور پانی پلانا و مریضون و زخمیون کا علاج کرنا اور اسکے مانند کام کرین - کما فی حدیث انس رواہ ابوداؤد - اور رہین جوان عورتین تو اُنکا اپنے گھرون مین ٹھہرنا لازم ہی کہ اسمین فتنہ زیادہ تر دور ہوگا اور عورتین قتال نکرین کیونکہ اس سے مسلمانون کا ضعف ظاہر ہوگا اور ہان اگر ضرورت ہو تو مضائقہ نہین ہی اور اگر مجاہدین اپنی بیبیون کو بغرض جماع و خدمت کے ساتھ لیجائین تو یہ بھی بہتر نہین ہی اور اگر خواہ مخواہ لیجانا ہی ضرور ہو تو باندیون کو لیجائین نہ آزادیون کو - ف - اور اصح یہ ہی کہ بوڑھی عورتون کا بھی لیجانا جائز نہین ہی - الذخیرہ - اور مصحف مجید کے مانند ہر ایسی کتاب کا لیجانا ممنوع ہی جسکی تعظیم واجب ہو جیسے کتب حدیث و فقہ - ت - اور اگر امام نے کسی شہر کو فتح کیا اور اسمین کوئی مسلمان یا ذمی ہی جو خاص طور پر نہین پہچانا گیا ہی تو انمین سے کسی کا قتل کرنا جائز نہین ہی اور اگر ان لوگون مین سے کوئی شخص باہر نکل گیا تو باقیون کا قتل جائز ہی - سف - ولا تقاتل المرأۃ الا باذن زوجہا ولا العبد الا باذن سیدہ لما بینا الا ان یہجم العدو علی بلد للضرورۃ - اور کوئی عورت قتال نکرے مگر اپنے شوہر کی اجازت سے اور کوئی غلام قتال نکرے مگر اپنے مولی کی اجازت سے کیونکہ بغیر ضرورت کے شوہر و مولی کا حق مقدم ہے لیکن اگر کسی شہر پر دشمن ہجوم کرین تب بوجہ ضرورت کے بلا اجازت جائز ہی - ف - ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ سفر مین بہتر ساتھی چار عدد ہین اور چھوٹے لشکرون مین بہتر لشکر چار سو ہین اور بڑا لشکر چار ہزار بہتر ہے اور جب بارہ ہزار ہون تو کمی کی وجہ سے مغلوب نہونگے - رواہ ابوداؤد - اور کمتر سریہ تین عدد ہین اور ابوحنیفہ سے روایت ہی کہ یکصد ہین

وینبغی للمسلمین ان لایغدروا ولایغلوا ولایمثلوا لقولہ علیہ السلام لاتغلوا ولاتغدروا ولاتمثلوا والغلول
السرقۃ من المغنم والغدر الخیانۃ ونقض العھد والمثلۃ المرویۃ فی قصۃ العرنیین منسوخۃ بالنھی المتاخر ھو
المنقول - اور مسلمانون کو چاہیے کہ غدر نکرین اور غلول نکرین اور مثلہ نکرین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ غلول نہ کیجیو اور غدر نہ کیجیو اور مثلہ نہ کیجیو - کما فی حدیث مسلم وغیرہ - اور مال غنیمت سے چوری کرنا غلول ہے اور عہد توڑنا
اور خیانت کرنا غدر ہے (اور مقتول کی ناک کان وغیرہ کاٹ کر شکل بگاڑنا مثلہ ہے اور عرنیہ والون کے حال مین جو مثلہ مروی
ہے وہ اسکے پیچھے ممانعت سے منسوخ ہے یہی منقول ہوا ہے ف عرنیہ والون کا قصہ ہم سابق مین نقل کر چکے ہین کہ عرنیہ
کے چند لوگ آکر مسلمان ہوئے اور مدینہ مین بیمار ہوگئے تو آپ نے انکو زکوۃ کے اونٹون مین بھیجا کہ انکا دودھ اور پیشاب
پیین پھر جب اچھے ہوگئے تو چرواہون کو قتل کر کے گلہ ہانک لے گئے مگر گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے انکے ہاتھ پاؤن
کاٹنے کا اور انکی آنکھون مین سلائی پھیرنے کا حکم دیا الخ - رواہ البخاری ومسلم وغیرہما - اور حضرت انس نے روایت کی کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے اسکے بعد کوئی خطبہ نہین پڑھا مگر ضرور اُسمین مثلہ سے منع کیا - رواہ البیہقی - اور صحیح کی بعض روایات
سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرنیہ والون نے چرواہون کی آنکھین بول کے کانٹون سے پھوڑی تھین تو انکے قصاص مین آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے بطریق مقاصہ کے عرنیہ والون کی آنکھین پھوڑین اور ابن سعد نے بھی یہی روایت کی ہے اور ابن
ابی شیبہ نے عمران ابن حصین سے روایت کی کہ بعد اسکے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم ہر ایک خطبہ مین ہمکو صدقہ پر آمادگی
دلاتے اور مثلہ سے منع فرماتے تھے اور بیہقی نے معرفت مین کہا کہ عرنیہ والون کا واقعہ یا تو منسوخ ہے جیسا کہ قتادہ وابن سیرین
سے مروی ہے اور یہی شافعی کا قول ہے یا عرنیہ والون کو مثلہ کرنا چرواہون کا عوض تھا مین کہتا ہون کہ وجہ یہی ہے کہ مثلہ ہمیشہ
سے ممنوع ہے اور عرنیہ والون سے قصاص لیا گیا تھا - ولایقتلوا امرأۃ ولاصبیا ولاشیخا فانیا ولامقعدا ولااعمی
لان المبیح للقتل عندنا ھو الحراب ولایتحقق منھم ولھذا لایقتل یابس الشق والمقطوع الیمنی والمقطوع یدہ
ورجلہ من خلاف والشافعی یخالفنا فی الشیخ والمقعد والاعمی لان المبیح عندہ الکفر والحجۃ علیہ ما بینا وقد صح
ان النبی علیہ السلام نھی عن قتل الصبیان والذراری وحین رای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ مقتولۃ
قال ھاہ ما کانت ھذہ تقاتل فلم قتلت - اور مسلمانون پر واجب ہے کسی عورت کو یا طفل کو یا شیخ فانی کو یا لنگڑے یا اندھے
کو قتل نکرین کیونکہ لڑائی ہمارے نزدیک قتل کو مباح کرنے والی ہے اور ان لوگون سے لڑائی متحقق نہین ہوسکتی اسی واسطے
جسکا ایک جانب کا دھڑ خشک ہو یا دایان ہاتھ کٹا ہو یا ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا پاؤن کٹا ہو وہ بھی قتل نہین
کیا جائیگا اور شافعی رحمہ اللہ شیخ فانی ولنگڑے واندھے مین اسوجہ سے خلاف کرتے ہین کہ اُنکے نزدیک قتل مباح کرنے والا
کفر ہے اور حجت اُنپر وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے اور حدیث مین ثابت ہوا کہ آپ نے بچون اور عورتون کے قتل سے منع کیا اور
ایکدفعہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو مقتول دیکھکر فرمایا کہ ہا یہ عورت تو نہین لڑتی تھی پھر کیون قتل کی گئی
ف اور شافعی کے دوسرے قول مین شیخ فانی اور اندھے ولنگڑے اور ہاتھ پاؤن کٹے نہین قتل کیے جائینگے اور یہی امام
احمد کا قول ہے - کما فی الوجیز - اور عورتون اور بچون کے قتل سے ممانعت کی حدیث صحیح بخاری ومسلم مین ہے اور عورت مقتولہ
کی حدیث عبد الرزاق وابوداؤد ونسائی نے روایت کی ہے اور صحیحین مین ہے کہ آپ نے بعض جہاد مین ایک عورت کو مقتول
دیکھکر عورتون اور بچون کے قتل سے انکار فرمایا اور یہی معنی حدیث طبرانی وابن حبان واحمد وابن ماجہ مین مذکور ہین بالجملہ
عورتون اور بچون کے قتل ممنوع ہونے پر اجماع ہے اور واضح ہو کہ مراد اس سے یہ ہے کہ قصد وامتیاز کر کے عورت وبچہ کو قتل نکرے
اور جس صورت مین امتیاز ممکن نہین ہے جیسے قلعہ پر دھاوا کرنے مین یا مشرکون پر چھاپہ مارنے مین تو کچھ مواخذہ نہین ہے کہ

بچے یا عورتین قتل ہو جائین چنانچہ ابو داؤد و ترمذی کی حدیث صعب ابن جثامہ مین مذکور ہی پھر شیخ فانی سے مراد وہ
بوڑھا مرد ہی جو قتال نہین کر سکتا اور صفین بھڑ جانے کے وقت چلا کر دلیری نہین دلاتا اور نہ حیلہ و تدبیر کر سکتا ہی اور نہ فنون
جنگ مین صاحب رائے ہی ورنہ قتل کیا جائیگا چنانچہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے درید ابن صمہ کو جو ایک سو بیس برس کا تھا
قتل کر دیا کیونکہ وہ فنون جنگ مین ہوشیار و صاحب رائے تھا و بالجملہ ان لوگون کا قتل اُسی وقت تک نہین جائز ہی کہ انسے
ضرر نہو ورنہ استثنا فرمایا۔ قال الا ان یکون احد ہولاء ممن لہ رای فی الحراب او تکون المرأۃ ملکۃ لتعدے
ضررہا الے العباد وکذا یقتل من قاتل من ہولاء دفعا لشرہ ولان القتال مبیح حقیقۃ ولا یقتلوا مجنونا لانہ غیر
مخاطب الا ان یقاتل فیقتل دفعا لشرہ وغیر ان الصبی والمجنون یقتلان ماداما یقاتلان وغیرہما لا باس بقتلہ
بعد الاسر لانہ من اہل العقاب لتوجہ الخطاب نحوہ وان کان یجن ویفیق فہو فی حال افاقتہ کالصحیح یعنی لیکن
اگر ان لوگون مین سے کوئی شخص لڑائی مین رائے و تدبیر رکھتا ہو یا عورت ملکہ ہو تو اُسکو قتل کرنا جائز ہی کیونکہ اُسکا ضرر
بندون پر پہونچتا ہی اور اسی طرح اگر ان لوگون مین سے کوئی شخص قتال کرے تو وہ بھی قتل کیا جائیگا تاکہ اُسکا ضرر دور ہو
اور اسلیے کہ قتال درحقیقت اُسکا قتل مباح کرتا ہی (اسی طرح جو راہب اپنی صومعہ یا گرجا گھر مین ہو اور لوگون سے ملتا نہو تو اُسکا
قتل بھی نہین جائز ہی) اور مسلمانون کو چاہیے کہ مجنون کو قتل نکرین کیونکہ اُسکو شریعت کا خطاب نہین ہی لیکن اگر وہ لڑائی کرے
تو قتل کر دیا جائیگا تاکہ ضرر دور ہو لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک طفل و مجنون کا قتل کرنا اُسی وقت تک جائز ہی کہ جبتک یہ دونون
لڑتے رہین یعنے بعد قید کر لینے کے انکو قتل نہین جائز ہی اور باقیون کے قتل مین بعد قید کے مضائقہ نہین ہی کیونکہ یہ لوگ اہل عقاب
سے ہین کیونکہ عقل و بلوغ کی وجہ سے ان پر حکم الٰہی متوجہ ہو چکا ہی اور اگر وہ کبھی مجنون اور کبھی اچھا ہو جاتا ہو تو وہ افاقہ کی حالت
مین مثل تندرست کے ہی۔ ویکرہ ان یبتدئ اباہ من المشرکین فیقتلہ لقولہ تعالی وصاحبہما فی الدنیا معروفا
ولانہ یجب علیہ احیاؤہ بالانفاق فیناقضہ الاطلاق فی افنائہ۔ اور مشرکون مین سے اپنے باپ کو پیش قدمی کرکے
قتل کرنا مکروہ ہی کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا وصاحبہما فی الدنیا معروفا یعنی دنیا مین والدین کے ساتھ اچھی طور پر زندگی بسر کر
(پس اگر باپ مشرکون کے ساتھ ہو کر مسلمانون سے قتال کرنے آیا اور بیٹا مجاہدین مین ہی تو یہان بھلائی یہی ہی کہ اپنی طرف
سے پیش قدمی کرکے باپ کو قتل نکرے) اور اس دلیل سے کہ بیٹے پر واجب ہوتا ہی کہ نفقہ دیکر باپ کو زندہ رکھے تو اُسکو
مار ڈالنے کی مطلقاً اجازت ہونا اسکے منافی ہوگا۔ فان ادرکہ امتنع علیہ حتی یقتلہ غیرہ لان المقصود یحصل بغیرہ
من غیر اقتحامہ المأثم وان قصد الاب قتلہ بحیث لا یمکنہ دفعہ الا بقتلہ لا باس بہ لان مقصودہ الدفع الا تری
انہ لو شہر الاب المسلم سیفہ علی ابنہ ولا یمکنہ دفعہ الا بقتلہ یقتلہ لما بینا فہذا اولی۔ پھر اگر باپ نے بیٹے کو پایا
یعنی لڑائی مین دونون کا مقابلہ ہو گیا۔ مف۔ یا یہ معنی کہ بیٹے نے باپ کو پایا تو اُسکو روک رکھے یہانتک کہ دوسرا شخص اُسکو
قتل کر دے (یعنے باپ چاہتا ہی کہ اُسکو قتل کر ڈالے و لیکن بیٹے کو یہ قدرت ہی کہ اپنے آپ کو بچا کر باپ کو قتل کر دے تو بیٹے کو
چاہیے کہ سوائے قتل کے دوسرے طور پر اُسکو لڑائی مین مشغول رکھے مثلاً اُسکے گھوڑے کی کونچ کاٹ دے یا گھوڑے سے
گرا دے یا کسی جگہ اُسکو مجبور کرکے روکے یہانتک کہ کوئی دوسرا مسلمان آکر اُسکو قتل کر دے اور یہی حکم مان و دادا و دادی
وغیرہ محارم کا ہی۔ مف۔) کیونکہ جو مقصود ہی وہ بغیر اسکے ارتکاب کے غیر کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہی اور اگر کافر باپ نے
اسکو قتل کرنا چاہا حالانکہ یہ کسی طرح دفع نہین کر سکتا سوائے اسکے کہ باپ کو قتل کر دے تو ایسی صورت مین قتل کرنا کچھ مضائقہ
نہین ہی کیونکہ فرزند مسلم کا قصد یہ ہی کہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرے کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ اگر مسلمان باپ نے اپنے بیٹے پر
تلوار کھینچی اور بیٹا کسی طرح دفع نہین کر سکا سوائے اسکے کہ خود باپ کو قتل کر دے تو اُسکو قتل کرنا روا ہی اسی جہت سے کہ

وہ اپنی ذات سے ضرر دور کرنا چاہتا ہی تو بیان کافر باپ کو قتل کرنا بدرجۂ اولی جائز ہوگا ف اور بیٹے کو یہ روا نہین ہی کہ باپ کو چھوڑ کر بھاگ جاوے کیونکہ ایسا کرنے مین بیٹا مسلمانون کا دشمن ٹھہرایا جائیگا اور یہ بھی نہین جائز ہی کہ وہ کافر باپ کو بھاگ جانے دے بلکہ اُسکو مجبور کرکے روکے یہانتک کہ دوسرا اُسکو قتل کرے اور اگر اسطرح روکنے مین خود قتل ہوتا ہو تو باپ کو قتل کر دے کیونکہ اُسپر اپنی جان کی حفاظت فرض ہی اور اسکی نظیر یہ ہی کہ اگر باپ و بیٹا دونون سفر مین ہون اور دونون پیاس سے مرنے لگے اور بیٹے کے پاس صرف اسقدر پانی ہی کہ ایک کی جان بچ سکتی ہی تو بیٹے پر فرض ہوگا کہ اپنی جان بچاوے ورنہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے والا ہوگا اور اگر کسی نے اپنے کافر باپ کو سُنا کہ وہ اللہ تعالے یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بدی کے ساتھ ذکر کرتا ہی تو بیٹے کو روا ہی کہ اُسکو قتل کر دے کیونکہ ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی زبان سے سُنا کہ وہ حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کو گالی دیتا ہی پس ضبط نہوا اور اُسکو قتل کر دیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ پر کچھ انکار نہین فرمایا اور واضح ہو کہ اگر باپ مسلمان ہو اور بیٹا مشرکون کی طرف ہو تو باپ کے واسطے مکروہ نہین ہی کہ کافر بیٹے کو قتل کر دے اور اسی طرح چچا و ماموں و دیگر ذوی الارحام اگر کافر ہون اور کافرون کی طرف سے لڑنے آوین تو انکا قتل کرنا مکروہ نہین ہی اور اگر یہ لوگ مسلمان ہون ولیکن خلیفۂ اسلام سے باغی ہون تو مکروہ ہی کہ مثل باپ کے پیش قدمی کرکے انکو قتل کر دے اور اگر باپ محصن نے زنا کیا اور بیٹا بھی ایک گواہ ہی حتی کہ رجم کا حکم ہوا اور گواہ پہلے رجم کرتے ہین تو چاہیے کہ قتل کا قصد نکرے بلکہ کنکری پھینک مارے بعد۔

باب الموادعة ومن یجوز امانه

یہ باب مصالحت مین اور جسکی امان جائز ہی اُسکے بیان مین ہی۔ واذا رای الامام ان یصالح اهل الحرب او فریقا منهم وکان فی ذلک مصلحة للمسلمین فلا باس به لقوله تعالی وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوکل علی الله ووادع رسول الله علیه السلام اهل مکة عام الحدیبیة علی ان یضع الحرب بینه وبینهم عشر سنین ولان الموادعة جهاد معنی اذا کان خیرا للمسلمین لان المقصود هو دفع الشر حاصل به ولا یقتصر الحکم علی المدة المرویة لتعدی المعنی الی ما زاد علیها بخلاف ما اذا لم تکن خیرا لانه ترک الجهاد صورة ومعنی - اگر امام نے مسلمانون کے واسطے بہتر دیکھا کہ اہل حرب سے یا اُنہین کے کسی فریق سے مصالحہ کرین حالانکہ ایسا کرنے مین مسلمانون کے حق مین بہتری ہو تو صلح کرنے مین کچھ مضائقہ نہین کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوکل علی الله یعنے اگر کافر لوگ مصالحت کے واسطے جھکین تو تو بھی مصالحت کے واسطے جھک اور اللہ تعالے پر توکل کر اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سال حدیبیہ مین اہل مکہ کے ساتھ دس برس تک اس شرط پر مصالحہ کیا کہ آپ کے اور کافرون کے درمیان لڑائی موقوف رہے۔ رواہ ابوداؤد واحمد وغیرہ۔ اور اس دلیل سے جائز ہی کہ مصالحہ بھی از راہ معنی جہاد ہی جبکہ مسلمانون کے واسطے بہتر ہو کیونکہ شر موقوف کرنا جو اصلی مقصود جہاد ہی وہ اس سے حاصل ہی۔ اور واضح ہو کہ دس برس کی مدت جو روایت کی گئی ہی تو صلح جائز ہونا اسی مدت پر مقصور نہین ہی کیونکہ جس معنی کی وجہ سے جواز ہی وہ اس سے زیادہ مدت تک بھی متعدی ہی یعنے اگر زیادہ مدت تک مصلحت ہو تو بھی جائز ہوگا بخلاف اُس صورت کے کہ جب مصالحہ مین مسلمانون کے حق مین مصلحت نہو تو نہین جائز ہی کیونکہ اس سے جہاد کا چھوڑنا از راہ ظاہر و باطن دونون طرح لازم آتا ہی ف بالجملہ مصلحت کی صورت مین بالاتفاق سب فقہا کے نزدیک جائز ہی اور غیر مصلحت مین بالاجماع نہین جائز ہی اور بیہقی نے کہا کہ اہل مکہ کی صلح دو برس تک چند راویون نے روایت کی اُنکی مراد یہ ہی کہ یہ صلح صرف دو برس تک باقی رہی تھی ورنہ قرارداد صلح دس برس کے واسطے تھی الخ اور بیہقی کا یہ کلام خوب ہی اور وجہ یہ ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت مین بنو خزاعہ داخل تھے اور قریش نے

بنو بکر کی مدد کر کے خزاعہ پر حملہ کیا پس قریش نے جب یہ عہد توڑا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے چڑھائی کر کے مکہ فتح کر لیا اور یہ دو برس کے بعد ہوا۔ مف۔ وان صالحہم مدۃ ثم رای نقض الصلح انفع نبذ الیہم الامام وقاتلہم لانہ علیہ السلام نبذ الموادعۃ التی کانت بینہ وبین اہل مکۃ ولان المصلحۃ لما تبدلت کان النبذ جہادا وایفاء العہد ترک الجہاد صورۃ ومعنی فلا بد من النبذ تحرزا عن الغدر وقد قال علیہ السلام فی العہود وفاء لا غدر ولا بد من اعتبار مدۃ یبلغ فیہا خبر النبذ الی جمیعہم ویکتفی فی ذلک بمضی مدۃ یتمکن ملکہم بعد علمہ بالنبذ من انفاذ الخبر الی اطراف مملکتہ لان بذلک ینتفی الغدر۔ اور اگر امام نے کافروں سے ایک مدت کے واسطے صلح کی پھر اُسنے صلح توڑ دینا مصلحت دیکھا تو امام عہد توڑنے کی خبر کافروں کو بھیجدے اور اُنسے قتال کرے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے وہ عہد جو آپ کے اور اہل مکہ کے درمیان تھا قریش پر پھینکدیا یعنی توڑ کر قریش کو آگاہ کر دیا (یعنے جب ڈیڑھ برس کے بعد قریش نے بنو بکر کے ساتھ ہو کر بدعہدی سے خزاعہ پر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف تھے حملہ کر کے قتل کیا تو آپ نے قریش پر اُنکا عہد پھینک مارا اور لڑائی کا سامان کر کے مکہ پر چڑھائی کی۔ کما رواہ البیہقی وغیرہ) اور اس دلیل سے کہ جب مسلمانوں کی مصلحت بدل گئی تو عہد پھینک دینا جہاد ہی اور عہد کو پورا کرنا ظاہر و باطن ترک جہاد ہی (حالانکہ ظاہر و باطن دونوں طرح ترک جہاد جائز نہیں) تو عہد پھینکدینا ضرور رہا اور پھینکدینے کے یہ معنی کہ کافروں کو آگاہ کرے کہ ہمنے تمھارا عہد تمکو پھینکدیا تاکہ غدر سے پرہیز ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عہود کے حق میں فرمایا کہ عہد وفا ہی اور غدر نہیں ہی۔ کما رواہ ابن ماجہ اور اسکے واسطے ایک ایسی مدت معتبر ہونا ضرور ہی جسمیں معاہدہ رد کرنے کی خبر کافروں کے سب میں پہونچ جاوے اور اسکے واسطے حقیقۃً آگاہی ضرور نہیں ہی بلکہ اتنی مدت گذرنا کافی ہی کہ کافروں کا بادشاہ معاہدہ رد ہونے سے آگاہ ہو کر اپنے اطراف مملکت میں خبر پہونچا سکے کیونکہ ایسا کرنے سے بدعہدی نہوگی ف۔ خلاصہ یہ ہی کہ جب کافروں کے بادشاہ کو آگاہ کیا کہ ہمنے عہد توڑ دیا تو اسکے بعد فوراً حملہ نکرے کیونکہ وہ لوگ عہد کے دھوکے پر لڑائی سے غافل ہیں تو فوراً حملہ کرنا بدعہدی ہوگا بلکہ اتنی مدت تک مہلت دے کہ سب کفار آگاہ ہو جائیں لیکن سب کے آگاہ ہونے کا ہمکو علم نہیں ہو سکتا تو اتنی مدت گذر جانا کافی ہی کہ جسمیں کافروں کا بادشاہ اپنے اطراف مملکت میں خبر بھیجکر سبکو آگاہ کر سکتا ہی چنانچہ امیر معاویہ نے کفار روم کے ساتھ معاہدہ کیا پھر لشکروں کو لیکر کافروں کی طرف روانہ ہوئے پھر اُنکو عہد گذرنے کی اطلاع دیکر چاہا کہ اُنپر حملہ کریں کہ ناگاہ ایک شخص گھوڑے پر سوار یہ کہتا ہوا کہ اللہ اکبر اللہ اکبر وفا لا غدر پیچھے سے آتا ہی پھر دیکھا گیا تو وہ عمرو ابن عبسہ صحابی ہیں معاویہ نے اُنسے دریافت کیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہی کہ جس شخص سے کسی قوم کے درمیان عہد ہو تو وہ اس مدت کے اندر کوئی گرہ مضبوط نکرے اور نہ کھولے یہانتک کہ مدت گذر جاوے یا عہد توڑنے کی اطلاع اُنکو بھی یکساں دیدے پس یہ سُنکر معاویہ اپنا لشکر لیکر لوٹ آئے۔ رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان۔ اور معنی یہ ہیں کہ مدت کے درمیان حملہ کا سامان مہیا نکرے مگر اس طور سے کہ اُنکو بھی اطلاع دیدے تاکہ وہ لوگ بھی سامان کر سکیں۔ وان بدؤا بالخیانۃ قاتلہم ولم ینبذ الیہم اذا کان ذلک باتفاقہم لانہم صاروا ناقضین للعہد فلا حاجۃ الی نقضہ بخلاف ما اذا دخل جماعۃ منہم فقطعوا الطریق ولا منعۃ لہم حیث لا یکون ہذا نقضا للعہد ولو کانت لہم منعۃ فقاتلوا المسلمین علانیۃ یکون نقضا للعہد فی حقہم دون غیرہم لانہم بغیر اذن ملکہم ففعلہم لا یلزم غیرہم حتی لو کان باذن ملکہم صاروا ناقضین للعہد لانہ باتفاقہم معنی۔ اور اگر کافروں نے خود بدعہدی کی ابتدا کی تو امام اُنسے قتال کرے اور عہد توڑنے کی خبر اُنکو نہیں بھیجیگا بشرطیکہ اُنھوں نے متفق ہو کر بدعہدی کی ہو (یا کافروں کے کسی گروہ قوی نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے خیانت کی ہو۔ د۔) کیونکہ جب ان لوگوں نے خود عہد توڑا تو اب اُسکے توڑنے کی حاجت نہیں رہی بخلاف اسکے اگر کافروں کی ایک جماعت نے جنکو قوت و شوکت حاصل نہیں ہی دار الاسلام

مین گھسکر رہزنی کی تو یہ عہد توڑنا نہین ہی اور اگران رہزنون کو قوت منعت حاصل ہوا اور اُنھون نے علانیہ مسلمانون سے قتال
کیا ہو تو یہ انھین رہزنون کے حق مین عہد شکنی ہوگا باقی کافرون کے حق مین نہوگی کیونکہ انکا یہ فعل بدون اپنے بادشاہ کے
ہی اور انکا فعل دوسرون پر لازم نہوگا حتی کہ اگر اپنے بادشاہ کی اجازت سے یہ فعل کیا ہو تو سب کفار عہد توڑنے والے ہو جائینگے
کیونکہ در معنی وہ سب اسپر متفق ہوے ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر بعضے کافرون نے عہد کے خلاف مسلمانون سے قتال کیا پس
اگر چند آدمی ہین جنکو مقابلہ کی طاقت نہین ہی تو یہ چور ہونگے اور عہد نہین ٹوٹیگا اور اگر اُنکو مقابلہ کی طاقت ہی تو دیکھا جائے
کہ اگر انھون نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے ایسا کیا تو سب کی طرف سے بدعہدی ہی اور اگر بدون اجازت بادشاہ کے
ایسا کیا تو صرف اسی جماعت کا عہد ٹوٹا حتی کہ امام کو اختیار ہی کہ اُنکو گرفتار کرکے چاہے غلام بنادے یا قتل کردے اور
باقی کافرون کا عہد قائم رہیگا۔ واذا رای الامام موادعۃ اہل الحرب وان یاخذ علی ذلک مالا فلاباس بہ لانہ
لما جازت الموادعۃ بغیر المال فکذا بالمال لکن ہذا اذا کان بالمسلمین حاجۃ اما اذا لم یکن لا یجوز لما بینا من
قبل والماخوذ من المال مصارف الجزیۃ ہذا اذا لم ینزلوا بساحتہم بل ارسلوا رسولا لانہ فی معنی الجزیۃ اما اذا
احاط الجیش بہم ثم اخذوا المال فہو غنیمۃ تخمسہا وتقسم الباقی بینہم لانہ ماخوذ بالقہر معنی۔ اور اگر امام کی رائے
مین آیا کہ کافرون سے صلح کرکے صلح کے عوض مال لے تو کچھ مضائقہ نہین ہی کیونکہ جب بغیر مال کے صلح جائز ہی تو مال لیکر
بدرجہ اولی جائز ہی لیکن یہ اُسوقت ہی کہ مسلمانون کو مال کی ضرورت ہو اور اگر نہو تو نہین جائز ہی کیونکہ مقصود تو یہ ہی کہ اللہ کا
کلمہ بلند کرنے کے واسطے جہاد کرے اور بغیر ضرورت کے مال لیکر جہاد چھوڑنا نہین جائز ہی ہان بضرورت جائز ہی کیونکہ معنی
مین جہاد ہی پھر جو مال لیا گیا وہ اُسی طور پر صرف کیا جائیگا جو جزیہ کا مصرف ہی اور یہ جزیہ کا حکم ہونا اُسوقت ہی کہ مسلمانون کا
لشکر اُنکے ڈانڈے پر نہ اُترا ہو بلکہ اُنھون نے ایلچی بھیجکر صلح کی ہو کیونکہ یہ جزیہ کے معنی مین ہی اور اگر مسلمانون کے لشکر نے اُنکو
گھیرا پھر اُنسے مال لیکر اُنسے صلح کی تو یہ مال غنیمت ہی کہ اُسکے پانچ حصہ کرکے ایک حصہ لیکر باقی چار حصہ سب مجاہدین مین تقسیم
کیے جائین کیونکہ یہ مال فی المعنی بطور مقہور کرنے کے لیا گیا ہی ف۔ یعنی کافرون نے مجبور و مغلوب ہوکر مال دیکر صلح کی اور
چونکہ مسلمانون کو مال کی ضرورت ہی لہذا امام نے یہ صلح منظور کی تو یہ بھی مال غنیمت ہوا جیسے ظاہری قتال کے بعد مغلوب کرکے
مال غنیمت آتا ہی۔ واما المرتدون فیوادعہم الامام حتی ینظر فی امرہم لان الاسلام مرجو منہم فجاز تاخیر قتالہم طمعا
فی اسلامہم ولا تاخذوا علیہ مالا لانہ لا یجوز اخذ الجزیۃ منہم لما نبین۔ اور جو لوگ اسلام سے مرتد ہوگئے (اور کسی صوبہ
پر غالب ہوکر خود مختار رہوے حتی کہ وہ صوبہ دار الحرب ہوگیا اور اُنھون نے امام سے صلح کی درخواست کی اور امام کی رائے
مین یہی مصلحت معلوم ہوا۔ م ع۔) تو امام اُنسے صلح کرلے یہانتک کہ اُنکے معاملہ مین غور کرے کیونکہ امید ہی کہ وہ لوگ مسلمان
ہو جائین تو اس امید پر اُنسے لڑائی مین تاخیر کرنا جائز ہی اور صلح پر اُن لوگون سے مال نہ لیا جائیگا کیونکہ مرتدون سے جزیہ
لینا جائز نہین ہی چنانچہ باب الجزیہ مین ہم بیان کرینگے۔ ولو اخذہ لم یردہ لانہ مال غیر معصوم ولو حاصر العدو المسلمین
وطلبوا الموادعۃ علی مال یدفعہ المسلمون الیہم لا یفعل الامام لما فیہ من اعطاء الدنیۃ والحاق المذلۃ باہل الاسلام
الا اذا خاف الہلاک لان دفع الہلاک واجب بای طریق یمکن۔ اور اگر مرتدون سے مال لے لیا تو اُنکو واپس نکریگا
کیونکہ یہ مال محترم نہین ہی اور اگر کافرون نے مسلمانون کو محاصرہ کیا اور اُنھون نے چاہا کہ مسلمان اُنکو مال دیکر صلح کرین تو
امام اُسکو منظور نہین کریگا کیونکہ ایسا کرنے مین دیت دینا اور اہل اسلام پر ذلت لانا ہوگا لیکن اگر ہلاکت کا خوف ہو تو جائز ہی
کیونکہ جسطرح ممکن ہو ہلاکت دور کرنا واجب ہی ف۔ یعنی خواہ مال دینے سے یا قتال کرنے سے جسطرح ہلاکت دور ہوسکے دور
کرنا چاہیے۔ ولا ینبغی ان یباع السلاح من اہل الحرب ولا یجہز الیہم لان النبی علیہ السلام نہی عن بیع السلاح من

اہل الحرب وحملہ الیہم ولان فیہ تقویتہم علی قتال المسلمین فیمنع من ذلک وکذا الکراع لما بینا وکذا الحدید لانہ
اصل السلاح وکذا بعد الموادعۃ لانہ علی شرف النقض او الانقضاء فکانوا علینا وہذا ہو القیاس فی الطعام
والشراب الا انا عرفناہ بالنص فانہ علیہ السلام امر ثمامۃ ان یمیر اہل مکۃ وہم حرب علیہ - حربی کافروں کے ہاتھ
ہتھیار بیچنا نہیں چاہیے اور تاجر لوگ بھی ہتھیاروں کے گٹھے انکی طرف نہ لیجاویں کیونکہ آنحضرت صلعم نے حربی کافروں کے ہاتھ
ہتھیار بیچنے اور انکی طرف لادلیجانے سے منع فرمایا - رواہ البزار وعلقہ البخاری - اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں سے
لڑنے پر تقویت دینا ہوگا پس اس سے منع کیا جائیگا اور اسی دلیل سے انکے ہاتھ گھوڑے بیچنے کا بھی یہی حکم ہے اور یہی لوہے کا حکم ہے کیونکہ
ہتھیاروں کا مادہ یہی ہے اور اسی طرح صلح کے بعد بھی ان چیزوں کو حربیوں کے ہاتھ بیچنا یا وہاں لیجانا ممنوع ہے کیونکہ صلح تو اس قابل ہے کہ
ٹوٹ جاوے یا اسکی مدت گذر جائیگی تو اسکا ضرر ہم لوگوں پر ہوگا اور اناج وکپڑے کے بارے میں قیاساً یہی حکم ہوتا لیکن ہمنے نص سے اسکا
جواز معلوم کیا کیونکہ آنحضرت نے ثمامہ بن اثال کو اجازت دی کہ اہل مکہ کو کھانے کا اناج بھیجے حالانکہ اہل مکہ آپ سے لڑائی کرتے تھے
ف - اور اسکا قصہ یہ ہے کہ آپ نے ثمامہ کو قید کرکے مسجد کے ستون میں باندھا اور تین دن کے بعد کھولدیا پس ثمامہ چلا گیا اور تھوڑی
دیر کے بعد نہا کر واپس آیا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم پر اسلام لایا پھر وہ اپنی قوم میں گیا تو قریش نے اُس سے
کہلا بھیجا کہ تو دین سے خارج ہوگیا تو اُسنے جواب دیا کہ نہیں بلکہ میں بہتر دین میں داخل ہوا ہوں اور وہ دین محمد صلی اللہ
علیہ وسلم ہے اور قسم کھائی کہ واللہ تمکو یمامہ سے ایک دانہ نہیں ملیگا جبتک کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اجازت نفرمائیں
پس قریش نے پریشان ہوکر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو لکھا اور بھلائی پر قسم دلائی تو آپ نے ثمامہ کو اجازت دی -
کما رواہ ابن اسحاق وابن ہشام والواقدی -

فصل - اذا آمن رجل حر او امراۃ حرۃ کافرا او جماعۃ او اہل حصن او مدینۃ صح امانہم ولم یکن لاحد من المسلمین
قتالہم والاصل فیہ قولہ علیہ السلام المسلمون تتکافا دماؤہم ویسعی بذمتہم ادناہم ای اقلہم وہو الواحد
ولانہ من اہل القتال فیخافونہ اذ ہو من اہل المنعۃ فیتحقق الامان منہ لملاقاتہ محلہ ثم یتعدی الی غیرہ و
لان سببہ لا یتجزی وہو الایمان وکذا الامان لا یتجزی فیتکامل کولایۃ الانکاح - اگر کسی مرد آزاد یا عورت آزاد
نے کسی کافر کو یا ایک جماعت کفار کو یا کسی اہل قلعہ کو یا کسی شہر والوں کو امان دی - تو امان صحیح ہے اور مسلمانوں میں سے
کسی کو ان کافروں سے قتال کرنا روا نہوگا اور اصل اسمیں یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں
کے خون باہم برابر ہیں اور انکی ذمہ داری کے واسطے انکا ادنی بھی سعی کریگا یعنے مسلمانوں میں ادنی واعلی کا قصاص
ودیت برابر ہے اور اگر ادنی یعنے ایک مسلمان بھی کسی کو پناہ دے تو وہ سبکے ذمہ لازم ہوگی - رواہ ابن ماجۃ والدارقطنی
اور اس دلیل قیاس سے کہ ایک مرد آزاد بھی اہل قتال سے ہے تو اہل کفر اُس سے خوف کرینگے کیونکہ وہ اہل منعت سے
ہے پس اسکی جانب سے امان صحیح ہو جائیگی کیونکہ امان اپنے محل پر واقع ہوئی ہے کیونکہ جس سے خوف تھا اُسنے امان دی پھر
یہ امان دوسرے مسلمانوں کی طرف متعدی ہوگی کیونکہ جو اسکا سبب ہے یعنے ایمان وہ ٹکڑے نہیں ہو سکتا اور اسی طرح اس
امان کے بھی ٹکڑے نہیں ہوسکتے تو کل اہل ایمان کی طرف سے امان حاصل ہوگی - قال الا ان یکون فی ذلک
مفسدۃ فینبذ الیہم کما اذا امن الامام بنفسہ ثم رای المصلحۃ فی النبذ وقد بیناہ ولو حاصر الامام حصنا وامن
واحد من الجیش وفیہ مفسدۃ ینبذ الامام الامان لما بینا ویؤدبہ الامام لافتیاتہ علی رایہ بخلاف ما اذا کان فیہ
نظر لانہ ربما تفوت المصلحۃ بالتاخیر فکان معذورا - لیکن اگر مرد آزاد یا عورت آزادہ کے اسطرح پناہ دینے میں اسلام
کے حق میں کوئی خرابی ہو تو امام اس عہد توڑنے کی اطلاع برابر کافروں کو دیدے جیسے امام نے بذات خود پناہ دی ہو پھر

توڑ دینا مصلحت معلوم ہوا تو امان توڑنے کی اطلاع دیتا ہی اور اگر امام نے کسی قلعہ کا محاصرہ کیا اور لشکر مین سے کسی شخص نے
پناہ دیدی حالانکہ ایسا کرنے مین خرابی ہی تو امام اس امان توڑنے کی اُنکو اطلاع دیدے اور اس لشکری کو بطور ادب کے کچھ
سزا دے کیونکہ اُسنے اپنی رائے پر سبقت کی بخلاف اسکے اگر اُسکے امان دینے مین مصلحت نظر آوے تو تادیب نہ کیجائیگی
کیونکہ کبھی تاخیر کرنے مین مصلحت جاتی رہتی ہی تو وہ جلدی کرنے مین معذور ہوگا **ف** اور حضرت ام ہانی نے اپنے
بعضے دیوروں کو پناہ دی اور آنحضرت سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا بھائی علی کہتا ہی کہ مین فلان شخص سے قتال
کرونگا حالانکہ مین نے اُسکو پناہ دی ہی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے تونے پناہ دی ہمنے بھی اُسے پناہ دی۔
رواہ البخاری ومسلم۔ اور حضرت ام ہانی نے عبد اللہ ابن ابی ربیعہ اور حارث ابن ہشام اپنے دو دیور کو پناہ دی تھی اور
یہ واقعہ فتح مکہ کا ہی اور واضح ہو کہ طفل ومجنون کی پناہ بالاجماع نہین جائز ہی اور غلام کا پناہ دینا جمہور کے نزدیک جائز ہی۔
ولا یجوز امان ذمی لانہ متہم بہم وکذا لا ولایۃ لہ علی المسلمین۔ اور ذمی کا پناہ دینا نہین جائز ہی کیونکہ وہ کافرون کو
پناہ دینے مین متہم ہی اور اُسکی کوئی ولایت ہی مسلمانون کے ذمہ نہین ہی۔ **قال ولا اسیر ولا تاجر یدخل علیہم لانہما
مقہوران تحت ایدیہم فلا یخافونہما والامان یختص بمحل الخوف ولانہما یجبران علیہ فیعری الامان عن المصلحۃ
ولانہم کلما اشتد الامر علیہم یجدون اسیرا او تاجرا فیتخلصون بامانہ فلا ینفتح لنا باب الفتح ومن اسلم دار الحرب
ولم یہاجر الینا لا یصح امانہ لما بینا۔** اور جو مسلمان اُنکے پاس قیدی ہی یا امن لیکر اُنکے یہان تجارت کو گیا ہی تو اُس
قیدی یا تاجر کا امان دینا حربیون کے حق مین نہین جائز ہی کیونکہ یہ دونون کافرون کے قبضہ مین مقہور ہین تو کفار انسے
ڈرتے نہین اور امان مختص بمحل خوف ہوتی ہی یعنے کفار کو جس سے خوف ہو اُسکی امان جائز ہوتی ہی اور اس دلیل سے
کہ کفار ان دونون پر امان کے واسطے جبر کرینگے پس یہ امان خارج از مصلحت ہوگی اور اسواسطے کہ اگر قیدی یا تاجر کا امان
دینا جائز ہو تو ہر بار جب حربیون پر سختی پیش آویگی تو وہ کوئی قیدی یا تاجر پاکر اُس سے امان لیکر چھوٹ جائینگے تو مجاہدین کو
فتح کرنے کا دروازہ بند ہو جائیگا اور جو شخص دار الحرب مین مسلمان ہوگیا اور ہجرت کرکے دار الاسلام مین نہین آیا تو اُسکا
امان دینا بھی صحیح نہین ہی کیونکہ اُس سے کچھ خوف نہین حالانکہ امان مختص بمحل خوف ہوتی ہی **ف** اور واضح ہو کہ غلام
یا تو مجور رہوگا یعنے تصرفات سے ممنوع ہوگا یا ماذون ہوگا یعنے اُسکے مولی نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہی اور ان دونون کے
احکام مین فرق ہی چنانچہ فرمایا۔ **ولا یجوز امان العبد المحجور عند ابی حنیفۃ رح الا ان یاذن لہ مولاہ فی القتال
وقال محمد رح یصح وہو قول الشافعی رح وابو یوسف رح معہ فی روایۃ ومع ابی حنیفۃ رح فی روایۃ لمحمد رح
قولہ علیہ السلام امان العبد امان رواہ ابو موسی الاشعری رض ولانہ مومن ممتنع فیصح امانہ اعتبارا بالماذون
لہ فی القتال وبالموبد من الامان فالایمان لکونہ شرطا للعبادۃ والجہاد عبادۃ والامتناع لتحقق ازالۃ الخوف
بہ والتاثیر اعزاز الدین واقامۃ المصلحۃ فی حق جماعۃ المسلمین اذ الکلام فی مثل ہذہ الحالۃ وانما لا یملک المسایفۃ
لما فیہ من تعطیل منافع المولی ولا تعطیل فی مجرد القول ولابی حنیفۃ رح انہ محجور عن القتال فلا یصح امانہ لانہم
لا یخافونہ فلم یلاق الامان محلہ بخلاف الماذون لہ فی القتال لان الخوف منہ متحقق ولانہ انما لا یملک المسایفۃ
لانہ تصرف فی حق المولی علی وجہ لا یعری عن احتمال الضرر فی حقہ والامان نوع قتال وفیہ ماذکرناہ لانہ
قد یخطئ بل ہو الظاہر وفیہ سد باب الاستغنام بخلاف الماذون لانہ رضی بہ والخطاء نادر لمباشرتہ القتال
وبخلاف المؤبد لانہ خلف عن الاسلام فہو بمنزلۃ الدعوۃ الیہ ولانہ مقابل بالجزیۃ ولانہ مفروض عند مسألتہم فلک
واسقاط الفرض نفع فافترقا ولو امن الصبی وہو لا یعقل لا یصح کالمجنون وان کان یعقل وہو محجور عن القتال**

فعلے الخلاف وان کان ماذونا لہ فی القتال فالاصح انہ یصح بالاتفاق - اور غلام محجور کا امان دینا امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہین جائز ہو مگر اُس صورت مین کہ مولی نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہو اور امام محمد نے کہا کہ صحیح ہو اور یہی شافعی ومالک واحمد) کا قول ہو اور ابو یوسف ایک روایت مین محمد کے ساتھ ہین (اور اسی پر قدوری نے اعتماد کیا) اور دوسری روایت مین ابوحنیفہ کے ساتھ ہین (اور اسی پر مبسوط مین اعتماد کیا) اور امام محمد کی دلیل یہ ہو کہ حدیث مین آیا کہ غلام کی امان بھی امان ہو اسکو ابوموسی اشعری نے روایت کیا ہو (لیکن یہ حدیث نہین ملتی ہو لیکن عبدالرزاق نے بسند جید فضیل سے روایت کی کہ ہمنے فارس کے ایک شہر کا ایک ماہ تک محاصرہ کیا پھر ایک روز ہمنے جانا کہ ہم صبح اسکو فتح کرلینگے پس ہم قتال سے واپس آئے اور وہان ہمارا ایک غلام رہگیا پس کافرون نے اُس سے پناہ مانگی تو اُسنے امان نامہ لکھکر ایک تیر کے ساتھ اُنکو پھینکدیا پس اُن لوگون نے اپنے ہتھیار اُتار کر اپنے کپڑے پہنے اور نکل کر ہمارے پاس آئے تو ہمنے اُنسے کہا کہ تمہارا کیا حال ہو اُنھون نے کہا کہ آپ لوگون نے ہمکو امان دی ہو اور وہ امان نامہ نکال کر پیش کیا تو ہمنے کہا کہ یہ ایک غلام ہو اور غلام کو کسی بات کی طاقت نہین ہو تو اُنھون نے کہا کہ ہم آپ کے غلام اور آزاد کو نہین پہچانتے ہین اور ہم تو امان پاکر آپ کے پاس حاضر ہوے ہین پس ہمنے یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا تو آپ نے جواب لکھا کہ مسلمان غلام بھی مسلمانون مین ہو اور اُسکی امان بھی مسلمانون کی امان ہو - ورواہ ابن ابی شیبہ سف -) اور اس دلیل سے کہ غلام بھی مومن وصاحب قوت ہو تو اُسکی امان بھی صحیح ہو جیسے جس غلام کو قتال کی اجازت ہو اُسکی امان صحیح ہوتی ہو اور جیسے غلام نے کسی کافر کو ذمی بنی کا عہدنامہ لکھ دیا تو صحیح ہوتا ہو اور غلام مین ہمنے ایمان کی شرط اسواسطے لگائی کہ عبادات کے واسطے ایمان شرط ہو اور جہاد بھی ایک عبادت ہو اور ہمنے صاحب قوت ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ اس سے خوف دور ہونا متحقق ہوتا ہو اور غلام محجور کو ماذون پر اسواسطے قیاس کیا کہ دونون کے امان دینے مین دین کا اعزاز کرنا اور مسلمانون کے حق مین مصلحت قائم کرنا یکسان ہو اور یہ کلام ایسی ہی صورت مین ہو کہ جب غلام کا امان دینا موافق مصلحت ہو اور رہا یہ کہ محجور کو لڑائی کرنے کی قدرت نہین ہو تو یہ اسوجہ سے کہ اگر خود مختار ہو تو مولی کی منفعت خدمت معطل ہوجائے اور امان دینا صرف ایک قول ہو جس سے مولی کی خدمت مین کچھ حرج نہین ہوسکتا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ یہ غلام قتال سے ممنوع ہو تو اُسکی امان صحیح نہوگی کیونکہ کفار کو اُس سے خوف نہین ہو تو امان اپنے موقع پر واقع نہوگی بخلاف اُس غلام کے جسکو قتال کی اجازت ہو کیونکہ اُس سے خوف متحقق ہو - (لیکن ابن الہمام نے اسپر اعتراض کیا کہ کفار کو محجور و غیرہ مین کچھ امتیاز نہین ہو تو اُنکو سب سے خوف متحقق ہی) اور دوسری دلیل یہ ہو کہ غلام محجور کو قتال کی قدرت نہین کیونکہ وہ مولی کے حق مین اس طور پر تصرف ہوتا ہو کہ احتمال ضرر سے خالی نہین ہو اور امان دینا بھی ایک قسم کا قتال ہو اور قتال کرنے مین مولی کے حق مین ضرر ظاہر ہو کیونکہ غلام اس معاملہ مین شاید خطا کرے بلکہ یہی ظاہر ہو اور اسمین غنیمت حاصل ہونے کا دروازہ بند ہوجائیگا بخلاف غلام ماذون کے کیونکہ مولی اُسکے کام پر راضی ہوچکا اور اُس سے خطا ہوجانا شاذ و نادر ہو کیونکہ وہ قتال کرچکا ہو اور یہ حال عہد ذمہ کا نہین ہو یعنے اگر غلام محجور نے کسی کافر کو ذمی ہونے کا عہدنامہ لکھ دیا تو وہ اسواسطے جائز ہوتا ہو کہ ذمی ہوجانا اس کافر سے مسلمان ہوجانے کا قائم مقام ہو تو یہ بمنزلہ دعوت اسلام کے ہو اور اسکے مقابل مین جزیہ بھی ہوتا ہو یعنے بہر صورت نفع ہو اور اسلیے کہ کفار جب ذمی ہونے کی درخواست کرین تو قبول کرنا فرض ہوتا ہو اور فرض اُتارنا عین نفع ہو تو عہد ذمہ مین اور لڑائی کی امان دینے مین فرق ظاہر ہوگیا اور اگر طفل نے امان دی حالانکہ وہ اسلام کو نہین سمجھتا ہو تو اُسکی امان مانند مجنون کے نہین صحیح ہو اور اگر سمجھتا ہو مگر وہ قتال سے ممنوع ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہین صحیح ہو اور امام محمد اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح ہو اور اگر اُسکو قتال کی اجازت ہو تو اصح یہ کہ سب ائمہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہو -

باب الغنائم وقسمتها

یہ باب مالہائے غنیمت و اُنکے تقسیم کے بیان مین ہے۔ واذا فتح الامام بلدة عنوة ای قهرا فهو بالخیار ان شاء قسمها بین المسلمین کما فعل رسول اللہ علیہ السلام بخیبر۔ اگر امام نے کسی شہر کو بطور عنوت یعنی قہر فتح کیا تو اُسکو اختیار ہے کہ چاہے وہ ملک مسلمانون مین تقسیم کردے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوبہ خیبر کو کیا تھا۔ وان شاء اقر اہله علیه ووضع علیهم الجزیة وعلی اراضیهم الخراج کذلک فعل عمر رض بسواد العراق بموافقة من الصحابة رض ولم یحمد من خالفه وفی کل من ذلک قدوة فیتخیر۔ اور چاہے وہان کے لوگون کو اُس ملک پر برقرار رکھے اور اُن پر جزیہ باندھے اور اُنکی اراضی پر خراج باندھے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق پر بموافقت صحابہ رضی اللہ عنہم کیا تھا اور جسنے آپ سے مخالفت کی وہ محمود نہین ہوا بلکہ بانٹ دینے مین فعل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پیش ہوا ہے اور برقرار رکھنے مین فعل جمہور صحابہ پیش ہوا ہے پس سلطان جسکو چاہے اختیار کرے ف۔ زید ابن اسلم نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر ایسا نہ تا کہ پیچھے جو مسلمان ہون اُنکے واسطے کچھ نہو تو جو شہر یا گانون مین فتح کرتا اُسکو غازیون مین تقسیم کردیتا جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر مین کیا تھا۔ رواہ البخاری و مالک۔ اور سواد عراق پر بعد فتح کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہین کے لوگون کو اس غرض سے برقرار رکھا کہ آیندہ مسلمانون کو جب کبھی ضرورت ہو اپنے قبضہ مین لاوین کیونکہ یہ برقراری لازمی نہین ہوتی ہے اور اسمین جمیع صحابہ نے موافقت کی سوائے بلال و سلمان و اُنکے ساتھیون کے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگون کو بلایا اور فرمایا کہ جو کچھ مین نے بموافقت صحابہ کیا ہے یہ حق ہے ولیکن ان لوگون نے نہ مانا اور اسکی حکمت کو نہ پایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم خیبر کو شاہد پیش کیا پس دیگر صحابہ نے بعضی حکمتون کو بیان کرکے اُنسے موافقت چاہی مگر اُنھون نے کہا کہ یہ ہمارا حق ہے تو حضرت رضی اللہ عنہ نے ناخوش ہوکر بددعا کی کہ الٰہی بلال و اُنکے ساتھیون کی مجھے کفایت فرما چنانچہ ایک سال کے اندر ان سب کا انتقال ہوگیا۔ کذا ذکرہ تاج الشریعة۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ بددعا تو اُنکے حق مین عین دعا ہوگئی کہ وہ اپنی مراد کو پہونچ گئے کیونکہ صحابہ سب ہی اسکی تمنا کرتے تھے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا منهم من قضی نحبه ومنهم من ینتظر پس یہ آیت صریح ہے کہ وہ لوگ موت کے منتظر رہتے تھے لہذا جو صحابی جہاد مین شہید ہوتا کہتا فزت برب الکعبة یعنی قسم رب کعبہ کی مین اپنی مراد کو پہونچ گیا کیونکہ فیض دیدار و برکات انوار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور دار آخرت کے واسطے باکمال مستعد تھے لہذا جب سعید ابن جبیر تابعی کو حجاج ثقفی نے جو مشہور ظالم ہے جسنے ایک لاکھ سے زیادہ بیگناہ قتل کیے جب سعید کو قتل کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ تو میرے قتل سے پرہیز کر کیونکہ یہ تیرے حق مین بہتر نہین ہے اُسنے کہا کہ خاموش ہو مین نے تجھسے اچھے اچھے قتل کرڈالے آپ نے فرمایا کہ تو سچ کہتا ہے جنکو تو نے قتل کیا ایسے لوگ تھے جو زندگی سے بیزار اور موت کی خواہش رکھتے اور مجھ مین ابھی زندگی کی ایک رمق باقی ہے پس میرا قتل کرنا تیرے حق مین برا ہوگا حجاج نے کچھ سماعت نہ کی اُنکو شہید کرڈالا مگر رات کو خواب مین دیکھا کہ حضرت سعید اعلی شان کے ساتھ فرماتے ہین کہ جلد آ مین ترا منتظر ہون حجاج خواب سے نہایت پریشان چونکا ہرچند اُسکے وزرا و امرا نے تسلی دی مگر اُسکو تسکین نہوئی اور اُسنے کہا کہ میرا یہ خیال نہین ہے حتی کہ چالیس دن کے بعد مرگیا اور حدیث صحیح مین وارد ہے کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے کہ میرا بندۂ مومن جب موت سے کراہت کرتا ہے حالانکہ موت اُسکے لیے بہتر ہے تو مین اُسکی ناگواری برداشت نہین فرماتا اور نہین چاہتا کہ اُسکو صدمہ ہو۔ کما فی الصحیح — ظاہرا سعید ابن جبیر نے جب اپنے دل مین ایک رمق زندگی کی خواہش دیکھی تو اسی سے استنباط کیا کہ حجاج ضرور اس عذاب

مین پکڑا جائیگا اسی واسطے اُسکو غنیمت کی کہ پیری قتل سے درگذرے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو حضرت عزرائیل نہایت محبوب کے ایلچی ہوتے تھے۔ فافہم م۔ بالجملہ امام کو اختیار ہی کہ جو ملک قہر وغلبہ سے فتح کیا گیا چاہے اُسکو غازیون پر تقسیم کر دے اور چاہے وہان والون کو برقرار رکھکر اُنپر جزیہ وخراج باندھے۔ وقیل الاولی ہو الاول عند حاجۃ الغانمین والثانی عند عدم الحاجۃ لیکون عدۃ فی الزمان الثانی وہذا فی العقار اما فی المنقول المجرد لا یجوز المن بالرد علیہم لانہ لم یرد بہ الشرع فیہ وفی العقار خلاف الشافعی رح لان فی المن ابطال حق الغانمین او ملکہم فلا یجوز من غیر بدل یعادلہ والخراج غیر معادل لقلتہ بخلاف الرقاب لان للامام ان یبطل حقہم راسا بالقتل والحجۃ علیہ ما رویناہ ولان فیہ نظرا لانہم کالاکرۃ العاملۃ للمسلمین العالمۃ بوجوہ الزراعۃ والمؤن مرتفعۃ مع ما انہ یحظی بہ الذین یاتون من بعد والخراج وان قل حالا فقد جل مآلا لدوامہ وان من علیہم بالرقاب والاراضی یدفع الیہم من المنقولات بقدر ما یتہیا لہم العمل لیخرج عن حد الکراہۃ۔ اور بعض نے فرمایا کہ غازیون کی ضرورت کے وقت ملک مفتوحہ تقسیم کر دینا بہتر ہی اور جب ضرورت نہو تو وہان کے لوگون کو برقرار رکھنا بہتر ہی تاکہ آئندہ جب کبھی حاجت پیش آوے تو انکے واسطے یہ سامان مہیا رہین پھر یہ سب اراضی غیر منقولہ کی صورت مین ہی اور رہا مال منقول تو اسکو بطور احسان کے وہان کے لوگون کو واپس دینا جائز نہین ہی کیونکہ ایسا کرنا شرع مین نہین وارد ہوا ہی اور غیر منقول یعنے اراضی وغیرہ غیر منقولات مین امام شافعی کا اختلاف ہی کیونکہ احسان کر کے برقرار رکھنے مین غازیون کا حق یا ملک باطل کرنا لازم آتا ہی تو احسان کرنا بغیر کسی بدلہ کے جو مساوی ہو جائز نہین ہی اور خراج اسکا مساوی بدلہ نہین ہی بخلاف ان لوگون کے رقبہ کے یعنی جن کافرون کا ملک فتح کیا اُن لوگون کو مملوک بنا کر تقسیم کرنا ضرور نہین ہی کیونکہ امام کو اختیار ہی کہ انکو بالکل قتل کر دے تو غازیون کا حق اُنکے رقبہ سے متعلق نہین ہوتا ہی اور ہمارا جواب یہ ہی کہ ایسی قیاسی دلیل بمقابلہ فعل صحابہ رضی اللہ عنہم کے باطل ہی پس فعل صحابہ حجت ہی اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا کرنے مین یہ مصلحت ہی کہ کفار جنکو برقرار رکھا ہی وہ مسلمانون کے واسطے کاشتکار رہین اور طریقہ زراعت سے واقف ہین اور زراعت کا خرچ نکالڈالا جاتا ہی باوجود اسکے یہ ملک واراضی اُن لوگون کے واسطے جو پیچھے آوینگے ایک سامان مہیا ہی اور خراج اگرچہ فی الحال قلیل ہی مگر چونکہ ہمیشہ ملتا رہیگا اس راہ سے کثیر ہی اور اگر امام نے احسان کر کے انکی گردنین آزاد کین اور اراضی پر انکو برقرار رکھا تو مال منقولہ مین سے اسقدر دیدے کہ جس سے وہ کاشتکاری وغیرہ کا کام کر سکین تاکہ حد کراہت سے نکل جائے ف۔ یہ اشارہ ہی کہ اگر امام نے انکی عورتین واولاد و دیگر اموال سب تقسیم کر دیے اور اُنکو بطور کاشتکار کے اراضی پر چھوڑ دیا تو اسمین کراہت ہی کیونکہ بدون مال کے اراضی سے نفع نہین اُٹھا سکتے تو چاہیے کہ اراضی مین کام کرنے کے لائق مال بھی چھوڑ دے۔ ذکرہ التمرتاشی۔ قال وہو فی الاساری بالخیار ان شاء قتلہم لانہ علیہ السلام قد قتل ولان فیہ حسم مادۃ الفساد وان شاء استرقہم لان فیہ دفع شرہم مع وفور المنفعۃ لاہل الاسلام وان شاء ترکہم احرارا ذمۃ للمسلمین لما بینا الا فی مشرکی العرب والمرتدین علی ما نبین ان شاء اللہ تعالے۔ اور امام کو کافر قیدیون مین اختیار ہی چاہے انکو قتل کرے یعنی تین طرح کا اختیار ہی اول یہ کہ چاہے اُنکو قتل کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز قتل کیا ہی۔ کما رواہ البخاری۔ اور اسلیے کہ قتل کر دینے مین مادۂ فساد مٹانا ہی اور دوم یہ کہ چاہے انکو مملوک بناوے کیونکہ اسمین انکی شرارت دور ہونے کے ساتھ مسلمانون کے واسطے بھی بہت منفعت ہی اور سوم یہ کہ چاہے انکو آزاد چھوڑ کر مسلمانون کا ذمی بناوے جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق کے ساتھ کیا مگر مشرکین عرب اور اسلام سے مرتد ہونے کے واسطے یہ حکم نہین ہی کیونکہ اُنسے سوائے اسلام یا قتل کے کچھ قبول نہین ہی چنانچہ انشاء اللہ تعالی ہم بیان کرینگے

ولا یجوز ان یردہم الی دار الحرب - اور یہ جائز نہیں ہے کہ قیدیوں کو دار الحرب میں واپس کر دے - لان فیہ تقویتہم علی المسلمین - کیونکہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں پر قوت دینا ہوگا - فان اسلموا لا یقتلہم لاندفاع الشر بدونہ - پھر اگر قیدی لوگ مسلمان ہوگئے تو انکو قتل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ بدون قتل کے انکا شر دفع ہوگیا - وله ان یسترقہم توفیرا للمنفعۃ بعد انعقاد سبب الملک - اور امام کو یہ اختیار ہے کہ ان قیدیوں کو جو مسلمان ہوگئے ہیں مملوک بناوے تاکہ منفعت کثیر ہو کیونکہ ملکیت کا سبب پیدا ہو چکا ف - یعنی پہلے قید ہو کر مملوک ہو جانے کے بعد مسلمان ہوئے ہیں تو جائز ہے کہ انکو مملوک بناوے - بخلاف اسلامہم قبل الاخذ لانہ لم ینعقد السبب بعد - بخلاف اسکے اگر گرفتار ہونے سے پہلے مسلمان ہوگئے تو انکو مملوک بنانا نہیں جائز ہے کیونکہ ابھی تک مملوک ہونے کا سبب نہیں پیدا ہوا ولا یفادی بالاساری عند ابی حنیفۃ رح وقالا یفادی بہم اساری المسلمین وہو قول الشافعی رح لان فیہ تخلیص المسلم وہو اولی من قتل الکافر والانتفاع بہ وله ان فیہ معونۃ الکفرۃ لانہ یعود حربا علینا ودفع شر حرابہ خیر من استنقاذ الاسیر المسلم لانہ اذا بقی فی ایدیہم کان ابتلاء فی حقہ غیر مضاف الینا والاعانۃ بدفع اسیرہم الیہم مضاف الینا اما المفاداۃ بمال یاخذہ منہم لا یجوز فی المشہور من المذہب لما بینا وفی السیر الکبیر انہ لا باس بہ اذا کان بالمسلمین حاجۃ استدلالا باساری بدر ولو کان اسلم الاساری فی ایدینا لا یفادی بمسلم اسیر فی ایدیہم لانہ لا یفید الا اذا طابت نفسہ بہ وہو مامون علی اسلامہ - اور ابو حنیفہ کے نزدیک کافر قیدیوں کا فدیہ نہیں لیا جائیگا یعنے جائز نہیں کہ فدیہ لیکر انکو چھوڑ دیا جائے اور صاحبین نے فرمایا مسلمان قیدیوں کے بدلے انکو چھوڑنا جائز ہے اور یہی قول شافعی ومالک واحمد ہے کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمان کی رہائی ہوتی ہے اور یہ کافر کو قتل کرنے اور اس سے نفع اٹھانے سے بہتر ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنے میں کافروں کی تقویت ہے کیونکہ یہ چھوٹ کر پھر ہم سے لڑائی کریگا اور اسکی لڑائی کی بدی دور کرنا مسلمان قیدی کے چھوڑانے سے بہتر ہے کیونکہ مسلمان قیدی اگر انکے ہاتھوں میں گرفتار رہا تو یہ اسی کے حق میں مصیبت ہے تمام مسلمانوں پر نہیں ہے اور کافروں کو انکا قیدی دیکر تقویت دینا سب مسلمانوں پر ضرر ہے د لیکن اسکا جواب یہ ہے کہ اگر ایک کافر قیدی چھوٹا تو اسکے مقابل ایک مسلمان آیا جو اسکے دفع کرنے کو کافی ہے اور اسکی تعظیم اور عبادت کی آزادی اور اللہ تعالی کی خوشنودی زیادہ رہی اسی واسطے امام ابو حنیفہ کی دوسری روایت موافق قول صاحبین و جمہور کے ہے اور کہا گیا کہ یہی اظہر ہے اور خود آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک مشرک کے بدلے دو مسلمانوں کو چھوڑایا تھا - کما رواہ مسلم وابو داؤد و ترمذی - بلکہ کافرہ عورت کو دیکر مسلمان کو چھوڑانا بھی جائز ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مسلمانوں کو جو مکہ میں قید تھے ایک عورت کے عوض جو حضرت ابو بکر نے سلمہ بن اکوع کو جہاد میں دی تھی چھوڑایا - کما رواہ مسلم - ف -) رہا کافر قیدیوں کو مال لیکر چھوڑنا تو یہ مشہور مذہب میں نہیں جائز ہے کیونکہ اسمیں کافروں کی تقویت ہے اور امام محمد نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو تو مال کے عوض چھوڑنا جائز ہے چنانچہ جنگ بدر کے کفار قیدی بعوض مال کے چھوڑے گئے تھے (لیکن جب اسکے بعد عتاب آمیز آیت اتری تو اس سے استدلال ٹھیک نہیں ہے - الغایۃ) اور اگر یہ کفار قیدی مسلمان ہوگئے تو انکو دیکر ایسے مسلمان کو چھوڑانا جو کافروں کے ہاتھ میں قیدی ہے جائز نہیں ہے کیونکہ بیفائدہ ہے لیکن اگر مسلمان ہونے والا قیدی اپنی خوشدلی سے اسپر راضی ہو اور اسکے اسلام کی طرف سے بھی اطمینان ہو تو مضائقہ نہیں ہے - قال ولا یجوز المن علیہم ای علی الاساری خلافا للشافعی رح فانہ یقول من رسول اللہ علیہ السلام علی بعض الاساری یوم بدر ولنا قولہ تعالی اقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم ولانہ بالاسر والقسر ثبت حق الاسترقاق فیہ فلا یجوز اسقاطہ بغیر منفعۃ ولا عوض وما رواہ منسوخ بما تلونا - اور کافر قیدیوں پر احسان کرکے چھوڑنا نہیں جائز ہے (یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور اسمیں شافعی رحمہ اللہ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے بعض قیدیوں کو بطور احسان

چھوڑ دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پھر اللہ تعالی نے نازل فرمایا اقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم یعنے مشرکون کو جہان پا‌ؤ قتل کرو تو چھوڑنا جائز نہوا اور اسلیے کہ قید ومقہور ہونے سے اُنمین مملوک بنائے جانے کا استحقاق ہوگیا تو اس استحقاق کو بغیر منفعت کے ساقط کرنا نہین جائز ہے اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ اس آیت سے منسوخ ہوگئی جو ہمنے تلاوت کی -

واذا اراد الامام العود ومعه مواشی فلم یقدر علی نقلها الی دار الاسلام ذبحها وحرقها ولا یعقرها ولا یترکها و قال الشافعی رح یترکها لانه علیه السلام نهی عن ذبح الشاة الا لماکلة - ولنا ان ذبح الحیوان یجوز لغرض صحیح ولا غرض اصح من کسر شوکة الاعداء ثم یحرق بالنار لینقطع منفعته عن الکفار وصار کتخریب البنیان بخلاف التحریق قبل الذبح لانه منهی عنه وبخلاف العقر لانه مثلة وتحرق الاسلحة ایضا ومالا یحترق منها یدفن فی موضع لا یطلع علیه الکفار ابطالا للمنفعة علیهم - اور جب امام نے دار الاسلام کی طرف لوٹنا چاہا حالانکہ اُسکے ساتھ مویشی ہین جنکو دار الاسلام مین لانا نہین بنتا ہے تو اُنکو ذبح کرکے جلادے اور اُنکو مار کر نہ پھینکے اور نہ زندہ چھوڑے اور شافعی نے کہا کہ اُنکو زندہ چھوڑ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے ذبح سے منع کیا سوائے کھانے کے یعنی کھانے کے واسطے ذبح کرنا جائز ہے (یہ حدیث نہین پائی گئی بلکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جب شام کو لشکر بھیجے تو یزید ابن ابی سفیان کو منجملہ دس باتون کے ایک یہ بھی وصیت کی کہ سوائے کھانے کے بکری یا گائے کو ہلاک نکرینا - رواہ مالک وابن ابی شیبہ) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غرض صحیح کے واسطے حیوان کو ذبح کرنا جائز ہے حالانکہ کافرون کی قوت وشوکت توڑنے سے بڑھکر کوئی غرض صحیح نہین ہے تو ذبح جائز ہوا پھر اُسکو آگ سے اسواسطے جلادے کہ کافرون کا نفع بالکل منقطع ہوجاے تو یہ ایسا ہوگیا جیسا اُنکے گھر گرادینا بخلاف اسکے ذبح سے پہلے جلانا نہین جائز ہے کیونکہ وہ ممنوع ہے کما فی حدیث البخاری وغیرہ - اور بخلاف کونچہ کاٹنے کے کیونکہ وہ مُثلہ حرام ہے اور اُنکے ہتھیار بھی جلا دیے جاوین اور جو ہتھیار جلنے کے قابل نہوا اُنکو ایسی جگہ دفن کردے کہ کفار کو اطلاع نہوسکے تاکہ کافرون کی منفعت بالکل جاتی رہے -

ولا یقسم غنیمة فی دار الحرب حتی یخرجها الی دار الاسلام وقال الشافعی رح لا باس بذلک واصله ان الملک للغانمین لا یثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا و عنده یثبت ویبتنی علی هذا الاصل عدة من المسائل ذکرناها فی کفایة المنتهی له ان سبب الملک الاستیلاء اذا ورد علی مال مباح کما فی الصیود ولا معنی للاستیلاء سوی اثبات الید وقد تحقق ولنا انه علیه السلام نهی عن بیع الغنیمة فی دار الحرب والخلاف ثابت فیه والقسمة بیع معنی فتدخل تحته ولان الاستیلاء اثبات الید الحافظة والناقلة والثانی منعدم لقدرتهم علی الاستنقاذ ووجوده ظاهر ثم قیل موضع الخلاف ترتب الاحکام علی القسمة اذا قسم الامام لا عن اجتهاد لان حکم الملک لا یثبت بدونه وقیل الکراهة وهی کراهة تنزیه عند محمد رح فانه قال علی قول ابی حنیفة وابی یوسف رح لا تجوز القسمة فی دار الحرب وعند محمد رح الافضل ان یقسم فی دار الاسلام ووجه الکراهة ان دلیل البطلان راجح الا انه تقاعد عن سلب الجواز فلا یتقاعد عن ایراث الکراهة - اور دار الحرب مین امام مال غنیمت کو تقسیم نکریگا یہانتک کہ اُسکو دار الاسلام مین نکال لاوے اور شافعی نے فرمایا کہ دار الحرب کی تقسیم مین مضائقہ نہین اور اسکی اصل یہ ہے کہ دار الاسلام مین لاکر محفوظ کرلینے سے پہلے غنیمت مین غازیون کی ملک ہمارے نزدیک نہین ثابت ہوتی اور شافعی کے نزدیک ثابت ہوجاتی ہے اور اس اصل پر چند مسائل نکلتے ہین جنکو ہمنے کفایۃ المنتہی مین ذکر کیا ہے (ازانجملہ اگر غازی نے غنیمت کی باندی سے وطی کی پس بچہ ہوا تو دعوی پر نسب ثابت اور باندی اُسکی ام ولد ہوگی اور ہمارے نزدیک نہین اور ازانجملہ غنیمت کی کوئی چیز فروخت کرنا اور ازانجملہ اگر کوئی غازی دار الحرب مین مرگیا تو شافعی کے نزدیک اُسکا حصہ میراث ہے اور ہمارے نزدیک نہین ہے ازانجملہ کوئی چیز تلف کردے تو ضامن نہین ہے اور شافعی کے نزدیک ضامن ہے)

از انجملہ قبل تقسیم کے جو لشکر مدد کے واسطے پہونچا وہ ہمارے نزدیک مال غنیمت مین شریک ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہین ہوگا
ع-) اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ جب مال مباح پر استیلا واقع ہو تو اُسکے مالک ہوجانے کا سبب ہوتا ہے جیسے شکار پر کوئی
شخص مستولی ہوگیا تو وہ اُسکی ملک ہے اور استیلا کے سوائے اسکے کچھ معنی نہین کہ اُسپر اپنا قبضہ قائم کرے اور دار الحرب
کے مال غنیمت مین یہ بات ثابت ہوگئی تو وہ غازیون کی ملک ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
دار الحرب مین مال غنیمت بیچنے سے منع فرمایا ہے (یہ حدیث غریب ہے پائی نہین گئی) اور دار الحرب مین مال غنیمت بیچنے مین
بھی اختلاف ہے اور تقسیم کرنا بھی فی المعنی بیع ہے تو ممانعت کے تحت مین داخل ہوگا اور اس دلیل سے کہ استیلا یہ ہے کہ اپنا
قبضہ حفاظت کرنے والا اور نقل کرنے والا قائم کرے حالانکہ نقل کرنے والا قبضہ نہ رہا ہے کیونکہ کافرون کو ابھی قدرت ہے کہ
اپنا مال انکے ہاتھون سے نکال لین اور اسکا وجود ظاہر ہے کیونکہ مسلمان ابھی انکے ملک مین ہین تو ابھی انھین کی قوت
ظاہر ہوگی) پھر کہا گیا کہ اختلاف کا مقام بیان یہ ہے کہ جب امام نے بغیر اجتہاد کے مال تقسیم کیا تو بٹوارے کے احکام مترتب
ہونگے یا نہین کیونکہ بدون ملکیت کے احکام ملک ثابت نہین ہوتے ہین اور بعض نے کہا کہ اختلاف کراہت مین ہے اور
امام محمد کے نزدیک یہ کراہت تنزیہی ہے چنانچہ امام محمد نے سیر کبیر مین کہا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر دار الحرب
مین بٹوارہ نہین جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک افضل یہ ہے کہ دار الاسلام مین تقسیم کرے اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم
باطل ہونا راجح ہے مگر یہ دلیل جائز نہ ہونے پر موثر نہین ہے تو کراہت پیدا کرنے سے کم نہوگی - **قال والردء والمقاتل
فی العسکر سواء لاستوائہم فی السبب وہو المجاوزۃ او شہود الوقعۃ علی ما عرف وکذا اذا لم یقاتل لمرض اوغیرہ لما ذکرنا** - اور
لشکر قتال کرنے والا اور مددگار دونون برابر ہین کیونکہ سبب مین دونون یکسان ہین اور سبب ہمارے نزدیک سرحد سے اُترجانا اور شافعی
کے نزدیک معرکۂ قتال مین حاضر ہونا جیسا کہ اپنے محل پر معلوم ہوچکا (بہرحال اسمین اتفاق ہے کہ مددگار بھی حصہ غنیمت مین بالاتفاق لڑنے
والے کے برابر ہے) اور اسی طرح اگر غازی نے بوجہ مرض وغیرہ کے قتال نہ کیا ہو تو بھی حصہ غنیمت مین برابر ہے کیونکہ سبب
مین دونون مساوی ہین - **واذا لحقہم المدد فی دار الحرب قبل ان یخرجوا الغنیمۃ الی دار الاسلام
شارکوہم فیہا خلافا للشافعی وبعد انقضاء القتال وہو بناء علی ما مہدنا من الاصل وانما ینقطع
حق المشارکۃ عندنا بالاحراز او بقسمۃ الامام فی دار الحرب او بیعہ المغانم فیہا لان بکل واحد منہا
یتم الملک فینقطع حق شرکۃ المدد** - اور اگر غازیون نے مال غنیمت کو ہنوز دار الاسلام مین نہین نکالا تھا کہ مددگار لشکر
دار الحرب مین اُنسے جا ملا تو مددگار بھی مال غنیمت مین اُنکے شریک ہونگے اسمین شافعی کا اختلاف ہے اگرچہ بعد ختم جنگ کے ہو
اور یہ اسی اصل پر مبنی ہے جو ہم اوپر بیان کرچکے اور ہمارے نزدیک شرکت کا حق جب ہی منقطع ہوجاتا ہے کہ غازیون نے
مال غنیمت نکال کر دار الاسلام مین محفوظ کرلیا ہو یا دار الحرب مین امام نے غنیمت تقسیم کی یا فروخت کی ہو کیونکہ ان تینون
باتون مین سے ہر بات سے ملکیت پوری ہوجاتی ہے تو مددگارون کا حق شرکت منقطع ہوجائیگا - **قال ولا حق لاہل
سوق العسکر فی الغنیمۃ الا ان یقاتلوا وقال الشافعی رح فی احد قولیہ یسہم لہم لقولہ علیہ السلام الغنیمۃ
لمن شہد الوقعۃ ولانہ وجد الجہاد معنیٰ بتکثیر السواد ولنا انہ لم یوجد المجاوزۃ علی قصد القتال فانعدم
السبب الظاہر فیعتبر السبب الحقیقی وہو القتال فیفید الاستحقاق علی حسب حالہ فارسا او راجلا عند
القتال وما رواہ موقوف علی عمر رض او تاویلہ ان یشہدہا علی قصد القتال** - اور بازاری لوگون کے واسطے
غنیمت مین کچھ حق نہین یعنی لشکر کے ساتھ جو بازار ہے تو بازاریون کے واسطے غنیمت مین کوئی حصہ نہوگا مگر اُس صورت مین
کہ یہ لوگ بھی قتال کرین (یہی قول مالک و احمد کا اور یہی ایک قول شافعی - ع -) اور شافعی نے دوسرے قول مین کہا کہ

اُنکے واسطے بھی حصہ لگایا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنیمت اُس شخص کے واسطے ہی جو واقعہ قتال
مین حاضر ہو (رواہ ابن ابی شیبہ والطبرانی من قول عمر رض - اور بیہقی نے کہا کہ یہی صحیح ہی) اور اسواسطے کہ بازاریون کی طرف
سے بھی فی المعنی جہاد پایا گیا کیونکہ اُنھون نے سواد لشکر کو زیادہ کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ قتال کے قصد سے اُنکا سرحد سے
اُترنا نہین پایا گیا تو سبب ظاہری نہ رہا تو سبب حقیقی یعنے قتال معتبر ہوگا پس اگر اُسنے قتال کیا تو قتال کے وقت جو اُسکی
حالت ہو یعنے پیادہ ہو تو پیادہ کا حصہ اور اگر سوار ہو تو سوار کا حصہ اُسکا استحقاق ہوگا اور شافعی نے جو حدیث روایت کی وہ
حضرت عمر کا قول ہی یعنے شافعی کے واسطے حجت نہین اور تاویل اُسکی یہ ہی کہ قتال کے قصد سے واقعہ جنگ مین حاضر ہوون
لم تکن للامام حمولۃ تحمل علیہا الغنائم قسمہا بین الغانمین قسمۃ ایداع لیحملوہا الی دار الاسلام ثم یرتجعہا منہم
فیقسمہا قال العبد الضعیف ہٰکذا ذکر فی المختصر ولم یشترط رضاہم وہو روایۃ السیر الکبیر والجملۃ فی ہٰذا
ان الامام اذا وجد فی المغنم حمولۃ یحمل الغنائم علیہا لان الحمولۃ والمحمول مالہم وکذا اذا کان فی بیت المال
فضل حمولۃ لانہ مال المسلمین ولو کان للغانمین او لبعضہم لایجبرہم فی روایۃ السیر الصغیر لانہ ابتداء اجارۃ
وصار کما اذا نفقت دابتہ فی مفازۃ ومع رفیقہ فضل حمولۃ ویجبرہم فی روایۃ السیر الکبیر لانہ دفع الضرر العام
بتحمیل ضرر خاص - اگر دار الحرب مین امام کے پاس اسقدر باربرداریان نہون کہ اموال غنیمت لاد لاوے تو بطور امانت
رکھنے کے غازیون مین اُسکو تقسیم کردے تاکہ وہ لوگ دار الاسلام مین لاوین پھر سبھون سے واپس لیکر اُنمین حصہ رسد تقسیم
کردے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی مختصر قدوری مین مذکور ہی اور اسمین غازیون کی رضامندی کی شرط نہین لگائی اور یہی
سیر کبیر کی روایت ہی اور حاصل کلام اس مقام پر یہ ہی کہ اگر امام نے مال غنیمت مین ایسی باربرداریان پائین جنپر مال غنیمت
لادلیجائے تو اُنھین پر لادکر دار الاسلام مین لاوے کیونکہ باربرداری مع مال کے غازیون کا ہی اور اسی طرح اگر بیت المال مین
زاید باربرداریان ہون تو بھی یہی کرے کیونکہ وہ بھی مسلمانون کا مال ہی اور اگر باربرداریان غازیون یا بعض کی ہون تو سیر صغیر
کی روایت مین اُنپر جبر نہین کرسکتا کیونکہ یہ ابتدائی اجارہ ہی اور ایسا ہو گیا جیسے جنگل مین کسی کا جانور مرگیا اور اسکے ساتھی کے پاس
اُسکی حاجت سے زاید ایک جانور ہی تو اُسپر کرایہ کے واسطے جبر نہین کرسکتا اور سیر کبیر کی روایت مین غازیون پر جبر کریگا کیونکہ خاص
ضرر اُٹھانے مین عام ضرر دور ہوتا ہی - ولایجوز بیع الغنائم قبل القسمۃ فی دار الحرب لانہ لاملک قبلہا وفیہ خلاف
الشافعی رح وقد بینا الاصل - اور دار الحرب مین تقسیم سے پہلے اموال غنیمت بیچنا نہین جائز ہی کیونکہ اس سے پہلے ملک
نہین ہی اور اسمین شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہی اور اصل بنا واختلاف کو ہم بیان کرچکے - ومن مات من الغانمین
فی دار الحرب فلاحق لہ فی الغنیمۃ ومن مات منہم بعد اخراجہا الی دار الاسلام فنصیبہ لورثتہ لان الارث یجری
فی الملک ولاملک قبل الاحراز وانما الملک بعدہ وقال الشافعی رح من مات منہم بعد استقرار الہزیمۃ یورث
نصیبہ لقیام الملک فیہ عندہ وقد بیناہ - اور غازیون مین جو شخص دار الحرب مین مرگیا تو غنیمت مین اُسکا کچھ حق نہین
ہی تو دار الاسلام مین غنیمت محفوظ ہوجانے کے بعد جو غازی مرا اُسکا حصہ اُسکے وارثون کی میراث ہی کیونکہ میراث تو ملکیت مین
جاری ہوتی ہی اور احراز سے پہلے ملک نہین ہی بلکہ بعد احراز کے ملک ہوتی ہی اور شافعی نے فرمایا کہ کافرون کی ہزیمت پوری ہونے
کے بعد جو غازی مرا اُسکا حصہ میراث ہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اسمین غازی کی ملکیت ثابت ہوگئی اور ہم اس اصل کو اوپر بیان
کرچکے ہین - قال ولاباس بان یعلف العسکر فی دار الحرب ویاکلوا مما وجدوہ من الطعام قال العبد
الضعیف ارسل ولم یقید بالحاجۃ وقد شرطہا فی روایۃ ولم یشترطہا فی الاخری وجہ الاولی انہ مشترک بین الغانمین
فلایباح الانتفاع بہ الا للحاجۃ کما فی الثیاب والدواب وجہ الاخری قولہ علیہ السلام فی طعام خیبر کلوہا

واعلفوہا ولا تحملوہا ولان الحکم یدار علی دلیل الحاجۃ وہو کونہ فی دار الحرب لان الغازی لا یستصحب قوت نفسہ وعلف ظہرہ مدۃ مقامہ فیہا والمیرۃ منقطعۃ فبقی علی اصل الاباحۃ للحاجۃ بخلاف السلاح لانہ یستصحبہ فالعدم دلیل الحاجۃ وقد تمس الیہ الحاجۃ فیعتبر حقیقتہا فیستعمل ثم یردہ فی المغنم اذا استغنی عنہ والدابۃ مثل السلاح والطعام کالخبز واللحم وما یستعمل فیہ کالسمن والزیت۔ اور مضائقہ نہیں کہ دار الحرب مین لشکر کو چارہ دین اور اناج وغیرہ جو کچھ طعام پاوین کھاوین اور اس روایت مین یہ قید نہین لگائی کہ بضرورت ایسا کرین اور سیر صغیر کی روایت مین بشرط ضرورت یہ جائز ہی اور سیر کبیر مین ضرورت شرط نہین ہی اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہی یہ مال سب مجاہدین مین مشترک ہی تو اُس سے انتفاع مباح نہین ہی مگر جبکہ ضرورت ہو جیسے کپڑون اور چوپاؤن مین ہی اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے طعام خیبر کے بارہ مین فرمایا کہ تم اسکو کھاؤ اور اپنے جانورون کو کھلاؤ اور اسکو لاد مت لیجاؤ اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار دلیل حاجت پر ہی اور دار الحرب مین ہونا دلیل حاجت ہی کیونکہ غازی اپنے ساتھ اپنا کھانا اور اپنے جانورون کا چارہ وہان رہنے کی مدت تک ساتھ نہین لیجاتے ہین اور اناج کی رسد وہان پہونچنا منقطع ہی تو بوجہ ضرورت اصلی اباحت باقی رہی بخلاف ہتھیارون کے کیونکہ غازی اُنکو اپنے ساتھ لیجاتا ہی تو حاجت کی دلیل جاتی رہی اور کبھی ہتھیارون کی بھی حاجت ہوتی ہی تو حقیقی حاجت معتبر ہی پس ہتھیار کو استعمال مین لاوے پھر جب اُسکے کام سے فارغ ہو تو مال غنیمت مین واپس کردے اور جانور کا حکم مثل ہتھیارون کے ہی اور طعام سے مراد مانند روٹی و گوشت اور گھی اور تیل وغیرہ کے ہی۔ قال ویستعمل الحطب وفی بعض النسخ الطیب۔ اور لکڑیون کو جلانے کے کام مین لاوین اور بعض نسخون مین ہی کہ خوشبو عطر وغیرہ اپنے کام مین لاوین۔ ویدہنوا بالدہن ویوقحوا بہ الدابۃ لمساس الحاجۃ الی جمیع ذلک۔ اور اُنکو اختیار ہی کہ تیل کو استعمال مین لاوین اور جانور کے پیرون مین لگاوین کیونکہ اس سب کی حاجت پائی جاتی ہی۔ ویقاتلوا بما یجدونہ من السلاح کل ذلک بلا قسمۃ وتاویلہ اذا احتاج الیہ بان لم یکن لہ سلاح وقد بیناہ۔ اور جو ہتھیار پاوین اُسکو لیکر اُسکے ذریعہ سے قتال کرین اور یہ سب بغیر تقسیم کے مباح ہی اور اسکے معنی یہ ہین کہ غازی کو اس ہتھیار کی ضرورت ہو مثلاً اُسکے پاس ہتھیار نہو اور ہم اسکو سابق مین بیان کر چکے ہین۔ ولا یجوز ان یبیعوا من ذلک شیأ ولا یتمولونہ لان البیع یترتب علی الملک ولا ملک علی ما قدمناہ وانما ہو اباحۃ وصار کالمباح لہ الطعام وقولہ ولا یتمولونہ اشارۃ الی انہم لا یبیعونہ بالذہب والفضۃ والعروض لانہ لا ضرورۃ الی ذلک فان باعہ احدہم رد الثمن الی الغنیمۃ لانہ بدل عین کانت للجماعۃ واما الثیاب والمتاع فیکرہ الانتفاع بہا قبل القسمۃ من غیر حاجۃ للاشتراک الا انہ یقسم الامام بینہم فی دار الحرب اذا احتاجوا الی الثیاب والدواب والمتاع لان المحرم یستباح للضرورۃ فالمکروہ اولی وہذا لان حق المدد محتمل وحاجۃ ہولاء متیقن بہا فکان اولی بالرعایۃ ولم یذکر القسمۃ فی السلاح ولا فرق فی الحقیقۃ فانہ اذا احتاج واحد یباح لہ الانتفاع فی الفصلین فان احتاج الکل یقسم فی الفصلین بخلاف ما اذا احتاجوا الی السبی حیث لا یقسم لان الحاجۃ الیہ فی فضول الحوائج۔ اور یہ نہین جائز ہی کہ ان چیزون مین سے کسی کو عوض سونے چاندی کے فروخت کرین اور نہ انکو اپنے واسطے مالی ذخیرہ کرین کیونکہ بیع تو ملکیت پر ہوتی ہی اور قبل احراز کے ملکیت ندارد ہی اور یہ استعمال بطور اباحت ہی تو ایسا ہوگیا جیسے کسی کے واسطے طعام مباح کر دیا گیا اور قدوری نے جو یہ فرمایا اور نہ اپنے واسطے انکو مالی ذخیرہ کرین اسمین اشارہ ہی کہ سونے وچاندی کی طرح اسباب کے عوض بھی نہین فروخت کرینگے کیونکہ اسکی کچھ ضرورت نہین ہی پھر اگر کسی نے فروخت کیا ہو تو اُسکے دام لیکر مال غنیمت مین واپس کرے کیونکہ یہ عوض ایسے مال عین کا ہی جسمین ایک جماعت کا حق ہی رہا کپڑے و

متاع سے انتفاع اٹھانا قبل تقسیم کے بدون حاجت کے مکروہ ہے کیونکہ اُسمین سب غازیون کا شرکت ہے لیکن اگر غازیون کو کپڑے و جانور و متاع کی حاجت پڑے تو امام دارالحرب مین اُنکے درمیان تقسیم کردے کیونکہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیز مباح ہو جاتی ہے تو مکروہ بدرجۂ اولے مباح ہو جائیگی اور یہ اسوجہ سے ہے کہ دارالاسلام سے مدد آنا امر احتمالی ہے اور جو غازی بالفعل موجود ہین انکی حاجت یقینی ہے تو انہین کی رعایت اولی ہے اور امام محمد نے ہتھیارون مین تقسیم کا ذکر نہین کیا اور درحقیقت کپڑے و ہتھیارون مین کچھ فرق نہین ہے چنانچہ اگر بعض کو احتیاج ہو تو اُسکو کپڑے و ہتھیار دونون سے اپنا کام نکالنا مباح ہے اور اگر کل غازیون کو احتیاج ہوئی تو کپڑے و ہتھیار دونون کو امام تقسیم کردیگا بخلاف اسکے اگر بکریون ہوئی عورتون کی ضرورت ہوئی تو تقسیم نہین کریگا کیونکہ یہ ضرورت اصلی نہین بلکہ ضرورات زائدہ مین سے ہے ف۔ پس معلوم ہوا کہ طعام و دانہ جس و تیل و کپڑے و ہتھیارون کی ضرورت اصلی ہے۔ قال ومن اسلم منہم معناہ فی دارالحرب احرز باسلامہ نفسہ لان الاسلام ینافی ابتداء الاسترقاق واولادہ الصغار لانہم مسلمون باسلامہ تبعا وکل مال ہو فی یدہ لقولہ علیہ السلام من اسلم علی مال فہولہ ولانہ سبقت یدہ الحقیقۃ الیہ ید الظاہرین غلبۃ او ودیعۃ فی ید مسلم او ذمی لانہ فی ید صحیحۃ محترمۃ ویدہ کیدہ۔ اور کافرون مین سے جو شخص کہ دارالحرب مین مسلمان ہوگیا تو اُسنے اپنے اسلام کی وجہ سے ایک تو اپنی جان کو محفوظ کرلیا کیونکہ اسلام کے ساتھ ابتدائی مملوک ہونا ممکن نہین ہے اور دوم اُسنے اپنی نابالغ اولاد کو بھی محفوظ کرلیا کیونکہ وہ اپنے باپ کے اسلام کے تابع ہوکر مسلمان ہین اور اُسنے ایسے مال کو بھی محفوظ کرلیا جو اُسکے قبضہ مین ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اسلام لایا کسی مال پر یعنے مال اُسکے پاس ہے تو یہ مال اُسی کا ہے۔ رواہ سعید ابن منصور باسناد صحیح مرسلا وابوداؤد واحمد۔ اور اس دلیل سے کہ غازیون کے قبضہ سے پہلے اسکا حقیقی قبضہ اس مال پر باقی ہے اور اُسنے اپنے ایسے مال کو بھی بچالیا جو کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت ہے کیونکہ اس مال پر قبضہ محترمہ صحیح ہے اور جسکے پاس ودیعت ہے اُسکا قبضہ مانند قبضۂ مالک کے ہے۔ فان ظہرنا علی دارالحرب فعقارہ فیئ وقال الشافعی رح ہو لہ لانہ فی یدہ فصار کالمنقول ولنا ان العقار فی ید اہل الدار وسلطانہا اذ ہو من جملۃ دارالحرب فلم یکن فی یدہ حقیقۃ وقیل ہذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رح الآخر وفی قول محمد رح وہو قول ابی یوسف رح الاول ہو کغیرہ من الاموال بناء علی ان الید حقیقۃ لاتثبت علی العقار عندہما وعند محمد رح تثبت۔ اور اگر ہم لوگ دارالحرب پر غالب ہوے تو اُسکا غیر منقولہ مال سب مال غنیمت ہو جائیگا اور امام شافعی (و مالک اور احمد) نے کہا کہ غیر منقولہ بھی اُسی کا ہوگا کیونکہ وہ اُسکے قبضہ مین ہے تو مثل مال منقولہ کے ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال غیر منقولہ بادشاہ دارالحرب و اہل ملک کے قبضہ مین ہے کیونکہ یہ اراضی بھی منجملہ دارالحرب کے ہے تو درحقیقت اُسکے قبضہ مین نہوا اور بعض نے کہا کہ غیر منقولہ کا غنیمت ہونا ابوحنیفہ کا قول اور دوسرا قول ابو یوسف کا ہے اور ابو یوسف کے قول اول اور قول محمد مین غیر منقولہ بھی مثل دیگر اموال کے ہے اور یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ غیر منقولہ پر ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حقیقی قبضہ نہین ثابت ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک ثابت ہوتا ہے۔ وزوجتہ فیئ لانہا کافرۃ حربیۃ لاتتبعہ فی الاسلام۔ اور اس نو مسلم کی زوجہ بھی مال غنیمت مین ہو جائیگی کیونکہ یہ کافرہ حربیہ عورت ہے جو اسلام مین اپنے شوہر کی تابع نہین ہوگی۔ وکذا حملہا فیئ خلافا للشافعی رح ہو یقول انہ مسلم تبعا کالمنفصل ولنا انہ جزؤہا فیرق برقہا والمسلم محل للتملک تبعا لغیرہ بخلاف المنفصل لانہ حر لانعدام الجزئیۃ عند ذلک۔ اور اس عورت کا حمل بھی مال غنیمت ہوگا یعنے شوہر اگرچہ مسلمان ہوگیا لیکن اسکی زوجہ کافرہ کو جو حمل ہے وہ مثل اُسکی زوجہ کے مال غنیمت ہو جائیگا اور اسمین امام شافعی اختلاف کرتے ہین وہ کہتے ہین کہ وہ اپنے باپ کے تابع ہوکر مسلمان قرار پاویگا جیسے وہ

بچہ جو پیدا ہوچکا ہی مسلمان شمار ہوتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ حمل ابھی اس عورت کا جزو ہی تو عورت کے رقیق ہونے کے ساتھ وہ بھی رقیق ہوجائیگا اور مسلمان اس قابل ہوتا ہی کہ دوسرے کے تابع ہوکر مملوک ہوجاوے بخلاف اُس بچہ کے جو پیدا ہوچکا کیونکہ وہ آزاد ہی کیونکہ عورت کے پیٹ سے جدا ہوجانے کے بعد جزئیت باقی نہین رہی - واولادہ الکبار فئ لانہم کفار حربیون ولا تبعیۃ - اور اسکی بالغ اولاد بھی مال غنیمت ہوجائیگی کیونکہ یہ لوگ حربی کافر ہین اور انہین تابع ہونا نادر رہا - ومن قاتل من عبیدہ فئ لانہ لما تمرد علی مولاہ خرج من یدہ فصار تبعا لاہل دارہم - اور اسکے غلامون مین سے جسنے قتال کیا ہو وہ بھی مال غنیمت ہی کیونکہ جب اُسنے اپنے مولی سے تمرد کیا تو اُسکے قبضہ سے نکل گیا تو دار الحرب والون کے تابع ہوگیا - وما کان من مالہ فی ید حربی فہو فئ غصبا کان او ودیعۃ لان یدہ لیست بمحترمۃ اور اس نومسلم کا جو مال کسی حربی کے قبضہ مین ہو وہ مال غنیمت ہی خواہ بطور غصب ہو خواہ بطور ودیعت ہو کیونکہ حربی کا قبضہ کچھ قبضہ محترمہ نہین ہی - وما کان غصبا فی ید مسلم او ذمی فہو فئ عند ابی حنیفۃ رح وقال محمد رح لا یکون فیئا قال العبد الضعیف رحمہ اللہ کذا ذکر محمد رح الاختلاف فی السیر الکبیر وذکروا فی شرح الجامع الصغیر قول ابی یوسف مع قول محمد رح لہما ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومۃ بالاسلام فیتبعہا مالہ فیہا ولہ انہ مال مباح فیملک بالاستیلاء والنفس لم تصر معصومۃ بالاسلام الا تری انہا لیست بمتقومۃ الا انہ محرم التعرض فی الاصل لکونہ مکلفا واباحۃ التعرض بعارض شرہ وقد اندفع بالاسلام بخلاف المال لانہ خلق عرضۃ للامتہان فکان محلا للتملک ولیست فی یدہ حکما فلم تثبت العصمۃ - اور اس نومسلم کا جو کچھ مال کسی مسلمان یا ذمی کے قبضہ مین بطور غصب ہو وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہی اور امام محمد کے نزدیک غنیمت نہین ہوگا شیخ مصنف نے کہا کہ امام محمد نے سیر کبیر مین اسی طرح اختلاف ذکر کیا ہی اور جامع صغیر کے شارحین نے امام ابو یوسف کو امام محمد کے ساتھ بیان کیا ہی یعنے صاحبین کے نزدیک غنیمت نہین ہوگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ مال اُسکے نفس کے تابع ہی حالانکہ اُسکا نفس بوجہ اسلام کے معصوم محفوظ ہوگیا تو مال بھی اُسکے تابع ہوکر محفوظ ہوگیا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ مال در اصل مباح ہی تو غلبہ کرنے سے وہ ملک مین آجاتا ہی تو غالب ہوکر ملک مین آجائیگا اور اُسکا نفس کوئی قیمتی چیز نہین ہی لیکن در اصل اُس سے تعرض کرنا حرام ہی کیونکہ وہ مکلف ہی اور تعرض جہاد مباح ہونا بسبب شرارت کفر کے تھا حالانکہ اُسکے مسلمان ہوجانے سے دفع ہوگیا بخلاف مال کے کیونکہ وہ اسواسطے پیدا کیا گیا ہی کہ مبتذل طور پر کام مین لایا جاوے تو وہ ملک مین آنے کے قابل ہی اور وہ حکما اسکے قبضہ مین بھی نہین ہی تو اُسکا محترم ہونا ثابت نہوا - واذا خرج المسلمون من دار الحرب لم یجز ان یعلفوا من الغنیمۃ ولا یاکلوا منہا لان الضرورۃ قد ارتفعت والاباحۃ باعتبارہا ولان الحق قد تاکد حتی یورث نصیبہ ولا کذلک قبل الاخراج الی دار الاسلام - اور جب مسلمان لوگ دار الحرب سے نکل آوین تو جائز نہین کہ غنیمت مین سے اپنے جانورون کو چارہ کھلاوین اور نہ خود اُسمین سے کھاوین کیونکہ ضرورت جاتی رہی اور اباحت باعتبار ضرورت تھی اور اس دلیل سے کہ غنیمت مین مسلمانون کا حق اور زیادہ مضبوط ہوگیا حتی کہ اب جو کوئی مرے تو اُسکا حصہ میراث ہوتا ہی اور دار الحرب سے نکلنے سے پہلے یہ حال نہین ہی ومن فضل معہ علف او طعام ردہ الی الغنیمۃ - اور جس غازی کے پاس چارہ دانہ یا اناج بچ رہا ہو وہ مال غنیمت مین واپس کردے - معناہ اذا لم تقسم - اسکے معنی یہ ہین کہ جب تقسیم نہ کیا گیا ہو - ف - یعنی اگر امام نے اناج وغیرہ دار الحرب مین تقسیم کردیا ہو تو ایسی کی ضرورت نہین ہی اور اگر تقسیم نکیا ہو اسوجہ سے کہ ضرورت نہین تھی تو غازیون نے بقدر ضرورت کے دار الحرب مین بطور مباح استعمال کیا تھا جب وہان سے دار الاسلام مین نکل آئے تو جو کچھ جسکے پاس بچ رہا ہو وہ اسکو غنیمت مین واپس کردے - وعن الشافعی مثل قولنا - اور امام شافعی سے ایک روایت مثل ہمارے قول کے ہی - وعنہ انہ

لا یرد اعتبارا بالمتلصص - اور شافعی رح سے دوسری روایت یہ کہ واپس نہین کرے بقیاس متلصص کے ف
متلصص وہ شخص جو بطور چور کے دارالحرب مین جاکر کافرون کا مال نکال لایا ہو یعنی اگر ایک یا دو آدمی جنکو قوت منعت
نہین ہو بدون اجازت امام کے دارالحرب مین گیا اور وہان سے کچھ چیز و مال نکال لایا تو یہ اسی کے واسطے ہو اسمین سے
پانچوان حصہ نہین لیا جائیگا - اسواسطے کہ وہ غنیمت نہین ہو کیونکہ غنیمت وہ ہو جو قہر سے لیجاوے مع اجازت امام کے اور
یہ مال ایسا نہین بلکہ گویا مباح چیز ہو جسپر اس ایک یا دو آدمی کا ہاتھ پہلے پہونچا ع - جیسے دارالاسلام کے شکار مباح کا حال ہو
کہ جسنے اسکو پہلے پکڑا اسی کا مال ہوگیا - تو یہ دانہ و اناج بھی اسے غازی کے واسطے خاص ہو - **ولنا ان الاختصاص ضرورة
الحاجة وقد زالت** - اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اختصاص تو بضرورت حاجت تھا اور اب حاجت زائل ہوگئی ف - یعنی
یہ دانہ و اناج اس غازی کے واسطے بوجہ ضرورت دارالحرب کے خاص تھا ورنہ وہ سب کا مال غنیمت ہو اور اب ضرورت نہین
رہی تو غنیمت مین واپس دے - **بخلاف المتلصص لانہ کان احق بہ قبل الاحراز فکذا بعدہ** - بخلاف متلصص
کے کہ اسنے جو کچھ لیا وہ دارالاسلام مین لانے سے پہلے بھی خود ہی اسکا مستحق تھا تو دارالاسلام مین لانے کے بعد بھی اسی
کا حق ہو ف - پس اسپر قیاس نہین ہو سکتا - **وبعد القسمة تصدقوا بہ ان کانوا اغنیاء وانتفعوا بہ ان کانوا محاویج**
اور اگر دارالحرب مین یہ غلہ امام نے انہین تقسیم کر دیا تھا (پھر دارالحرب سے نکلنے کے بعد کچھ بچا ہو) پس اگر خود تونگر ہون تو بچے
ہوے کو صدقہ کر دین اور اگر محتاج ہون تو اس سے خود نفع اٹھاوین ف - کیونکہ دارالحرب کی تقسیم بلحاظ ضرورت کے تھی
اور جب دارالحرب سے نکلنے کے بعد باقی رہا تو معلوم ہوا کہ اسقدر غلہ اسکو بلا ضرورت ملا ہو پس وہ اسکو روا نہین ہو بلکہ اسمین
غازیون کا حق ہو لیکن اگر مرد محتاج ہو تو اس سے نفع اٹھاوے - **لانہ صار فی حکم اللقطة لتعذر الرد علی الغانمین** -
کیونکہ یہ غلہ لقطہ کے حکم مین ہوگیا اسواسطے کہ غازیون کو واپس دینا محال ہو ف - رہا یہ مسئلہ کہ اگر دارالاسلام مین لانے کے
بعد بچا ہوا غلہ انھون نے غنیمت مین واپس نکیا بلکہ خود صرف کر ڈالا تو اسکا جواب فرمایا - **فان کانوا انتفعوا بہ بعد الاحراز
ترد قیمتہ الی المغنم ان کان لم یقسم** - پھر اگر دارالاسلام مین لانے کے بعد بچے ہوے غلہ سے خود انتفاع اٹھایا ہو
تو اسکی قیمت مال غنیمت مین واپس کرین بشرطیکہ دارالحرب مین امام نے غلہ کی تقسیم نکی ہو - **وان قسمت الغنیمة فالغنی
یتصدق بقیمتہ والفقیر لاشیء علیہ لقیام القیمة مقام الاصل فاخذ حکمہ** - اور اگر دارالحرب مین یہ مال ان لوگون
مین تقسیم کر دیا گیا ہو تو تونگر پر واجب ہو کہ جو بچا ہوا غلہ خرچ کر ڈالا ہو اسکی قیمت فقیرون کو صدقہ کر دے اور اگر خود فقیر ہو تو اسپر
کچھ صدقہ کرنا لازم نہین ہو کیونکہ اسکی قیمت بجاے اصل کے قائم ہو تو اصل کا حکم لے لیا ف - یعنی اگر بچا ہوا غلہ موجود ہوتا
تو محتاج کو جائز تھا کہ اپنے خرچ مین لاوے اور صدقہ نکرے اسی طرح اسکا قائم مقام اسکی قیمت ہو وہ بھی صدقہ کرنی لازم
نہین ہو بلکہ گویا اسنے اصل غلہ کو خرچ کیا -

فصل فی کیفیة القسمة - یہ فصل مال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان مین ہو - **قال ویقسم الامام الغنیمة فیخرج
خمسها - لقولہ تعالے فان للہ خمسہ وللرسول استثنی الخمس** - قدوری نے فرمایا کہ امام مال غنیمت کو تقسیم کرے پس
غنیمت مین سے پانچوان حصہ نکال لے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا فان للہ خمسہ الآیہ - یعنی غنیمت مین سے اللہ تعالی کے
واسطے پانچوان حصہ ہو اور رسول کے واسطے پس پانچوان حصہ مستثنی کیا ف - یہ دسوان پارہ شروع مین ہو اور اللہ تعالی
نے اپنا نام پاک صرف تعظیم و تکریم کے واسطے ذکر فرمایا - اور مراد رسول اللہ صلعم و اہل قرابت و یتیم بچہ و مساکین و ابن السبیل
ہین - جیسا کہ آیت مین مصرح ہو - الحاصل تقسیم کا کام خود امام کرے اور اول اسمین سے پانچوان حصہ نکال لے - **ویقسم
اربعة اخماس بین الغانمین** - اور باقی چار پانچوین حصے غنیمت حاصل کرنے والون کے درمیان تقسیم کر دے ف -

یعنی کل غنیمت کے پانچ حصہ کرکے ایک حصہ نکال لے اور باقی چار حصے غازیون مین اسطرح تقسیم کرے جیسے آئندہ مذکور ہوگا
غرض کہ باقی چار حصہ سب غازیون کے ہین۔ لانہ علیہ السلام قسمہا بین الغانمین۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ان چار حصون کو غانمین مین تقسیم کردیا ف۔ چنانچہ طبرانی کی طویل حدیث ابن عباس مین مرفوع ہو کہ پانچوان
حصہ نکالنے کے بعد باقی کو غانمین مین تقسیم کیا۔ ورواہ الطبری عن قتادہ مرسلا۔ ثم للفارس سہمان وللراجل
سہم۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ پھر سوار کے واسطے اسمین سے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہو یہ امام ابوحنیفہ
کا قول ہو۔ وقالا للفارس ثلثۃ اسہم وہو قول الشافعی۔ اور صاحبین نے کہا کہ سوار کے واسطے تین سہام ہین
اور یہی شافعی رح کا قول ہو ف۔ اور یہی مالک واحمد واکثر اہل علم کا قول ہو اور امام محمد نے آثار مین ابوحنیفہ رح کے
اسناد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنی خلافت مین اس تقسیم پر راضی ہونا کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ ہو روایت
کیا۔ پھر کہا کہ یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہے ولیکن ہم اسکو نہین لیتے ہین بلکہ ہمارے نزدیک سوار کے واسطے تین حصہ ہین
اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہو م۔ لما روی ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی علیہ السلام اسہم للفارس
ثلثۃ اسہم وللراجل سہما۔ اس دلیل سے جو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سوار
کے واسطے تین حصہ دیے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا ف۔ رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد والترمذی وابن ماجہ
ت۔ ولان الاستحقاق بالغناء۔ اور اس دلیل سے کہ استحقاق غنیمت بقدر کفایت ہو ف۔ یعنی لڑائی مین جسقدر
جسکی ذات سے کفایت حاصل ہو اُسی قدر وہ غنیمت کا مستحق ہو۔ وغناؤہ علی ثلثۃ امثال الراجل۔ اور سوار کا تین
پیدلون کے برابر کفایت کرنا ثبوت ہوتا ہو۔ لانہ للکر والفر والثبات۔ کیونکہ سوار تو حملہ کرنے اور بھاگ جانے اور ثابت
رہنے کے واسطے کافی ہو۔ والراجل للثبات لاغیر۔ اور پیدل صرف ثابت رہنے کے واسطے ہو کچھ اور نہین کرسکتا ف۔
یعنی پیدل جہان ہو وہان سے آدمی کی حرکت سے زیادہ اس سے کوئی کفایت نہین ہوسکتی ہو بخلاف سوار کے کہ اسنے فوراً
حملہ کرکے دشمن کو بھگایا اور ضرورت ہوئی تو خود فوراً پلٹ کر پیدل کی مدد کو آگیا اور جب موقع ہوا تو اپنی جگہ سے اڑ رہا۔
اور یہ بات پیدل سے ممکن نہین ہو۔ پس جب پیدل سے تین گونہ وہ زائد کافی ہو تو پیدل سے سہ چند حصہ غنیمت کا مستحق ہو
ولابی حنیفۃ رح ما روی ابن عباس رض ان النبی علیہ السلام اعطی للفارس سہمین وللراجل سہما۔ اور ابوحنیفہ رح
کی وہ دلیل ہو جو ابن عباس رض نے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سوار کو دو حصہ دیے اور پیدل کو ایک حصہ دیا۔
ف۔ لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ حدیث ابن عباس رض سے غریب ہو یعنی پائی نہین جاتی ہو بلکہ اسحق بن راہویہ نے مسند
مین اسکے خلاف روایت کی کہ حدثنا محمد بن الفضیل بن غزوان ثنا الحجاج عن ابی صالح عن ابن عباس رض قال اسہم رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم للفارس ثلثۃ اسہم وللراجل سہما۔ یعنی ابن عباس نے کہا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین
سہام دیے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ وروی نحوہ بطرق اخر عنہ م۔ بعت یہی طبرانی وغیرہ کی روایت مین ہو لیکن
مصنف نے حدیث ابن عباس کو کہیت پایا حتی کہ اسپر جزم کیا اور کہا۔ فتعارض فعلاہ۔ پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے دو فعل
متعارض ہوئے ف۔ ایک وہ کہ ابن عمر رض نے روایت کیا اور دوم جو ابن عباس نے روایت کیا لیکن ابھی معلوم
ہوا کہ اول صحاح مین موجود ہو اور دوم روایت ابن عباس کا ثبوت نہین ہوتا علاوہ اسکے جو ابوداؤد کی حدیث مجمع بن جاریہ کی
روایت طبرانی وابن مردویہ وغیرہ مین آیا وہ ضعف ووہم وجرح سے خالی نہین تو معارضہ قائم نہوگا کیونکہ اصول مین مقرر ہوا کہ
معارضہ کے واسطے قوت مین مساوات شرط ہو۔ مع۔ لیکن مصنف نے اسکو معارض قرار دیا اور فرمایا۔ فیرجع الی قولہ۔ یعنی
جب معارض فعل ظاہر ہوا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے قول کی طرف رجوع کیا جائیگا ف۔ اور فعل سے استدلال بوجہ معارضہ

کے نہیں ہو سکتا- **وقد قال علیہ السلام للفارس سہمان وللراجل سہم** - اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہی ف- لیکن ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ یہ روایت نہیں ملتی ہی اور جسنے کہا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی اسکی غلطی ہی - بالجملہ مصنف رح کی غرض یہ ہی کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ماؤل ہی کیف **وقد روی عن ابن عمران النبی علیہ السلام قسم للفارس سہمین وللراجل سہما** - اور کیونکر تاویل ہو حالانکہ خود ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا ف- اسکو ابن ابی شیبہ ودارقطنی نے بطرق متعددہ روایت کیا - اور یہ اسانید ثقات ہین لیکن بعض نے بعض سے مخالفت کی ہی اور حق یہ ہی کہ اثبت واقوی کی روایت ابن عمر رض سے یہی ہی کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ دیا ہی- **واذا تعارضت روایتاہ ترجح روایۃ غیرہ** - اور جب ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دونون روایتین باہم متعارض ہوئین تو دوسرے صحابی کی روایت مرجح ہوئی ف- یعنی ابن عباس رض کی روایت کو ترجیح ہوئی- لیکن مخفی نہیں کہ ابن عباس رض کی روایت مین بھی اسحق بن راہویہ نے سوار کے واسطے تین حصہ روایت کیے تو اس سے بھی استدلال نہین ہو سکتا علاوہ اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اول تو صحیح بخاری وصحیح مسلم وغیرہ مین ہی اور دوسری روایت مصنف ابن ابی شیبہ ودارقطنی مین ہی اور صحیحین کی روایات اصح واقوی ہین پھر معارضہ ندارد ہوا- شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب ابن ابی شیبہ کے اسناد مین ثقات مثل روایت بخاری ہین تو ہم اسکو نہین مانتے کہ صحیحین مطلقاً مقدم ہین چنانچہ ہم اسکو کئی مرتبہ بیان کر چکے ہین بلکہ قوت اسناد کا اعتبار ہی چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو اسامہ وابن نمیر قالا ثنا عبید اللہ عن نافع عن ابن عمران رسول اللہ صلعم جعل للفارس سہمین وللراجل سہما- یہ اسناد ثقات صحیحین ہی اور دارقطنی نے کہا کہ ابوبکر نیشاپوری نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ابن ابی شیبہ کا وہم ہی کیونکہ احمد بن حنبل وعبد الرحمن بن بشیر وغیرہما نے ابن نمیر سے اسکے خلاف روایت کیا اور ابو اسامہ سے بھی اسکے خلاف مروی ہی یعنے للفارس ثلثۃ اسہم- یعنی سوار کو دو حصہ کی جگہ تین حصہ روایت ہین- لیکن نعیم نے عبد اللہ بن المبارک سے اوپر کے اسناد سے سوار کے واسطے دو حصہ روایت کیے- ابن الہمام نے کہا کہ نعیم ثقہ اور ابن المبارک اثبت ہین - پھر متابعت مین دارقطنی نے یونس بن عبد الاعلی ثنا ابن وہب اخبرنی عبید اللہ بن عمر الخ اور حجاج ابن منہال ثنا حماد ابن سلمہ ثنا عبید اللہ الخ یہی روایت کی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہی پس اسی پر شیخ ابن الہمام نے زور دیا کہ یہ روایت ثابت ہی اور اسناد ثقہ ہی پس اگر دوسری روایت جسمین سوار کے واسطے تین حصہ ہین اصح مانی جاوے تو بھی ان دونون کو متفق کرنا بہتر ہی بہ نسبت اسکے کہ ایک کو ترک کیا جاوے لہذا ہمنے دونون مین اسطرح توفیق دی کہ اصل تقسیم یہ ہی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہو اور جس روایت مین سوار کے واسطے تین حصہ ہین وہ بطور عطیہ نفل کی ہی اور رہا یہ قیاس کہ پیدل کے بہ نسبت سوار سے سہ چند کفایت ہوتی ہی کیونکہ سوار مین کر وفر زیادہ ہی تو اسکا مصنف نے یہ جواب دیا- **ولان الکر والفر من جنس واحد فیکون غناؤہ مثلے غناء الراجل فیفضل علیہ بسہم ولانہ تعذر اعتبار مقدار الزیادۃ لتعذر معرفتہ فیدار الحکم علی سبب ظاہر وللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب واحد فکان استحقاقہ علی ضعفہ** - اسواسطے کہ آگے بڑھکر حملہ کرنا یا پیچھے ہٹنا دونون ایک ہی جنس ہین (کیونکہ پیچھے ہٹنا جب ہی اچھا ہوتا ہی کہ حملہ کے واسطے ہو ورنہ بھاگنے مین لڑائی کا کوئی فائدہ نہیں) تو پیدل کے بہ نسبت سوار سے لڑائی کا دو چند نفع ہی تو پیدل پر اسکو ایک حصہ زیادہ دیا جائیگا اور اسوجہ سے بھی کہ مقدار کی زیادتی اعتبار کرنا متعذر ہی یعنے یہ حساب ٹھیک نہین ہو سکتا کہ پیدل سے سوار نے کسقدر کام زیادہ دیا کیونکہ اسکا پہچاننا متعذر ہی تو ظاہری سبب پر زیادتی کا حکم دائر ہوگا اور سوار مین

دو سبب ظاہر ہین ایک اُسکی ذات اور دوسرا اُسکا گھوڑا اور پیدل مین ایک سبب صرف اُسکی ذات ہی تو سوار کا استحقاق پیدل سے دوچند ہوا۔ **ولا یسہم الا لفرس واحد وقال ابو یوسف رح یسہم لفرسین لما روی ان النبی علیہ السلام اسہم لفرسین**۔ اور غازی کو صرف ایک گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا (اور یہی قول مالک وشافعی کا ہی اور یہی ظاہر الروایہ ہی۔ ست۔) اور ابو یوسف نے کہا کہ اُسکو دو گھوڑون کا حصہ دیا جاوے (اور یہی امام احمد کا قول ہی) کیونکہ آن حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے دو گھوڑون کا حصہ دیا ف۔ چنانچہ ابو عمرہ بشیر ابن عمر ابن محصن نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دو گھوڑون کو چار حصے اور مجھے ایک حصہ دیا بس مین نے پانچ حصہ پائے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور مکحول سے روایت ہی کہ زبیر رضی اللہ عنہ جنگ خیبر مین دو گھوڑے لائے بس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُنکو پانچ حصے دیے۔ رواہ عبد الرزاق مرسلاً۔ **ولان الواحد قد یعیی فیحتاج الی الآخر ولہما ان البراء بن اوس قاد فرسین ولم یسہم رسول اللہ علیہ السلام الا لفرس واحد**۔ اور اس دلیل سے کہ ایک گھوڑا کبھی تھک جاتا ہی تو دوسرے گھوڑے کی ضرورت ہوتی ہی اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہی کہ براء ابن اوس رضی اللہ عنہ دو گھوڑے لے گئے تھے حالانکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُنکو ایک گھوڑے کا حصہ دیا ف۔ یہ حدیث غریب ہی بلکہ اسکے برعکس واقدی نے مغازی مین اور ابن مندہ نے کتاب الصحابہ مین براء ابن اوس سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُنکو پانچ حصے دیے لیکن یہ بھی روایت غریب ہی اور امام مالک نے موطا مین کہا کہ مین نے نہین سُنا کہ سوائے ایک گھوڑے کے زیادہ کا حصہ دیا گیا ہو۔ ست۔ اور شافعی نے کہا کہ حدیث ابی عمرہ منقطع وغیر محفوظ ہی اگرچہ اوزاعی نے اسکو مکحول سے منقطع قبول کر لیا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم خود تین گھوڑے جنکا نام سکیب وضرب ومرتجز تھا لائے تھے مگر آپ نے صرف ایک گھوڑے کا حصہ لیا تھا۔ ست۔ **ولان القتال لا یتحقق بفرسین دفعۃ واحدۃ فلا یکون السبب الظاہر مفضیا الی القتال علیہما فیسہم لواحد**۔ اور اسواسطے کہ دو گھوڑون سے ایک بارگی قتال نہین ممکن ہی تو حصہ پانے کا ظاہری سبب یعنی دونون پر سوار ہو کر قتال کرنا اس جانب مودی نہوا تو ایک ہی گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا **ولہذا لا یسہم لثلثۃ افراس وما رواہ محمول علے التنفیل کما اعطی سلمۃ بن الاکوع سہمین وہو راجل**۔ اور اسی وجہ سے تین گھوڑون کا حصہ بالاتفاق نہین دیا جاتا ہی اور جو حدیث ابو یوسف نے روایت کی وہ بطور نفل زائد دینے پر محمول ہی جیسے سلمہ ابن الاکوع کو جو پیدل تھے دو حصے دیے ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث حدیبیہ مین مذکور ہی **والبراذین والعتاق سواء لان الارہاب مضاف الی جنس الخیل فے الکتاب قال اللہ تعالے ومن رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ وعدوکم واسم الخیل یطلق علی البراذین والعتاق والہجین والمقرف اطلاقا واحدا ولان العربی ان کان فی الطلب والہرب اقوی فالبرذون اصبر والین عطفا ففی کل واحد منہما منفعۃ معتبرۃ فاستویا**۔ اور دوغلا وعجمی گھوڑا اور خالص عربی گھوڑا دونون حصہ مین برابر ہین کیونکہ قرآن مین خوف دلانا گھوڑون کی جنس یعنی خیل کی طرف مضاف ہی چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا ومن رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ وعدوکم۔ یعنی اور جمع کرو گھوڑے کہ جس سے اللہ تعالی کے دشمنون اور اپنے دشمنون کو خوف دلاؤ حالانکہ خیل کا لفظ عجمی گھوڑے اور خالص عربی گھوڑے اور جسکی فقط مان عربی ہو اور جسکا فقط باپ عربی گھوڑا ہو سب پر ایک ہی طرح بولا جاتا ہی اور اس دلیل سے کہ عربی گھوڑا اگرچہ دشمن کا تعاقب کرنے یا خود پیچھے ہٹنے مین زیادہ قوی ہوتا ہی تو دوغلے گھوڑے مین یہ صفت زیادہ ہی کہ وہ مشقت خوب برداشت کرتا اور موڑ کا نرم ہوتا ہی تو دونون قسم مین ہر ایک مین ایک معتبر منفعت موجود ہی تو دونون برابر ہو گئے۔ **ومن دخل دار الحرب فارسا فنفق فرسہ استحق سہم الفرسان ومن دخل راجلا**

فاشترى فرسا استحق سهم راجل وجواب الشافعي رح على عكسه في الفصلين وهكذا روى ابن المبارك عن ابي حنيفة في الفصل الثاني انه يستحق سهم الفرسان والحاصل ان المعتبر عندنا حالة المجاوزة وعنده حال انقضاء الحرب له ان السبب هو القهر والقتال فيعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسيلة الى السبب كالخروج من البيت وتعليق الاحكام بالقتال يدل على امكان الوقوف عليه ولو تعذر او تعسر فبتعليق بشهود الوقعة لانه اقرب الى القتال ولنا ان المجاوزة نفسها قتال لانه يلحقهم الخوف بها والحال بعدها حالة الدوام ولا معتبر بها ولان الوقوف على حقيقة القتال متعسر وكذا على شهود الوقعة لانه حال التقاء الصفين فتقام المجاوزة مقامه اذ هو السبب المفضي اليه ظاهرا اذا كان على قصد القتال فيعتبر حال الشخص حالة المجاوزة فارسا كان او راجلا ولو دخل فارسا فقاتل راجلا لضيق المكان يستحق سهم الفرسان بالاتفاق ولو دخل فارسا ثم باع فرسه او وهب او اجر او رهن ففي رواية الحسن عن ابي حنيفة رح يستحق سهم الفرسان اعتبارا للمجاوزة وفي ظاهر الرواية يستحق سهم الرجالة لان الاقدام على هذه التصرفات يدل على انه لم يكن من قصده بالمجاوزة القتال فارسا ولو باعه بعد الفراغ لم يسقط سهم الفرسان وكذا اذا باع في حالة القتال عند البعض والاصح انه يسقط لان البيع يدل على ان غرضه التجارة فيه الا انه ينتظر عزته - اور جو شخص دار الحرب مین سوار داخل ہوا پھر اُسکا گھوڑا مر گیا تو وہ سوارون کے حصہ کا مستحق ہی اور جو شخص بغیر گھوڑے کے پیادہ داخل ہوا پھر اُسنے گھوڑا خریدا تو وہ حصہ پیادہ کا مستحق ہی اور شافعی کے نزدیک دونون صورتون مین جواب برعکس ہی (اور یہی قول مالک و احمد ہی) اور یہی ابن المبارک نے ابوحنیفہ سے دوسری صورت مین روایت کیا یعنی اگر پیادہ داخل ہو کر گھوڑا خریدا اور سوار قتال کیا تو سوارون کے حصہ کا مستحق ہوگا (لیکن ظاہر الروایۃ قول اول ہی) اور حاصل یہ ہی کہ ہمارے نزدیک سرحد سے اُترنے کی حالت معتبر ہی اور شافعی کے نزدیک لڑائی ختم ہونے کی حالت معتبر ہی اور دلیل شافعی یہ ہی کہ استحقاق غنیمت کا سبب قہر و قتال ہی تو اُسی وقت کا حال ہر شخص کا معتبر ہوگا اور سرحد سے اُترنا سبب مذکور کا وسیلہ ہی جیسے گھر سے نکلنا (اور اگر کہا جائے کہ قتال امر خفی ہی اُس سے وقوف نہین ہو سکتا تو سرحد سے اُترنا اُسکے قائم مقام کیا گیا اسکا جواب دیا کہ) قتال کے ساتھ احکام متعلق کرنا قتال پر وقوف ہونے کی دلیل ہی اور اگر وقوف متعذر یا مشکل ہو تو اُن لوگون کی گواہی پر حکم متعلق ہوگا جو معرکۂ قتال مین حاضر ہین کیونکہ یہ قتال سے زیادہ قریب ہین (پس سرحد سے اُترنا دور رہا) اور ہماری دلیل یہ ہی کہ سرحد سے اُترنا خود قتال ہی کیونکہ اس سے کافرون کو خوف لاحق ہو جاتا ہی اور اسکے بعد یہی حالت برابر قائم رہتی ہی حالانکہ اس حالت کا کچھ اعتبار نہین ہی (چنانچہ اگر سوار کا گھوڑا مر جائے تو وہ بالاتفاق سوار ہی) اور اس دلیل سے کہ حقیقی قتال پر آگاہی ہونا مشکل ہی اور اسی طرح گواہان معرکہ کا آگاہ ہونا مشکل ہی کیونکہ وہ صفون کے بھڑ جانے کا وقت ہی (تو ہر ایک اپنی لڑائی مین ہمہ تن متوجہ ہی اور دوسرے کے سوار اور پیادہ ہونے کو نہین دیکھتا) پس بجائے لڑائی کے سرحد سے گذرنا قائم کیا گیا کیونکہ ظاہر یہی سبب مودی بقتال ہی جبکہ وہ قتال کے قصد پر ادا ہو تو آدمی کی وہ حالت معتبر ہوگی جو سرحد سے اُترنے کے وقت ہو کہ سوار ہو تو سوار ہی پیادہ ہو تو پیادہ ہی - اور اگر سرحد سے اُترنے کے وقت سوار ہی مگر قتال مین بوجہ تنگی جگہ وغیرہ کے پیدل قتال کیا تو بالاتفاق وہ سوارون کے حصہ کا مستحق ہی - اور اگر سوار داخل ہوا پھر اُسنے اپنا گھوڑا فروخت کیا یا ہبہ کیا یا اجرت پر دیا یا رہن کیا تو حسن رح نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ وہ سوارون کے حصہ کا مستحق ہوگا بدین نظر کہ وہ سرحد سے اُترنے مین سوار تھا اور ظاہر الروایۃ یہ ہی کہ پیدلون کے حصہ کا مستحق ہوگا کیونکہ بیع وغیرہ کے تصرفات کرنے مین یہ دلیل موجود ہی کہ سرحد سے اُترتے وقت اُسکا قصد سوار ہو کر لڑنے کا نہین تھا - اور اگر لڑائی سے فارغ ہونے کے بعد اسنے گھوڑا فروخت کیا تو اُسکا سوارون کا حصہ ساقط نہوگا اور اگر اُسنے لڑائی کی حالت مین گھوڑا فروخت کیا تو بھی بعض کے نزدیک اُسکا سوارون کا حصہ ساقط نہوگا اور اصح یہ ہی کہ ساقط ہو جائیگا کیونکہ فروخت کرنا اس امر کی دلیل ہی کہ گھوڑے مین

اُسکی غرض تجارت تھی لیکن اس امر کا منتظر تھا کہ قتال شروع ہو کر گھوڑے کی قیمت بڑھ جاوے ۔ ولا یسھم لمملوک ولا امرأۃ ولا صبی ولا مجنون ولا ذمی ولکن یرضخ لھم علی حسب مایری الامام لما روی انہ علیہ السلام کان لا یسھم للنساء والصبیان والعبید ولکن کان یرضخ لھم ولما استعان علیہ السلام بالیھود علی الیھود لم یعطھم شیأ من الغنیمۃ یعنی انہ لم یسھم لھم ولان الجھاد عبادۃ والذمی لیس من اھل العبادۃ والصبی والمرأۃ عاجزان عنہ ولھذا لم یلحقھما فرضہ والعبد لا یمکنہ المولی ولہ منعہ الا انہ یرضخ لھم تحریضا علی القتال مع اظھار انحطاط رتبتھم والمکاتب بمنزلۃ العبد لقیام الرق وتوھم عجزہ فیمنعہ المولی عن الخروج الی القتال ثم العبد انما یرضخ لہ اذا قاتل لانہ دخل لخدمۃ المولی فصار کالتاجر والمرأۃ یرضخ لھا اذا کانت تداوی الجرحی وتقوم علی المرضی لانھا عاجزۃ عن حقیقۃ القتال فیقام ھذا النوع من الاعانۃ مقام القتال بخلاف العبد لانہ قادر علی حقیقۃ القتال والذمی انما یرضخ لہ اذا قاتل او دل علی الطریق ولم یقاتل لان فیہ منفعۃ للمسلمین الا انہ یزاد علی السھم فی الدلالۃ اذا کانت فیہ منفعۃ عظیمۃ ولا یبلغ بہ السھم اذا قاتل لانہ جھاد والاول لیس من عملہ ولا یسوی بینہ وبین المسلم فی حکم الجھاد ۔ اور غنیمت مین سے کسی مملوک یا عورت یا طفل یا مجنون یا ذمی کا حصہ نہین لگایا جائیگا ولیکن بطور کھانے کے انکو جسقدر امام المسلمین کی رائے مین آوے دیا جائیگا کیونکہ روایت ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم عورتون اور بچون و غلامون کا حصہ نہین لگاتے تھے ولیکن اُنکو کچھ کھانے کے طور پر دیتے تھے ۔ رواہ مسلم وابوداؤد والترمذی ۔ اور جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیون پر مدینہ کے یہودیون سے کچھ مدد لی تھی تو غنیمت مین سے اُنکو حصہ نہین دیا بلکہ کچھ کھانے کے طور پر دیا ۔ رواہ الشافعی والبیہقی والواقدی باسناد ضعیف ۔ اور اس دلیل سے کہ جہاد ایک عبادت ہی اور ذمی کافر مین عبادت کی لیاقت نہین ہی (اور مدینہ کے یہودیون سے مدد لینا شاید بطور رہنمائی وغیرہ کے ہو اور شاید ضرورت کی وجہ سے لڑائی مین ہو) اور بچہ اور عورت دونون جہاد کرنے سے عاجز ہین اسی واسطے ان دونون پر جہاد فرض نہین ہی اور غلام کو اُسکا مولی اجازت نہین دیگا اور اگر اجازت دی تو اُسکو اختیار ہی کہ اُسکو منع کر دے لیکن امام المسلمین ان لوگون کو کچھ مال بطور کھانے کے دیدے تاکہ انکو لڑائی پر ترغیب ہو باوجودیکہ انکے رتبہ کی کمی ظاہر کی گئی اور مکاتب بھی بمنزلہ غلام کے ہی کیونکہ اُسکے رقیت قائم ہی اور شاید کہ وہ ادائے کتابت سے عاجز ہو جائے تو اسکا مولی اُسکو قتال مین جانے سے روکیگا پھر غلام کو کچھ مال بطور کھانے کے جب ہی دیا جائیگا کہ جب اُسنے قتال کیا ہو ورنہ نہین کیونکہ وہ لشکر کے ساتھ اپنے مولی کی خدمت کے واسطے گیا تھا تو مثل بازاری تاجر کے ہو گیا اور عورت کو یہ مال بطور کھانے کے اُسوقت دیا جائیگا کہ وہ زخمیون کی دوا کرتی اور بیمارون کی پرداخت کرتی ہو کیونکہ عورت درحقیقت لڑائی سے عاجز ہی تو اُسکا اس طرح کی مدد کرنا لڑائی کے قائم مقام ہی بخلاف غلام کے کہ وہ درحقیقت قتال کر سکتا ہی اور ذمی کو یہ مال بطور طعام کے جب ہی دیا جائیگا کہ جب اُسنے قتال کیا یا بغیر قتال کے راستہ بتلایا ہو کیونکہ اسمین مسلمانون کی منفعت ہی لیکن جاننا چاہیے کہ اگر راہ بتلانے مین منفعت عظیم ہو تو اُسکو غازیون کے حصہ سے زیادہ بھی دیا جائیگا اور اگر اُسنے صرف قتال کیا تو جو کچھ اُسکو دیا جائے وہ غازی کے حصہ تک نہین پہونچایا جائیگا اور رہنمائی کرنا کچھ کار جہاد سے نہین ہی حالانکہ کار جہاد مین مسلمان اور کافر ذمی کے درمیان برابری نہین کیجائیگی ۔ واما الخمس فیقسم علی ثلثۃ اسھم سھم للیتامی وسھم للمساکین وسھم لابن السبیل یدخل فقراء ذوی القربی فیھم ویقدمون ولا یدفع الی اغنیائھم وقال الشافعی رح لھم خمس الخمس یستوی فیہ غنیھم وفقیرھم ویقسم بینھم للذکر مثل حظ الانثیین ویکون لبنی ہاشم وبنی المطلب دون غیرھم لقولہ تعالی ولذی القربی من غیر فصل بین الغنی والفقیر

ولنا ان الخلفاء الاربعۃ الراشدین رض قسموہ علی ثلثۃ اسہم علی نحو ما قلناہ وکفی بہم قدوۃ وقال علیہ السلام یا معشر بنی ہاشم ان اللہ تعالی کرہ لکم غسالۃ الناس واوساخہم وعوضکم منہا بخمس الخمس والعوض انما یثبت فی حق من یثبت فی حقہ المعوض وہم الفقراء والنبی علیہ السلام اعطاہم للنصرۃ الا تری انہ علیہ السلام علل فقال انہم لم یزالوا معی ہکذا فی الجاہلیۃ والاسلام وشبک بین اصابعہ دل علی ان المراد من النص قرب النصرۃ لا قرب القرابۃ۔ رہا غنیمت کا پانچوان حصہ جو امام نے نکالا ہی وہ تین حصون پر تقسیم ہوگا ایک حصہ یتیمون کے واسطے اور دوسرا حصہ مساکین کے واسطے ہوگا اور تیسرا حصہ ابن السبیل کے لیے جنمین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے محتاج اہل قرابت داخل ہونگے اور یہی مقدم کیے جائینگے اور تونگر اہل قرابت کو نہین دیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اہل قرابت کو پانچوین حصہ غنیمت مین سے پانچوان حصہ دیا جائیگا اور اُنمین تونگر و فقیر برابر ہین اور یہ مال ان سب لوگون مین عورت سے مرد کو دوچند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اہل قرابت مین صرف بنو ہاشم اور بنو مطلب کے واسطے ہوگا دوسرون کو نہین ملیگا یعنے بنو عبد الشمس اور بنو نوفل کو نہین ملیگا کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا ولذی القربی یعنے اور صاحب قرابت کے واسطے ہی پس صاحب قرابت سبکو شامل ہی کوئی تفصیل تونگر و محتاج کی نہین ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ چارون خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین نے پانچوین حصہ غنیمت کو اسی طرح تین حصون پر تقسیم کیا جیسے ہمنے بیان کیا اور اُنھین کی پیشوائی ہمکو کافی ہی اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے گروہ بنی ہاشم تمھارے واسطے اللہ تعالے نے لوگون کا میل کچیل کروہ رکھا ہی یعنے زکوۃ کو مکروہ رکھا ہی اور اسکے عوض تمکو خمس غنیمت کا پانچوان حصہ دیا ہی۔ کما فی الصحیح۔ اور عوض اُنھین کے حق مین ثابت ہوتا ہی جنکے حق مین اصل معوض ثابت ہو اور وہ محتاج لوگ ہین (یعنے اگر زکوۃ کا مال دیا جاتا تو صرف محتاج اہل قرابت کو ملتا اور چونکہ زکوۃ لوگون کا میل کچیل ہی لہذا اُنکو غنیمت مین سے دیا گیا تو صرف محتاجون کے واسطے مخصوص ہوا) اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے بنو ہاشم کے ساتھ بنو مطلب کو بوجہ نصرت و مددگاری کے دیا کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اسکی یہ علت بیان فرمائی کہ یہ لوگ برابر میرے ساتھ زمانۂ جاہلیت و اسلام مین اس طرح رہے اور آپ نے اپنی انگلیان ملائین۔ رواہ ابوداؤد والنسائی۔ یہ دلیل ہی کہ آیت مین صاحب قرابت سے مراد قرب نسبی نہین بلکہ قرب نصرت ہی **ف** رہا یہ بیان کہ آیت مین اللہ تعالے نے بیان فرمایا کہ تم لوگ جو غنیمت حاصل کرو تو اُسکا پانچوان حصہ واسطے اللہ تعالے و اُسکے رسول اور صاحب قرابت اور یتیمون و مساکین و ابن السبیل کے ہی۔ پھر یہ بیان نہین ہوا کہ اللہ تعالے کے واسطے ہونے کے کیا معنی ہین اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا حصہ کیا ہوگا لہذا مصنف نے ذکر فرمایا۔ قال فاما ذکر اللہ تعالی فی الخمس فانہ لافتتاح الکلام تبرکا باسمہ وسہم النبی علیہ السلام سقط بموتہ کما سقط الصفی لانہ علیہ السلام کان یستحقہ برسالتہ ولا رسالۃ بعدہ والصفی شئ کان علیہ السلام یصطفیہ لنفسہ من الغنیمۃ مثل درع او سیف او جاریۃ وقال الشافعی یصرف سہم الرسول الی الخلیفۃ والحجۃ علیہ ما قدمناہ۔ اللہ تعالی کا ذکر پانچوین حصہ کے بارے مین برکت کے طور پر اس نام پاک سے کلام شروع کرنے کے واسطے ہی یعنے کوئی حصہ مقصود نہین ہی اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپکی وفات شریف سے ساقط ہوگیا جیسے صفی بالاتفاق ساقط ہوگیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت شریفہ سے اسکے مستحق تھے اور بعد آپ کے کسی کے واسطے رسالت نہین ہی (اور اسی وجہ سے خلفاء راشدین مین سے کسی نے اسکو نہین لیا) اور صفی وہ شے ہی جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ تمام غنیمت مین سے اپنی ذات شریف کے واسطے پسند فرمادین مانند زرہ یا تلوار یا قیدی جاریہ کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کے خلیفہ کو دیا جائیگا

مگر انکے قول پر حجت وہ ہی جو ہم پہلے بیان کر چکے **ف** یعنی بعد آپ کے کوئی رسول نہین ہی اور اگر یہ جائز ہوتا تو خلفاء راشدین اسکو اپنے واسطے لیتے حالانکہ اُنمین سے کسی نے نہین لیا بلکہ پانچوین حصہ کو تین ہی ٹکڑون پر تقسیم کیا۔ **مت** وسہم ذوی القربی کانوا یستحقونہ فی زمن النبی علیہ السلام بالنصرۃ لما روینا وبعدہ بالفقر قال العبد الضعیف عصمہ اللہ ہذا الذی ذکرہ قول الکرخی وقال الطحاوی رح سہم الفقیر منہم ساقط ایضا لما روینا من الاجماع ولان فیہ معنی الصدقۃ نظرا الی المصرف فیحرم کما یحرم العمالۃ وجہ الاول وقیل ہو الاصح ما روی ان عمر رض اعطی الفقراء منہم والاجماع انعقد علی سقوط حق الاغنیاء اما فقراؤہم یدخلون فی الاصناف الثلثۃ۔ اور صاحبان قرابت زمانہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم مین اپنے حصہ کے مستحق بوجہ نصرت کے تھے بدلیل اُس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے اور بعد وفات شریف آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے بوجہ محتاجی کے مستحق ہین اور یہ جو مذکور ہوا کرخی رحمہ اللہ کا قول ہی اور طحاوی نے کہا کہ صاحبان قرابت مین محتاجون کا حصہ بھی ساقط ہی بدلیل اُس اجماع کے جو ہم اوپر روایت کر چکے (یعنے خلفاء راشدین نے صرف تین ہی حصہ کیے تو ظاہر ہوا کہ انکا حصہ ساقط ہی اور نیز اس دلیل سے کہ اس حصہ مین لیجانا مصرف کے صدقہ کے معنی ہین یعنے محتاجی دیکھکر بطور صدقہ دیا جاتا ہی تو اہل قرابت پر حرام ہوگا جیسے اگر ہاشمی عامل ہو تو اُسکے واسطے ایسا مال لینا حرام ہی لیکن کہا گیا کہ قول اول اصح ہی اور اسکی وجہ وہ حدیث ہی جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہوئی کہ حضرت نے فقراء اہل قرابت کو حصہ دیا اور اجماع خلفاء صرف تونگرون کا حصہ ساقط ہونے پر ہی اور رہے فقراء اہل قرابت تو وہ بھی تیمون ومسکینون وابن السبیل مین داخل ہین **ف** بلکہ مقدم ہین جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ **مت** واذا دخل الواحد او الاثنان دار الحرب مغیرین بغیر اذن الامام فاخذوا شیئا لم یخمس لان الغنیمۃ ہو ماخوذ قہرا وغلبۃ لا اختلاسا وسرقۃ والخمس وظیفتہا ولو دخل الواحد او الاثنان باذن الامام ففیہ روایتان والمشہور انہ یخمس لانہ لما اذن لہم الامام فقد التزم نصرتہم بالامداد فصار کالمنعۃ۔ اور اگر ایک یا دو شخص دار الحرب مین غارت گری کے قصد سے بدون اجازت امام کے داخل ہوگئے اور اُنھون نے کوئی چیز حاصل کی تو اُسکا پانچوان حصہ نہین لیا جائیگا کیونکہ غنیمت وہ چیز ہی جو قہر وغلبہ سے حاصل کیجائے نہ وہ کہ اُچکاپن وچوری سے حاصل ہو اور پانچوان حصہ لینا مال غنیمت سے معمول ہی۔ اور اگر ایک یا دو آدمی باجازت امام داخل ہوئے ہون تو اُنکے حاصل کیے ہوئے مال مین دو روایتین ہین (ایک مین خمس لیا جائے اور دوسری مین نہین) اور مشہور یہی ہی کہ خمس لیا جائیگا کیونکہ جب اُنکو امام نے اجازت دی تو مددگارون سے اُنکی مدد کا التزام کر لیا تو یہ ایک یا دو آدمی بمنزلہ ایسی جماعت کے ہوگئے جنکو قوت منعت حاصل ہی۔ **مت** فان دخلت جماعۃ لہا منعۃ فاخذوا شیئا خمس وان لم یاذن لہم الامام لانہ ماخوذ قہرا وغلبۃ ولانہ یجب علی الامام ان ینصرہم اذ لو خذلہم کان فیہ وہن المسلمین بخلاف الواحد والاثنین لانہ لا یجب علیہ نصرتہم۔ اور اگر دار الحرب مین کوئی ایسی جماعت داخل ہوئی جنکو قوت منعت حاصل ہی اور اُنھون نے کوئی چیز حاصل کی تو اُسمین سے پانچوان حصہ لیا جائیگا اگرچہ اُن لوگون کو امام نے اجازت نہ دی ہو اسلیے کہ جو کچھ اُنھون نے حاصل کیا وہ بطور قہر وغلبہ ہی تو غنیمت ہوا اور اسلیے کہ امام پر اُنکی مدد کرنا واجب ہی کیونکہ اگر اُنکی مددگاری ترک کرے تو اسمین مسلمانون کے حق مین ضعف ہی بخلاف ایک دو آدمیون کے کہ اُنکی مددگاری کرنا امام پر واجب نہین ہی۔

فصل فی التنفیل - یہ فصل تنفیل کے بیان مین ہی **ف** نفل بمعنی زائد ہی اور تنفیل وہ مال جو امام کسیکو اُسکے حصہ پر زائد دینے کو کہے۔ **قال ولا باس بان ینفل الامام فی حال القتال ویحرض علی القتال فیقول**

من قتل قتیلا فلہ سلبہ ویقول للسریۃ قد جعلت لکم الربع بعد الخمس معناہ بعد ما رفع الخمس لان التحریض مندوب الیہ قال اللہ تعالی یا ایہا النبی حرض المومنین علی القتال وہذا نوع تحریض ثم قد یکون التنفیل بما ذکر وقد یکون بغیرہ الا انہ لا ینبغی للامام ان ینفل بکل الماخوذ لان فیہ ابطال حق الکل فان فعلہ مع السریۃ جاز لان التصرف الیہ وقد یکون المصلحۃ فیہ۔ کچھ مضائقہ نہیں ہی کہ امام المسلمین کافرون سے قتال کی حالت مین تنفیل کرکے انکو قتال پر آمادہ کرے پس کہے کہ جسنے کسی کافر کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اسی کے واسطے ہی اور جس چھوٹے لشکر کو بھیجے تو چاہے اُس سے یون کہے کہ غنیمت کا پانچوان حصہ نکالنے کے بعد ایک چوتھائی تمہارے واسطے نفل ہی کیونکہ آمادگی دلانا مستحب ہی چنانچہ اللہ تعالے نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا کہ مومنون کو جہاد پر آمادہ کرو اور تنفیل بھی آمادہ کرنے کا ایک طریقہ ہی۔ پھر تنفیل کبھی بطریقہ مذکورہ ہوتی ہی اور کبھی دوسرے طریقہ سے ہوتی ہی لیکن امام کو یہ نہین چاہیے کہ کل مال غنیمت کو تنفیل کردے کیونکہ ایسا کرنے مین کل غازیون کی حق تلفی ہی ہان اگر چھوٹے لشکر کے ساتھ اس طرح تنفیل کی کہ جو کچھ تم حاصل کرو سب تمہارے واسطے ہی تو یہ جائز ہی کیونکہ تصرف کا اختیار اُسی کو حاصل ہی اور کبھی ایسا کرنا مصلحت ہوتا ہی۔ ولا ینفل بعد احراز الغنیمۃ بدار الاسلام۔ اور اموال غنیمت دار الاسلام مین نکال لانے کے بعد تنفیل نہین کریگا۔ لان حق الغیر قد تاکد فیہ بالاحراز۔ کیونکہ احراز کی وجہ سے اسمین غیرون کا حق مضبوط مستحکم ہوگیا۔ قال الا من الخمس۔ باستثنائے خمس کے ف لیعنی امام کو یہ اختیار نہین ہی کہ غنیمت کے پانچوین حصہ کین سے تنفیل کرے۔ لانہ لا حق للغانمین فی الخمس۔ کیونکہ پانچوین حصہ مین غازیون کا کچھ حق متعلق نہین ہی۔ واذا لم یجعل السلب للقاتل فہو من جملۃ الغنیمۃ والقاتل وغیرہ فی ذلک سواء وقال الشافعی رح السلب للقاتل اذا کان من اہل ان یسہم لہ وقد قتلہ مقبلا لقولہ علیہ السلام من قتل قتیلا فلہ سلبہ والظاہر انہ نصب شرع لانہ بعث لہ ولان القاتل مقبلا اکثر غناء فیختص بسلبہ اظہارا للتفاوت بینہ وبین غیرہ ولنا انہ ماخوذ بقوۃ الجیش فیکون غنیمۃ فیقسم قسمۃ الغنائم کما نطق بہ النص وقال علیہ السلام لحبیب بن ابی سلمۃ لیس لک من سلب قتیلک الا ما طابت بہ نفس امامک وما رواہ یحتمل نصب الشرع ویحتمل التنفیل فنحملہ علے الثانی لما رویناہ وزیادۃ الغناء لا یعتبر فی جنس واحد کما ذکرناہ۔ اور واضح ہو کہ اگر مقتول کا سامان غازی قاتل کے واسطے نہ کیا گیا تو وہ منجملہ مال غنیمت کے ہوگا اور قاتل وغیر قاتل کا استحقاق اسمین برابر ہوگا (اور یہی قول مالک ہی) اور شافعی واحمد نے فرمایا کہ اگر غازی قاتل اس لائق ہی کہ اُسکو حصہ دیا جائیگا اور اُسنے کافر مقتول کو ایسی حالت مین قتل کیا کہ کافر لڑنے پر متوجہ تھا تو اُسکا سامان قاتل کے واسطے ہی اسلیے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کسی کافر کو قتل کرے تو کافر کا سامان اُسی کے واسطے ہی۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ظاہر حدیث یہ ہی کہ آپ نے یہ ایک شرع مقرر فرمائی کیونکہ آپ اسی واسطے مبعوث ہوئے تھے اور اسلیے کہ قاتل نے جب ایک سامنے متوجہ ہونے والے کافر کو قتل کیا تو اُسنے بہت فائدہ پہونچایا پس اُسکا سامان اسی کے لیے خاص ہوگا تا کہ قاتل وغیر قاتل کے درمیان تفاوت ظاہر ہو اور ہماری دلیل یہ ہی کہ یہ سامان بقوت لشکر لیا گیا تو غنیمت ہوگا پس موافق حکم نص کے غنائم کے طور پر تقسیم کیا جائیگا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حبیب ابن مسلمہ کو فرمایا کہ تیرے مقتول کے سامان سے تیرے واسطے کچھ نہین ہی سوائے اُسقدر کے جسپر تیرا امام راضی ہو اور جو حدیث شافعی نے روایت کی دو باتون کو محتمل ہی ایک یہ کہ شرع قائم کی ہو اور دوم یہ کہ تنفیل ہو پس حدیث حبیب ابن مسلمہ کی وجہ سے ہم اسکو تنفیل پر محمول کرتے ہین اور رہا قاتل کا زیادہ نفع دینا تو وہ ایکہی جنس مین مفید نہین ہی ف لیعنی سامنے آنے والے کافر کو قتل کرنا شافعی کے نزدیک

ساماں کا استحقاق دیتا ہی حتی کہ اگر بھاگتے کا فرکو یا کسی کام مین مشغول یا سوتے ہوئے کو قتل کرے تو مستحق نہین ہوتا حالانکہ لڑائی کے افعال ایک ہی جنس ہین تو سامنے آنے والے کا قتل بھی معتبر ہوگا لیکن مخفی نہین کہ حدیث حبیب ابن مسلمہ اگرچہ متعدد طرق سے طبرانی وابن مردویہ وغیرہ نے روایت کی لیکن سب ضعیف ہین اور شیخ ابن الہمام نے دعوے کیا کہ متعدد طرق سے اسمین قوت حاصل ہوگئی اسوجہ سے بعضے حدیث شافعی کو تنفیل پر محمول کیا لیکن بیہقی نے دعوی کیا کہ بعد بدر کے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا کہ مقتول کا اسباب قاتل کے واسطے ہی اور اسی پر حکم قرار پاگیا فافہم واللہ تعالے اعلم -م- والسلب ما علی المقتول من ثیابہ وسلاحہ ومرکبہ وکذا ما کان علی مرکبہ من السرج والالۃ وکذا ما معہ علی الدابۃ من مالہ فی حقیبتہ او علی وسطہ وما عدا ذلک فلیس بسلب وما کان مع غلامہ علی دابۃ اخری فلیس بسلبہ ثم حکم التنفیل قطع حق الباقین فاما الملک فانما یثبت بعد الاحراز بدار الاسلام لما مر من قبل حتی لو قال الامام من اصاب جاریۃ فہی لہ فاصابہا مسلم واستبرأہا لم یحل لہ وطیہا وکذا لا یبیعہا وہذا عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح وقال محمد رح لہ ان یطأہا ویبیعہا لان التنفیل یثبت بہ الملک عندہ کما یثبت بالقسمۃ فی دار الحرب وبالشراء من الحربی ووجوب الضمان بالاتلاف قد قیل علی ہذا الاختلاف اور سلب یعنی سامان مقتول وہ کہلاتا ہی جو اُسکے بدن پر کپڑے وہتیار ہون اور اُسکا گھوڑا یا سواری اور دیگر جو کچھ اُس سواری پر زین ولگام وغیرہ کا سامان ہو اور جو کچھ مال اُسکے جانور کی خورجی یا اُسکی کمر مین ہو یہ سب سامان مقتول ہی اور سوائے اسکے جو کچھ ہو وہ سامان مقتول نہین ہی اور جو چیز کہ اُسکے غلام کے ساتھ دوسرے جانور پر ہو وہ بھی سامان مقتول نہین ہی پھر واضح ہو کہ تنفیل کے حکم سے جو کچھ حاصل ہوا اوس سے باقی غازیون کا حق منقطع ہوگیا اور رہی مال نفل کی ملکیت تو وہ جب ہی حاصل ہوگی کہ یہ مال دار الاسلام مین آکر محفوظ ہوجائے چنانچہ ہم اسکو سابق مین بیان کر چکے ہین حتی کہ اگر امام نے کہا کہ جس غازی نے کوئی چھوکری پائی وہ اُسی کی ہی پھر ایک غازی نے ایک چھوکری پائی اور بذریعہ حیض کے اُسکا حمل سے پاک ہونا دریافت کرلیا تو ابھی اُسکے ساتھ وطی کرنا یا اُسکو فروخت کرنا حلال نہین ہی اور یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہی اور امام محمد (ومالک وشافعی واحمد) نے کہا کہ اُسکو جائز ہی کہ اُس سے وطی کرے یا اُسکو فروخت کرے کیونکہ انکے نزدیک تنفیل سے ملکیت ثابت ہوجاتی ہی جیسے دار الحرب مین امام کی تقسیم کردینے مین اور حربی کافر سے خریدنے مین ملکیت ثابت ہوجاتی ہی اور اگر اُسکے پاس سے مال نفل کسی نے ضایع کردیا تو بعض نے فرمایا کہ اُسمین بھی یہی اختلاف ہی **ف** یعنی امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف کے نزدیک ضامن نہوگا اور امام محمد کے نزدیک ضامن ہوگا۔

باب استیلاء الکفار

یہ باب کافرون کے غالب ہونے کے بیان مین ہی- واذا غلب الترک علی الروم فسبوہم واخذوا اموالہم ملکوہا لان الاستیلاء قد تحقق فی مال مباح وہو السبب علی ما نبینہ ان شاء اللہ تعالے- اگر تاتاری کافرون نے نصارای روم پر غلبہ پاکر اُنکو قید کرلیا اور اُنکے اموال چھین لیے تو تاتاری ان سب کے مالک ہوگئے کیونکہ انھون نے مال مباح پر غلبہ سے قبضہ حاصل کیا اور سبب ملک یہی ہی چنانچہ ہم آیندہ انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے- فان غلبنا علی الترک حل لنا ما نجدہ من ذلک اعتبارا بسائر املاکہم واذا غلبوا علی اموالنا والعیاذ باللہ واحرزوہا بدارہم ملکوہا وقال الشافعی رح لا یملکونہا لان الاستیلاء محظور ابتداء وانتہاء والمحظور لا ینتہض سببا للملک علی ما عرف من قاعدۃ الخصم ولنا ان الاستیلاء ورد علی مال مباح فینعقد سببا للملک دفعا لحاجۃ المکلف کاستیلائنا علی

اموالہم وہذا لان العصمۃ تثبت علی منافاۃ الدلیل ضرورۃ تمکن المالک من الانتفاع فاذا زالت المکنۃ عاد مباحا کما کان غیر ان الاستیلاء لا یتحقق الا بالاحراز بالدار لانہ عبارۃ عن الاقتدار علی المحل حالا و مآلا والمحظور لغیرہ اذا صلح سببا لکرامۃ تفوق الملک وہو الثواب الآجل فما ظنک بالملک العاجل۔ اور اگر ہم لوگ تاتاریون پر غالب ہوے تو تاتاریون نے جو کچھ رومیون سے لیا ہے وہ ہمکو تاتاریون سے چھین لینا جائز ہے جیسے تاتاریون کی دوسری املاک ہمکو چھین لینا جائز ہے اور اگر معاذ اللہ کبھی کفار ہمارے مالون پر غالب آئے اور اُنکو اپنے ملک مین لیگئے تو وے اُنکے مالک ہوجائینگے (اور یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور شافعی نے فرمایا کہ کفار اُن مالون کے مالک نہین ہونگے کیونکہ ہمارے مالون پر کافرون کو غلبہ کرنا ممنوع ہے خواہ ہمارے ملک مین ابتدا کرین یا انتہا مین اپنے ملک مین لیجاوین اور جو امر ممنوع ہو وہ ملکیت کا سبب نہین ہوتا ہے چنانچہ اُنکے نزدیک یہی اصول قرار پایا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مباح پر غلبہ وارد ہوا تو وہ سبب ملک ہوجائیگا تاکہ حاجت دور ہو جیسے ہم لوگ اُنکے مالون پر غالب ہوکر مالک ہوجاتے ہین اور یہ جو ہمنے کہا کہ وہ لوگ مال مباح پر غالب ہوئے تو اسواسطے کہ مال کا محترم ہونا اس ضرورت سے ثابت ہوجاتا ہے کہ مالک کو اس سے انتفاع کا قابو ہو حالانکہ دلیل قولہ تعالے خلق لکم ما فی الارض الخ مفید ہے کہ زمین کی ہر چیز ہر ایک کے واسطے مباح ہے پھر جب کسی مالک کا قابو جاتا رہا تو وہ مال بدستور سابق مباح ہوگیا لیکن غالب ہونا جب ہی ثابت ہوگا کہ اپنے ملک مین محفوظ کرے کیونکہ غلبہ یہ ہے کہ جس چیز پر غلبہ پایا ہے اُسکو فی الحال و انجام کار مین اپنے تصرف مین لانے کا اختیار ہوا اور جو چیز کسی دوسرے سبب سے ممنوع ہو جب وہ اس لائق ہو کہ ملکیت سے بڑھکر کرامت کا سبب ہو یعنے آیندہ ثواب حاصل ہونا تو چند روزہ ملک کے حق مین تیرا کیا گمان ہے **ف** توضیح یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے قرآن مین فرمایا للفقراء المہاجرین الذین اخرجوا من دیارہم واموالہم الآیۃ۔ یعنی یہ مال اُن مہاجرین فقیرون کے واسطے ہے جو اپنے گھر بار اور مالون سے نکالدیے گئے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ صحابۂ مہاجرین کے اموال جو مکہ مین تھے وہ ان لوگون کی ہجرت کرنے کے بعد کافرون کے غلبہ کرنے سے انکی ملک سے خارج ہوگئے ورنہ جسکے پاس مال ہو اگرچہ فی الحال اُسکے ہاتھ مین نہو تو وہ فقیر نہین کہلاتا ہے تو معلوم ہوا کہ مسلمان کے مال پر کفار غلبہ کرنے سے اُسکے مالک ہوجاتے ہین علاوہ اسکے آیت مذکورہ بالا قولہ خلق لکم ما فی الارض یعنے اللہ تعالے نے تمہارے واسطے پیدا کردیا جو کچھ زمین مین ہے الخ دلیل یہ ہے کہ ہر چیز سے انتفاع مباح ہے لیکن ایک ہی چیز پر اگر ہزار آدمی اپنا قبضہ و انتفاع چاہین تو ممکن نہین پس جسکے قبضہ مین بطور شرعی حاصل ہوا وہ اُسکا مال محترم ہے یعنے دوسرون کو تعرض کرنا حرام ہے اور یہ اسواسطے کیا گیا تاکہ مالک کو اُس سے انتفاع کا موقع ملے پھر جب کافرون نے اُسپر غلبہ کیا اور مالک کو انتفاع کا قابو نہین رہا تو اصلی حالت کے مانند مباح ہوگیا اور مباح پر قبضہ کرنے سے ملکیت حاصل ہوجاتی ہے لیکن غلبہ اور قبضہ جب ہی پورا ہوگا کہ کفار اپنے ملک مین لیجاوین لہذا اگر لیجانے سے پہلے مسلمانون نے غالب ہوکر اُنسے چھین لیا تو یہ مال غنیمت نہین بلکہ جس جس کی چیز ہے اُسکو واپس دیجائیگی رہا یہ قول کہ جو امر حرام ہو وہ ملک کا سبب نہین ہوتا ہے حتی کہ کافرون کا غلبہ سبب ملک نہین ہوگا تو اسکا جواب یہ ہے کہ ہمنے مانا کہ غلبہ کفار حرام ہے مگر اسوجہ سے حرام ہے کہ مسلمانون کے مال پر غلبہ ہے اور جو چیز کسی دوسری وجہ سے حرام ہوتی ہے وہ ملک کا سبب ہوسکتی ہے خصوصًا جبکہ اسمین نفع زیادہ ہو جیسے کسی نے کسی دوسرے کا گھر غصب کرلیا تو وہ اسمین نماز ترک نہین کریگا کیونکہ غصب اگرچہ حرام ہے لیکن نماز کا ثواب اس سے زیادہ اُسکو حاصل ہوگا تو غصبی زمین کی نماز جب ثواب جمیل کی مستحق ہوئی تو دنیاوی ملکیت کا سبب ہونا بدرجۂ اولی ثابت ہوگا لہذا اگر مسلمان کو اپنی چیز جانے سے ثواب آخرت حاصل ہوا تو کفار کو دنیا مین ملک حاصل ہونا کچھ بعید نہین ہے۔ فان ظہر علیہا المسلمون فوجدہا المالکون قبل القسمۃ فہی لہم بغیر شیئ وان وجدوہا بعد القسمۃ اخذوہا بالقیمۃ ان احبوا لقولہ علیہ السلام فیہ ان وجدتہ قبل القسمۃ فہو لک بغیر شیئ وان وجدتہ بعد القسمۃ فہو لک بالقیمۃ ولان المالک القدیم زال ملکہ بغیر رضاہ فکان لہ حق الاخذ

نظر له الا ان فی الاخذ بعد القسمة ضررا بالماخوذ منه بازالة ملكه الخاص فياخذه بالقيمة ليعتدل النظر من الجانبين والشركة قبل القسمة عامة فيقل الضرر فياخذه بغير قيمة۔ پھر اگر ان مالون پر مسلمان غالب ہوے پھر مالکون نے تقسیم سے پہلے انکو پایا تو وے لوگ مفت اپنے اپنے مالون کو لے لینگے اور اگر بعد تقسیم کے پائے تو انکا جی چاہے قیمت دیکر لین کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ مین فرمایا کہ اگر تو نے تقسیم سے پہلے اسکو پایا تو وہ بغیر عوض کے تیرے واسطے ہی اور اگر تو نے بعد تقسیم کے اسکو پایا تو وہ تیرے واسطے بقیمت ہی۔ رواہ البیہقی والدار قطنی والطبرانی والطحاوی باسانید ضعاف ورواہ ابوداؤد باسناد جید مرسلا۔ اور اس دلیل سے کہ مالک قدیم کی ملکیت بغیر اسکی رضامندی کے ناحق غلبہ کفار سے زائل ہوئی تو اسکا لحاظ کرکے اسکو لینے کا حق حاصل ہی لیکن تقسیم ہوجانے کے بعد لینے مین جس غازی کے حصہ سے لیتا ہی اسکو ضرر پہونچیگا کیونکہ اسکی ملک خاص زائل ہوتی ہی لہذا قیمت دیکر لے تاکہ دونون جانب کا لحاظ اعتدال کے ساتھ ہو اور تقسیم ہونے سے پہلے شرکت عام ہی تو ہر ایک کو بہت کم ضرر ہوگا لہذا بغیر قیمت لے سکتا ہی۔ وان دخل دار الحرب تاجر فاشترى ذلك واخرجه الى دار الاسلام فمالكه الاول بالخيار ان شاء اخذه بالثمن الذى اشتراه وان شاء تركه لانه يتضرر بالاخذ مجانا الا ترى انه قد دفع العوض بمقابلته فكان اعتدال النظر فيما قلنا ولو اشتراه بعرض ياخذه بقيمة العرض ولو وهبوه لمسلم ياخذه بقيمته لانه ثبت له ملك خاص فلا يزال الا بالقيمة ولو كان مغنوما وهو مثلى ياخذه قبل القسمة ولا ياخذه بعدها لان الاخذ بالمثل غير مفيد وكذا اذا كان موهوبا لا ياخذه لما بينا وكذا اذا كان مشتري بمثله قدرا ووصفا۔ اور اگر دار الحرب مین کوئی تاجر گیا اور جسکو حربی لوٹ لے گئے ہین اسمین سے کوئی چیز خریدکر دار الاسلام مین لایا تو اسکے مالک اول کو اختیار ہی چاہے اُن دامون کے عوض لے جتنے کو تاجر نے خریدا ہی اور اگر چاہے چھوڑدے کیونکہ مفت لے لینے مین تاجر کا ضرر ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ تاجر نے عوض دیکر خریدا ہی تو انصافی نظر اسی مین ہی جو ہمنے بیان کیا اور اگر تاجر نے وہ چیز کسی اسباب کے عوض خریدی ہو تو مالک اول کو اختیار ہی چاہے اس اسباب کی قیمت کے عوض خریدے اور اگر حربیون نے وہ مال کسی کو ہبہ کیا ہو تو مالک چاہے بعوض قیمت اسکو لے لے کیونکہ اس مسلمان کو ایک ملک خاص حاصل ہوئی ہی تو وہ زائل نہ کیجائیگی الا بقیمت اور اگر وہ مال حربیون سے مسلمانون نے بطور غنیمت حاصل کیا حالانکہ یہ مال مثلی ہی (جیسے سونا چاندی گیہون جو وغیرہ) تو مالک اول قبل تقسیم کے اسکو مفت لے لے اور بعد تقسیم کے نہین لیگا کیونکہ اسکے مثل دیکر لینا بیفائدہ ہی اور اسی طرح اگر مسلمان نے اسکو حربی سے ہبہ مین پایا ہو تو بھی مالک اول نہین لے سکتا کیونکہ مثل دیکر لینا بیفائدہ ہی اور اسی طرح اگر مسلمان تاجر نے اس مثلی کے عوض اسکے مثل چیز جو مقدار و وصف مین یکسان ہی دیکر خریدی ہو تو بھی مالک اول نہین لے سکتا۔ قال فان اسروا عبدا فاشتراه رجل واخرجه الى دار الاسلام ففقئت عينه واخذ ارشها فان المولى ياخذه بالثمن الذى اخذ به من العدو اما الاخذ بالثمن فلما قلنا ولا ياخذ الارش لان الملك فيه صحيح فلو اخذه اخذه بمثله وهو لا يفيد ولا يحط شئ من الثمن لان الاوصاف لا يقابلها شئ من الثمن بخلاف الشفعة لان الصفقة لما تحولت الى الشفيع صار المشترى فى يد المشترى بمنزلة المشترى شراء فاسدا والاوصاف تضمن فيه كما فى الغصب اما ههنا الملك صحيح فافترقا۔ اور اگر کافرون نے کوئی غلام گرفتار کیا پھر کسی نے اسکو حربی سے خریدا اور دار الاسلام مین لایا پھر کسی نے اسکی آنکھ پھوڑدی اور مشتری نے اسکی دیت وصول کرلی پس اگر مولاے اول اسکو لینا چاہے تو انہین دامون کو لے سکتا ہی جتنے کو اُسنے حربی سے خریدا پس دامون کے عوض لینا تو اسی وجہ سے لازم ہی کہ مفت لینے مین مشتری کا ضرر ہی اور مشتری نے جو آنکھ کی دیت وصول کی وہ نہین لے سکتا کیونکہ غلام مین مشتری کی ملک صحیح تھی (یعنے اُسنے اپنی ملک مین یہ نفع حاصل کیا) پس اگر مولاے اول اس دیت کو بھی لینا چاہے تو اسکے مثل دیکر لے حالانکہ یہ مبادلہ بیفائدہ ہی پھر واضح ہو

کہ انکو چھوٹنے کے سبب داموں مین کچھ کم ہوگا کیونکہ اوصاف کے مقابل مین داموں مین سے کچھ نہین ہوتا اور یہ صورت
شفعہ سے خلاف ہی اسواسطے کہ صفقہ بدل کر جب شفیع کے پاس گیا تو مشتری کے پاس یہ خریدی ہوئی چیز بمنزلہ خرید فاسد
کے ہوگئی حالانکہ خرید فاسد مین اوصاف کی ضمان واجب ہوتی ہی جیسے غصب مین واجب ہوا کرتی ہی (کیونکہ ملکیت تمام
نہین ہی) اور بیان جو مسئلہ مذکور ہی اسمین ملک صحیح ہی تو دونون صورتون مین فرق ہوگیا - وان اسروا عبدا فاشتراہ
رجل بالف درہم فاسروہ ثانیۃ وادخلوہ دار الحرب فاشتراہ رجل آخر بالف درہم فلیس للمولے الاول
ان یاخذہ من الثانی بالثمن لان الاسر ما ورد علی ملکہ وللمشتری الاول ان یاخذہ من الثانی بالثمن لان
الاسر ورد علی ملکہ ثم یاخذہ المالک القدیم بالفین ان شاء لانہ قام علیہ بالثمنین فیاخذہ بہما وکذا اذا کان
الماسور منہ الثانی غائبا لیس للاول ان یاخذہ اعتبارا بحال حضرتہ - اور اگر کافرون نے کوئی غلام قید کیا پھر اسکو
کسی مسلمان نے ہزار درم کو خرید لیکے دار الاسلام مین لایا پھر کافرون نے دوبارہ اُس غلام کو قید کرلیا اور اُسکو دار الحرب
مین لے گئے پھر دوسرے مسلمان نے اُسکو ہزار درم کو خریدا تو مولاے اول کو یہ اختیار نہین ہی کہ دوسرے مشتری سے اس
غلام کو بعوض داموں کے لے لے کیونکہ قید ہونا اسکی ملک پر وارد نہیں ہوا ہان اول مشتری کو یہ اختیار ہی کہ دوسرے مشتری
سے بعوض داموں کے لے لے کیونکہ اول مشتری کی ملک پر قید ہونا وارد آیا ہی پھر اول مشتری سے مالک اول کو اختیار ہی
کہ چاہے دو ہزار کو لے لے کیونکہ مشتری اول کو دو دفعہ ہزار ہزار کو پڑا ہی تو مالک اول دونون داموں کے عوض لیگا اور
اگر پہلا مشتری کہین غائب ہوگیا تو مولاے اول کو یہ اختیار نہین ہی کہ مشتری دوم وغیرہ سے لے جیسے مشتری اول کی حاضری
مین دوسرے مشتری سے نہین لے سکتا - ولا یملک علینا اہل الحرب بالغلبۃ مدبرینا وامہات اولادنا ومکاتبینا
واحرارنا ونملک علیہم جمیع ذلک لان السبب انما یفید الملک فی محلہ والمحل المال المباح والحر معصوم
بنفسہ وکذا من سواہ لانہ تثبت الحریۃ فیہ من وجہ بخلاف رقابہم لان الشرع اسقط عصمتہم جزاء علی جنایتہم
وجعلہم ارقاء ولا جنایۃ من ہؤلاء - اور کفار ہمپر غلبہ کرکے ہمارے مدبر وام ولد ومکاتب وآزادون کے مالک نہین ہوسکتے
ہین اور ہم اُن پر غالب ہوکر اُنکے مدبر وغیرہ سب پر غالب ہوجاتے ہین کیونکہ سبب ملکیت کا فائدہ اپنے محل مین دیتا ہی اور
محل اسکا مال مباح ہی اور آزاد بذات خود محترم معصوم ہی اور اسی طرح ام ولد ومدبر ومکاتب بھی معصوم ہین کیونکہ اُنمین
ایک وجہ سے آزادی ثابت ہوگئی بخلاف رقبۂ کفار کے کیونکہ اُنکے کفر کی سزا مین شرع نے اُنکی عصمت ساقط کرکے انکو رقیق
کردیا اور ہمارے لوگون کا کوئی جرم نہین ہی - واذا ابق عبد لمسلم فدخل الیہم فاخذوہ لم یملکوہ عند ابی حنیفۃ رح
وقالا یملکونہ لان العصمۃ لحق المالک لقیام یدہ وقد زالت ولہذا لو اخذوہ من دار الاسلام ملکوہ ولہ انہ ظہرت
یدہ علی نفسہ بالخروج من دارنا لان سقوط اعتبارہا لتحقق ید المولے علیہ تمکینا لہ من الانتفاع وقد زالت
ید المولے فظہرت یدہ علی نفسہ وصار معصوما بنفسہ فلم یبق محلا للملک بخلاف المتردد لان ید المولے باقیۃ لقیام
ید اہل الدار فمنع ظہور یدہ واذا لم یثبت الملک لہم عند ابی حنیفۃ رح یاخذہ المالک القدیم بغیر شئی موہوبا کان
او مشتری او مغنوما قبل القسمۃ وبعد القسمۃ یؤدی عوضہ من بیت المال لانہ لا یمکن اعادۃ القسمۃ لتفرق الغانمین
وتعذر اجتماعہم ولیس لہ علی المالک جعل الآبق لانہ عامل لنفسہ اذ فی زعمہ انہ ملکہ - اگر کسی مسلمان کا مسلمان
غلام بھاگ کر دار الحرب مین داخل ہوا اُسکو کافرون نے پکڑ لیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اُسکے مالک نہونگے اور صاحبین
نے کہا کہ مالک ہوجائینگے کیونکہ غلام کی عصمت بوجہ حق مالک کے ہی کیونکہ مالک کا قبضہ اُسپر قائم ہوتا ہی حالانکہ یہان قبضہ زائل
ہوگیا ولہذا اگر اُسکو دار الاسلام سے پکڑ لیجائین تو بھی مالک ہوجائینگے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ دار الاسلام سے نکلنے

کی وجہ سے غلام کو اپنا ذاتی اختیار حاصل ہو گیا کیونکہ اُسکا ذاتی اختیار اس سبب سے ساقط تھا کہ اُس پر مولی کا قبضہ متحقق تھا
تاکہ مولی اُس سے انتفاع کا قابو پاوے اور اب یہ حال ہوا کہ مولی کا قبضہ اُس پر سے زائل ہو گیا پس غلام کا ذاتی اختیار
ظاہر ہو گیا اور اپنی ذات مین معصوم محترم ہو گیا تو ملکیت کا محل نہین رہا برخلاف اُس غلام کے جو دارالاسلام مین مارا مارا
پھرتا ہو تو وہ خود مختار نہوگا کیونکہ اُس پر مولے کا قبضہ باقی ہے اسلیے کہ دارالاسلام والون کا قبضہ اُس پر موجود ہے اُسنے غلام کا اختیار
ظاہر ہونے کو روکا پھر جب امام ابو حنیفہ کے نزدیک کافرون کی ملک اُس پر ثابت نہوئی تو مالک قدیم ہر صورت مین اُسکو مفت
لے لیگا خواہ کافرون سے اُسکو کوئی بطور ہبہ لاوے یا خرید لائے یا غنیمت مین قبل تقسیم کے ہو اور بعد تقسیم کے بھی مفت
لیگا مگر جسکے حصہ سے لیا ہے بیت المال سے اُسکا عوض دیا جائیگا کیونکہ تقسیم دوہرانا ممکن نہین ہے اسلیے کہ غازی لوگ
متفرق ہوگئے اور اُنکا مجتمع ہونا مشکل ہے اور جو شخص اُس غلام کو دارالحرب سے لایا اُسکا غلام پکڑ لانے کا استحقاق مالک
قدیم پر نہین ہے کیونکہ یہ کام اُسنے اپنے واسطے کیا اسلیے کہ اپنی زعم مین اُسکو وہ اپنی ملک جانتا تھا **ف** اور اگر
ذمی کا غلام اسطرح بھاگے تو بھی یہی حکم ہے ع - **وان ند بعیر الیہم فاخذوہ ملکوہ لتحقق الاستیلاء اذلا ید للعجماء
لتظہر عند الخروج من دارنا بخلاف العبد علی ما ذکرنا** - اور اگر ہمارا کوئی اونٹ وغیرہ جانور بدک کر کافرون کے
یہان چلا گیا اور اُنھون نے اُسکو پکڑ لیا تو اُسکے مالک ہو جائینگے کیونکہ مال مباح پر غلبہ پایا گیا اسواسطے کہ ان جانورون کا
کوئی اختیار ذاتی نہین ہے جو ہماری ملک سے نکلنے کے وقت ظاہر ہو جائے بخلاف غلام کے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے - **وان
اشتراہ رجل وادخلہ دار الاسلام فصاحبہ یاخذہ بالثمن ان شاء لما بینا** - اور اگر اُس جانور کو کسی شخص نے
حربیون سے خریدا اور دارالاسلام مین لایا تو مالک قدیم انھین دامون کے عوض چاہے لے لے کیونکہ مفت لینے مین مشتری
کا ضرر ہے - **فان ابق عبد الیہم وذہب معہ بفرس ومتاع فاخذ المشرکون ذلک کلہ واشتری رجل ذلک
کلہ واخرجہ الی دار الاسلام فان المولے یاخذ العبد بغیر شیئ والفرس والمتاع بالثمن وہذا عند ابی حنیفۃ رح
وقالا یاخذ العبد وما معہ بالثمن ان شاء اعتبارا لحالۃ الاجتماع بحالۃ الانفراد وقد بینا الحکم فی کل فرد** - پھر
اگر ہمارا کوئی غلام حربیون کے یہان بھاگ گیا اور اپنے ساتھ گھوڑا اور اسباب بھی لے گیا اور کافرون نے اُسکو مع گھوڑا و اسباب
گرفتار کر لیا پھر کسی شخص نے یہ سب اُنسے خریدا اور دارالاسلام مین لایا تو مولاے قدیم کو اختیار ہے کہ غلام کو مفت لے اور
گھوڑے و اسباب کو دامون کے عوض لے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر چاہے تو غلام کو مع گھوڑے
و اسباب کے دامون کے عوض لے اور یہ ان چیزون کو مجتمع کر کے تنہا ایک ایک چیز پر قیاس کیا ہے اور ہمنے ہر فرد کا حکم پہلے بیان
کر دیا **ف** یعنی اکیلا غلام بھاگنے مین یہی حکم ہے تو مع گھوڑا و اسباب بھاگنے مین بھی یہی حکم ہے - **واذا
دخل الحربی دارنا بامان واشتری عبدا مسلما وادخلہ دار الحرب عتق عند ابی حنیفۃ رح وقالا
لا یعتق لان الازالۃ کانت مستحقۃ بطریق معین وہو البیع وقد انقطعت ولایۃ الجبر علیہ فبقی فی یدہ
عبدا ولابی حنیفۃ رح ان تخلص المسلم عن ذل الکافر واجب فیقام الشرط وہو تباین الدارین
مقام العلۃ وہو الاعتاق تخلیصا لہ کما یقام مضی ثلث حیض مقام التفریق فیما اذا اسلم
احد الزوجین فی دار الحرب** - اگر حربی امان لیکر ہمارے یہان داخل ہوا اور یہان سے کوئی مسلمان
یا ذمی غلام خرید کر دارالحرب مین لے گیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وہ داخل ہوتے ہی آزاد ہو جائیگا اور
صاحبین نے کہا کہ نہین آزاد ہوگا اسواسطے کہ حربی کا فر کی ملکیت دور کرنا ایک خاص طور پر یعنے بطور بیع کے واجب تھا
(یعنے حربی کافر پر جبر کیا جاتا تاکہ اس مسلمان غلام کو فروخت کر اور اگر انکار کرتا تو جبراً قاضی فروخت کر کے اُسکے دام حربی کو دیتا

ع-) اور اب حال یہ ہے کہ حربی پر جبر کرنے کا اختیار جاتا رہا تو یہ غلام اُسکے قبضہ مین مملوک رہ گیا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کو کافر کی ذلت سے نکالنا واجب ہے تو شرط کے لیے دونون ملکون کی جدائی کو بجاے علت کے قرار دیا جائیگا یعنی آزاد کرنا تاکہ غلام مذکور اُسکی ذلت سے چھوٹ جاے جیسے درصورتیکہ دارالحرب مین عورت یا اُسکا شوہر مسلمان ہوگیا تو تین حیض گذر جانے کو بجاے طلاق دینے کے قائم کرتے ہین ف تاکہ زوجہ مسلمہ یا شوہر مسلمان اپنے ساتھی کافر سے چھوٹے۔ وانما اسلم عبد الحربی ثم خرج الینا او ظہر علی الدار فھو حر وکذلک اذا خرج عبیدھم الی عسکر المسلمین فھم احرار لما روی ان عبیدا من عبید الطائف اسلموا وخرجوا الی رسول اللہ علیہ السلام فقضی بعتقھم وقال ھم عتقاء اللہ ولانہ احرز نفسہ بالخروج الینا مراغما لمولاہ او بالالتحاق بمنعۃ المسلمین اذا ظہر علی الدار واعتبار یدہ اولی من اعتبار ید المسلمین لانھا اسبق ثبوتا علی نفسہ فالحاجۃ فی حقہ الی زیادۃ توکید وفی حقھم الی اثبات الید ابتداء فکان اولی۔ اور اگر کافر حربی کا غلام مسلمان ہوکر ہمارے یہان نکل آیا یا وہین تھا کہ مسلمانون نے دارالحرب پر غلبہ پایا تو یہ آزاد ہے اور اسی طرح اگر حربیون کے غلام لوگ نکل کر مسلمانون کے لشکر مین آگئے تو سب آزاد ہین کیونکہ روایت ہے کہ اہل طائف کے کئی غلام نکل کر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے لشکر مین آگئے تھے تو آپنے اُنکی آزادی کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ اللہ تعالی کے آزاد کیے ہوئے ہین۔ رواہ احمد وابن ابی شیبہ والبیہقی والطبرانی ورواہ ابوداؤد مرسلاً۔ اور اس دلیل سے کہ غلام مسلم نے اپنے مولی کو ترک کرکے ہمارے یہان آنے سے اپنی ذات کو محفوظ کرلیا یا جب دارالحرب پر غلبہ ہوا تو مسلمانون کے لشکر مین مل جانے سے معصوم ہوگیا اور اُسکا قبضہ اپنی ذات پر اعتبار کرنا اولی ہے بہ نسبت اسکے کہ مسلمانون کا اُسپر قبضہ ثابت کیا جاے کیونکہ اُسکا قبضہ اپنی ذات پر پہلے ہوچکا تو اُس قبضہ کی صرف زیادہ مضبوط ہونے کی ضرورت ہے اور مسلمانون کے قبضہ مین ابتداے ثبوت کی حاجت ہے تو غلام کا اپنا ذاتی قبضہ اولے ہے۔

باب المستأمن

یہ باب مستأمن کے بیان مین ہے۔ خواہ از جانب کفر ہو یا اسلام ہو۔ مستأمن وہ شخص جو امان لیکر آیا پس اگر حربیون مین سے کوئی شخص امان لیکر ہمارے یہان آیا یا ہمارے یہان سے کوئی تاجر امان لیکر حربیون کے یہان گیا تو وہ مستأمن ہے اُسکو غدر وخیانت روا نہیں ہے۔ واذا دخل المسلم دار الحرب تاجرا فلا یحل لہ ان یتعرض لشیء من اموالھم ولا من دمائھم لانہ ضمن ان لا یتعرض لھم بالاستیمان فالتعرض بعد ذلک یکون غدرا والغدر حرام الا اذا غدر بھم ملکھم فاخذ اموالھم او حبسھم او فعل غیرہ بعلم الملک ولم یمنعہ لانھم ھم الذین نقضوا العھد بخلاف الاسیر لانہ غیر مستأمن فیباح لہ التعرض وان اطلقوہ طوعا۔ اگر کوئی مسلمان بغرض تجارت دارالحرب مین داخل ہوا تو اُسکو حلال نہین ہے کہ کافرون کے مالون یا جانون سے کچھ تعرض کرے کیونکہ اُسنے امان لینے سے یہ عہد کرلیا کہ کافرون سے تعرض نہین کریگا تو اسکے بعد تعرض کرنا غدر ہے اور غدر کرنا بالاجماع حرام ہے لیکن اگر مسلمان تاجر کے ساتھ کفار کے بادشاہ نے غدر کیا کہ انکے اموال چھین لیے یا انکو قید کیا یا بادشاہ کی دانستگی مین دوسرے کافرون نے ایسا کیا اور بادشاہ نے نہین روکا تو مسلمان تاجر پر عہد نہین رہا کیونکہ کافرون نے خود عہد توڑا بخلاف اسکے اگر کفار کسی مسلمان کو قید کرلے گئے تو وہ جو چاہے کرے کیونکہ اُسنے امان کا عہد نامہ نہین کیا ہے پس اُسکو ہر طرح کا تعرض مباح ہے اگرچہ کافرون نے اُسکو اپنی خوشی سے رہا کیا ہو۔ فان غدر بھم اعنی التاجر فاخذ شیئا وخرج بہ ملکہ ملکا

محظورا لورود الاستیلاء علی مال مباح الا انہ حصل بسبب الغدر فاوجب ذلک خبثا فیہ فیؤمر بالتصدق بہ وہذا لان الحظر لغیرہ لا یمنع انعقاد السبب علی ما بیناہ - اور اگر مسلمان تاجرنے کافرون کے ساتھ اپنی جانب سے غدر کرکے اُنکی کوئی چیز لی اور دارالاسلام مین نکال لایا تو اُسکا مالک ہوگیا مگر ملک ممنوع ہی اسواسطے کہ غلبہ تو مال مباح پر ثابت ہی لیکن وہ بسبب غدر کے حاصل ہوا تو اسنے اس مال مین ایک خبث پیدا کر دیا تو اُسکو صدقہ کر دینے کا حکم دیا جائیگا اور یہ اسواسطے ہی کہ حرمت بذریعۂ خارج ہونا اس امر کو منع نہین کرتا کہ سبب پیدا ہوجاوے چنانچہ ہم شروع باب استیلاء الکفار مین بیان کر چکے - واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فادانہ حربی او اداان ہو حربیا او غصب احدہما صاحبہ ثم خرج الینا واستامن الحربی لم یقض لواحد منہما علی صاحبہ بشئی اما الادانۃ فلان القضاء یعتمد الولایۃ ولا ولایۃ وقت الادانۃ اصلا ولا وقت القضاء علی المستامن لانہ ما التزم حکم الاسلام فیما مضی من افعالہ وانما التزم ذلک فی المستقبل واما الغصب فلانہ صار ملکا للذی غصبہ واستولی علیہ لمصادفتہ مالا غیر معصوم علی ما بیناہ وکذلک لو کانا حربیین فعلا ذلک ثم خرجا مستامنین لما قلنا - اگر مسلمان دار الحرب مین امان لیکر داخل ہوا پھر وہان کسی حربی نے اُسکو اُدھار دیا یا اُسنے کسی حربی کو اُدھار دیا یا ایک نے دوسرے سے کچھ غصب کر لیا پھر مسلمان دار الحرب سے دار الاسلام کو نکل آیا پھر وہ حربی امان لیکر دار الاسلام مین آیا تو دونون مین سے دوسرے کے واسطے کچھ حکم نہ دیا جائیگا پس اُدھار کی صورت مین اسواسطے کچھ حکم نہوگا کہ حکم قاضی اُسوقت نافذ ہوتا ہی کہ جب اُسکو ولایت حاصل ہو حالانکہ اُدھار لین دین کے وقت قاضی کو کچھ ولایت حاصل نہ تھی اور حکم قضاء دینے کے وقت بھی قاضی کو اس حربی پر جو امان لیکر آیا ہی ولایت نہین حاصل ہی کیونکہ حربی مستامن نے اپنے گذشتہ افعال کی بابت اپنے اوپر حکم اسلام لازم نہین کیا بلکہ صرف آیندہ زمانے کے افعال کی بابت یہ التزام کیا ہی رہا غصب کا معاملہ تو غصب کی ہوئی چیز غاصب کی ملک ہوگئی جبکہ غصب کر کے وہ اُس پر غالب ہوگیا کیونکہ اُسکا غصب ایسے مال پر واقع ہوا جو مال محترم نہین ہی جیسا کہ ہم بیان کر چکے (یعنے دار الحرب کے لوگ اور اُنکا مال اوس وہ جگہہ قابل ملکیت اور غیر محترم ہی) اسی طرح اگر دو حربیون نے باہم ایسا کیا ہو پھر دونون امان لیکر ہمارے یہان آئے ہوں (اور ہمارے قاضی کے یہان مقدمہ پیش کیا) تو قاضی کچھ حکم نہین کریگا کیونکہ حکم قضاء باعتماد ولایت ہی ف یعنی قاضی کو یہ ولایت حاصل ہو کہ اُسکا حکم ان لوگون پر نافذ ہونا چاہیے حالانکہ جہان حربیون نے معاملہ کیا ہی وہ دار الحرب ہی وہان قاضی کی ولایت نہین ہی اور یہ حکم اُسوقت ہی کہ مسلمان کا ساتھی حربی یا دونون حربی مسلمان ہوکر نہین آئے بلکہ صرف امان لیکر آئے ہین - ولو خرجا مسلمین قضی بالدین بینہما ولم یقض بالغصب اما المداینۃ فلانہا وقعت صحیحۃ لوقوعہا بالتراضی والولایۃ ثابتۃ حالۃ القضاء لالتزامہما الاحکام بالاسلام واما الغصب فلما بینا انہ ملکہ ولا خبث فی ملک الحربی حتی یؤمر بالرد - اور اگر دونون حربی مسلمان ہوکر دار الاسلام مین نکل آئے تو ان دونون کے درمیان قرضہ کا حکم کیا جائیگا یعنے قرضدار ادا کرے اور غصب کا حکم نہین کیا جائیگا اسکی وجہ یہ ہی کہ قرضہ کا باہمی لین دین تو صحیح واقع ہوا تھا کیونکہ وہ باہمی رضامندی سے ہوا اور قاضی کو بر وقت فیصلہ کے دونون پر ولایت حاصل ہی کیونکہ مسلمان ہوکر ان دونون نے احکام اسلام کا التزام کیا اور غصب مین حکم نہ دینا بوجہ مذکورۂ بالا ہی کہ اُس حالت مین غصب کرنے والا حربی دوسرے حربی کے مال مغصوب کا مالک ہوگیا اور حربی کی ملک مین کوئی ناپاکی نہین ہی تاکہ اُسکو پھیر نے کا حکم دیا جاوے - واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فغصب حربیا ثم خرجا مسلمین امر برد الغصب ولم یقض علیہ اما عدم القضاء فلما بینا انہ ملکہ واما الامر بالرد فمرادہ الفتوی بہ فلانہ فسد الملک لما یقارنہ من المحرم وہو نقض العہد - اور اگر کوئی مسلمان

امان لیکر دار الحرب مین گیا اور اُسنے کسی حربی کا کوئی مال غصب کیا پھر وہ حربی بھی مسلمان ہوکر دونون دار الاسلام مین آئے
تو مسلمان کو ازراہ دیانت کہا جائیگا کہ اُسکا مال مغصوبہ واپس کردے مگر قاضی اسپر حکم نہین کریگا پس قاضی کا حکم کرنا تو اُسی
وجہ سے ہی جو اوپر مذکور ہوئی کہ مسلمان اس مال محترم کا مالک ہوگیا اور رہا مسلمان کو یہ فتوی دینا کہ وہ واپس کردے تو یہ اسوجہ
سے کہ ملکیت بطور فاسد ہوگئی کیونکہ نقض عہد جو حرام ہی اسکے ساتھ ملا ہوا ہی - واذا دخل مسلمان دار الحرب بامان
فقتل احدہما صاحبہ عمدا او خطأ فعلی القاتل الدیۃ فی مالہ وعلیہ الکفارۃ فی الخطأ اما الکفارۃ
فلاطلاق الکتاب والدیۃ لان العصمۃ الثابتۃ بالاحراز بدار الاسلام لاتبطل لعارض الدخل بالامان وانما
لایجب القصاص لانہ لایمکن استیفاؤہ الابمنعۃ ولامنعۃ بدون الامام وجماعۃ المسلمین ولم یوجد ذلک
فی دار الحرب وانما تجب الدیۃ فی مالہ فی العمد لان العواقل لاتعقل العمد وفی الخطأ لانہ لاقدرۃ لہم علی
الصیانۃ مع تباین الدارین والوجوب علیہم علی اعتبار ترکہا اگر دو مسلمان امان لیکر دار الحرب مین داخل ہوئے پھر
وہان ایک نے دوسرے کو عمدا یا خطا سے قتل کیا تو قاتل پر مقتول کی دیت خاص قاتل کے مال پر واجب ہوگی یعنی مددگار برادری
کو نہین اُٹھانا پڑیگی اور خطا کی صورت مین اُسپر کفارہ بھی واجب ہوگا (یعنے قتل عمد مین بھی قصاص ساقط ہوگا) پس خطا مین
کفارہ واجب ہونا بدلیل اطلاق کتاب ہی (یعنے کتاب الٰہی مین قتل خطا مین مطلقا کفارہ واجب فرمایا یعنے کوئی دار الاسلام
کی خصوصیت نہین ہی چنانچہ فرمایا ومن قتل مومنا خطأ فتحریر رقبۃ مومنۃ الآیہ یعنی جسنے کسی مومن کو خطا سے قتل کیا تو اُسپر ایک مومن
بردہ آزاد کرنا واجب ہی الخ پس دار الاسلام مین یہ خطا ہو یا دار الحرب مین ہو اُسپر ایک بردہ آزاد کرنا واجب ہوا-)
اور رہا دیت واجب ہونا یعنے قصاص ساقط ہوکر دیت لازم ہونا اسوجہ سے ہی کہ مقتول کے واسطے جو عصمت جانی دار الاسلام
مین حاصل تھی وہ دار الحرب مین امان لیکر جانے سے باطل نہوئی پس تو اُسکا خون رایگان نہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی-)
اور قصاص اسوجہ سے لازم نہوگا کہ قصاص لینا بغیر منعت وقوت کے ممکن نہین اور منعت بدون امام وجماعت مسلمین کے
حاصل نہوگی اور دار الحرب مین یہ بات نہین پائی جاتی (اور قاضی خان نے ذکر کیا کہ یہ قول ابی حنیفہ ہی اور صاحبین نے
کہا کہ عمدا قتل کی صورت مین قاتل پر قصاص ہی اور یہی امام شافعی ومالک واحمد کا قول ہی) اور یہ جو فرمایا کہ دیت قاتل
کے مال مین در صورت قتل عمد کے واجب ہوگی تو یہ اسواسطے کہ عاقلہ یعنے مددگار برادری قتل عمد کا جرمانہ اپنے اوپر نہین
برداشت کرتی ہی اور خطا کی صورت مین اگرچہ برداشت کرتی ہی لیکن یہان اُنپر دیت نہوگی کیونکہ دیت اُنپر اس سبب سے
واجب ہوتی ہی کہ اپنی خطا وار کی حفاظت نہ چھوڑین حالانکہ یہان ملک دوسرا ہی یعنے دار الحرب ہی جہان اُنکو حفاظت کی طاقت
نہین ہی ف تو اُنپر دیت بھی نہوگی- وان کانا اسیرین فقتل احدہما صاحبہ او قتل مسلم تاجر اسیرا فلاشئی علی
القاتل الا الکفارۃ فی الخطأ عند ابی حنیفۃ رح وقالا فی الاسیرین الدیۃ فی الخطأ والعمد لان العصمۃ لاتبطل
بعارض الاسر کما لاتبطل بعارض الاستیمان علی ما بیناہ وامتناع القصاص لعدم المنعۃ وتجب الدیۃ
فی مالہ لما قلنا ولابی حنیفۃ رح ان بالاسر صار تبعا لہم لصیرورتہ مقہورا فی ایدیہم ولہذا یصیر مقیما باقامتہم ومسافرا
بسفرہم فیبطل بہ الاحراز اصلا وصار کالمسلم الذی لم یہاجر الینا وخص الخطأ بالکفارۃ لانہ لاکفارۃ فی العمد عندنا
اور اگر دونون مسلمان جو دار الحرب مین داخل کیے گئے قیدی ہون پس ایک نے دوسرے کو قتل کیا یا مسلمان تاجر نے جاکر
مسلمان قیدی کو قتل کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک قاتل پر کچھ واجب نہین ہی سوائے اسکے کہ اگر قتل بخطا ہو تو کفارہ واجب ہی
اور صاحبین نے کہا کہ دونون قیدیون کی صورت مین دیت واجب ہوگی خواہ قتل بخطا ہو یا بعمد ہو اسواسطے کہ قید ہونے کی وجہ سے
اُسکی عصمت باطل نہین ہوگی جیسے امان لیکر جانے سے وہ معصوم رہتا ہی چنانچہ اوپر بیان ہوا پس قصاص ممتنع ہونا اسوجہ سے

کہ منت نہین ہر اور دیت قاتل کے مال مین واجب ہوگی کیونکہ مددگار برادری قتل عمد کا جرمانہ نہین اُٹھاتے اور قتل خطا
مین وہان حفاظت نہین کر سکتے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہر کہ قیدی بوجہ قید ہونے کے اہل حرب کے تابع ہوگیا کیونکہ وہ
اُنکے ہاتھون مین مغلوب ہر اسی واسطے جہان وہ مقیم ہون یہ بھی مقیم ہو جائیگا اور جب وے سفر کرین یہ بھی مسافر ہو جائیگا
تو اُس سے اپنے نفس کی صیانت جاتی رہی اور مثل ایسے مسلمان کے ہوگیا جو دار الحرب مین اسلام لاکر ہجرت کر کے ہمارے
یہان نہین آیا پھر کفارہ صرف قتل خطا کے ساتھ مخصوص کیا اسواسطے کہ ہمارے نزدیک قتل عمد مین کفارہ نہین ہر ف
واضح ہو کہ مسئلہ سابق مین جو قاضی خان نے صاحبین سے نقل کیا وہ مقتضی ہر کہ یہان دونون قیدیون کی صورت مین
بھی قتل عمد مین قصاص واجب ہو۔ کما فی الفتح۔ حالانکہ قصاص نہین بلکہ دیت منصوص ہر لہذا ظاہر ہوتا ہر کہ مسئلہ
سابق مین اختلاف نہین ہر اسی واسطے شیخ مصنف نے بھی بیان نہین کیا واللہ تعالے اعلم۔

فصل۔ حربی مستامن کے احکام کا بیان۔ قال واذا دخل الحربی الینا مستامنا لم یمکن ان یقیم فی دارنا سنۃ
ویقول لہ الامام ان اقمت تمام السنۃ وضعت علیک الجزیۃ والاصل ان الحربی لا یمکن من اقامۃ دائمۃ
فی دارنا الا بالاسترقاق او الجزیۃ لانہ یصیر عینا لہم وعونا علینا فیلتحق المضرۃ بالمسلمین ویمکن من الاقامۃ
الیسیرۃ لان فی منعہا قطع المیرۃ والجلب وسد باب التجارۃ ففصلنا بینہما بسنۃ لانہا مدۃ تجب فیہا الجزیۃ
فیکون الاقامۃ لمصلحۃ الجزیۃ ثم ان رجع بعد مقالۃ الامام قبل تمام السنۃ الی وطنہ فلا سبیل علیہ واذا مکث
سنۃ فہو ذمی لانہ لما اقام سنۃ بعد تقدم الامام الیہ صار ملتزما للجزیۃ فیصیر ذمیا وللامام ان یوقت فی
ذلک ما دون السنۃ کالشہر والشہرین۔ اگر کوئی حربی ہمارے یہان امان لیکر داخل ہوا تو اُسکو یہ قابو نہ دیا جائیگا
کہ ہمارے یہان ایک سال ٹھہرے اور امام اُس سے فرماویگا کہ اگر تو پورے سال بھر رہا تو مین تجھپر جزیہ رکھونگا اور اصل
اس باب مین یہ ہر کہ حربی کو دار الاسلام مین دائمی اقامت کا قابو نہین دیا جائیگا مگر بطور غلام بنانے یا جزیہ باندھنے کے کیونکہ
حربیون کے واسطے یہ شخص جاسوس اور ہم پر اُنکا مددگار ہو جائیگا تو مسلمانون کو مضرت پہونچیگی اور تھوڑے دن ٹھہرنے کا
اُسکو قابو دیا جائیگا کیونکہ اسکے منع کرنے مین اناج ودیگر چیزون کی رسد منقطع ہوگی اور تجارت کا دروازہ بند ہو جائیگا پس ہمنے
تھوڑی مدت اور بہت مدت مین ایک سال کا فصل رکھا ہر کیونکہ یہ ایسی مدت ہر کہ اسمین جزیہ واجب ہوتا ہر پس اقامت
بمصلحت جزیہ ہوگی پھر امام کے کہنے کے بعد وہ ایک سال سے پہلے اپنے وطن کو چلا گیا تو اُسپر جزیہ کی کوئی راہ نہین ہر اور
اگر ایک سال تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہر یعنے پھر اپنے وطن نہین جانے پاویگا کیونکہ امام نے اُس سے پیشتر کہدیا پھر جب وہ
ٹھہرا تو وہ اُسنے اپنے اوپر جزیہ لازم کیا تو ذمی ہوگیا۔ اور امام کو اختیار ہر کہ سال سے کم مدت مین کوئی وقت خاص مثلاً ایک یا دو
مہینہ مقرر کر دے۔ واذا اقامہا بعد مقال الامام یصیر ذمیا لما قلنا۔ اور جب بعد گفتگوے امام کے وہ سال بھر تک
ٹھہرا تو وہ ذمی ہو جائیگا بدلیل مذکورہ بالا ف کہ اُسنے اپنے اوپر جزیہ کا التزام کر لیا۔ ثم لا یترک ان یرجع الی
دار الحرب۔ پھر وہ دار الحرب مین چلے جانے کے واسطے نہین چھوڑا جائیگا۔ لان عقد الذمۃ لا ینقض۔ کیونکہ عقد
ذمہ نہین توڑا جاتا ہر۔ کیف وان فیہ قطع الجزیۃ وجعل ولدہ حربا علینا وفیہ مضرۃ بالمسلمین۔ اور کیونکر چھوڑا جاوے
حالانکہ ایسا کرنے مین جزیہ گھٹ جائیگا اور اسکی اولاد ہمارے اوپر لڑائی کرنے والی ہوگی حالانکہ اسمین مسلمانون کے
حق مین ضرر ہر۔ فان دخل الحربی دارنا بامان فاشتری ارض خراج فاذا وضع علیہ الخراج فہو ذمی لان خراج
الارض بمنزلۃ خراج الرأس فاذا التزمہ صار ملتزما المقام فی دارنا اما بمجرد الشراء لا یصیر ذمیا لانہ قد یشتریہا
للتجارۃ واذا الزمہ خراج الارض فبعد ذلک تلزمہ الجزیۃ لسنۃ مستقبلۃ لانہ یصیر ذمیا بلزوم الخراج فتعتبر المدۃ

من وقت وجوبہ وقولہ فی الکتاب فاذا وضع علیہ الخراج فھو ذمی تصریح بشرط الوضع فیخرج علیہ احکام جمۃ فلا نغفل عنہ - پس اگر کوئی حربی امان لیکر دار الاسلام مین داخل ہوا پس اُسنے یہان کوئی زمین خراجی خریدی پس جب حربی پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہوگیا کیونکہ خراج زمین بمنزلہ اُسکے جزیہ کے ہی پس جب اُسنے خراج کو اپنے اوپر لازم کیا تو دار الاسلام مین رہنے کا التزام کیا مگر خالی زمین خریدنے سے وہ ذمی نہو جائیگا کیونکہ زمین کبھی واسطے تجارت کے خریدی جاتی ہی اور جب ذمی پر خراج زمین لازم آیا تو اسکے بعد اُسپر آیندہ سال کے واسطے جزیۂ ذاتی لازم آویگا کیونکہ خراج لازم ہونے سے وہ ذمی ہو جائیگا پس جب سے جزیہ لازم ہوا اُسی وقت سے مدت معتبر ہوگی اور کتاب مین جو یہ فرمایا ہی کہ پھر جب اُسپر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہوگیا اس کلام مین صریح یہ شرط ہی کہ جزیہ باندھے جانے پر ذمی ہوگا یعنی اس سے پہلے اُسپر ذمی ہونے کا حکم نہ دیا جائیگا پس اسی پر بہت سے احکام نکلتے ہین تو اسکو بھولنا نہ چاہیئے - **واذا دخلت حربیۃ بامان فتزوجت ذمیا صارت ذمیۃ لانہا التزمت المقام تبعا للزوج واذا دخل حربی بامان فتزوج ذمیۃ لم یصر ذمیا لانہ یمکنہ ان یطلقھا فیرجع الی بلدہ فلم یکن ملتزما المقام** - اور اگر کوئی حربیہ عورت امان لیکر ہمارے یہان داخل ہوئی پھر اُسنے ہمارے یہان کے کسی ذمی مرد سے نکاح کرلیا تو وہ ذمیہ ہوگئی کیونکہ اُسنے اپنے شوہر کے تابع ہوکر یہان رہنے کا التزام کرلیا یعنے ذمیہ ہوگئی اور اگر کوئی مرد حربی امان لیکر ہمارے یہان داخل ہوا اور ہمارے ذمیون مین سے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو وہ ذمی نہو جائیگا کیونکہ اُسکو اختیار ہی کہ عورت کو طلاق دیکر اپنے ملک کو واپس جاوے تو اس نکاح سے اُسنے اپنے اوپر یہان رہنے کا التزام نہین کیا - **ولوان حربیا دخل دارنا بامان ثم عاد الی دار الحرب وترک ودیعۃ عند مسلم او ذمی او دینا فی ذمتھم فقد صار دمہ مباحا بالعود لانہ ابطل امانہ وما فی دار الاسلام من مالہ علی خطر** - اور اگر کوئی حربی امان لیکر ہمارے ملک مین داخل ہوا پھر دار الحرب کو لوٹ گیا اور دار الاسلام مین کوئی ودیعت کسی مسلمان یا ذمی کے پاس چھوڑی یا اپنا کچھ قرضہ چھوڑا پس بغیر امان کے دار الحرب سے لوٹ آیا تو اب اُسکا خون مباح ہی کیونکہ وہ اپنی امان مٹا چکا ہی اور دار الاسلام مین جو کچھ اسکا مال ہی وہ خطرہ مین ہی ف - یعنی یہ مال اسکے واسطے اب موجب امان یا استحقاق نہین ہوسکتا ہی - **فان اسر او ظھر علی الدار فقتل سقطت دیونہ وصارت الودیعۃ فیأ اما الودیعۃ فلانہا فی یدہ تقدیرا لان ید المودع کیدہ فیصیر فیأ تبعا لنفسہ واما الدین فلان اثبات الید علیہ بواسطۃ المطالبۃ وقد سقطت ویدمن علیہ اسبق الیہ من ید العامۃ فیختص بہ** - پھر اگر یہ حربی قید کیا گیا یا مسلمانون کے دار الحرب پر غالب ہونے مین قتل کیا گیا تو اُسکے قرضہ ساقط ہوگئے اور اُسکی ودیعت مال غنیمت ہوگئی کیونکہ ودیعت تو فی المعنی اُسکے ہاتھ مین ہی کیونکہ دار الاسلام مین جسکے پاس ودیعت رکھ گیا تھا اُسکا قبضہ بمنزلہ خود حربی کے قبضہ کے ہی تو جیسے وہ خود غنیمت ہوگیا اُسکے تابع ہوکر ودیعت بھی غنیمت ہوگئی اب رہا وہ قرضہ جو دار الاسلام مین کسی قرضدار پر ہی اُسکا ساقط ہونا اسوجہ سے ہی کہ اُسپر قبضہ ثابت ہونا بواسطہ مطالبہ کے ہوتا ہی اور حربی کا مطالبہ ساقط ہوگیا پھر جس شخص پر قرضہ ہی اسکا قبضہ بہ نسبت عام مسلمانون کے قبضہ کے اُس مال پر پہلے سے ہی تو اُسی کے ساتھ یہ خاص رہیگا - **وان قتل ولم یظھر علی الدار فالقرض والودیعۃ لورثتہ وکذلک اذا مات لان نفسہ لم تصر مغنومۃ فکذلک مالہ وھذا لان حکم الامان باق فی مالہ فیرد علیہ او علی ورثتہ من بعدہ** اور اگر یہ حربی صرف قتل کیا گیا اور مسلمان لوگ دار الحرب پر غالب نہین ہوے تو اسکا قرض و ودیعت جو کچھ دار الاسلام مین ہی اُسکے وارثون کی میراث ہوگی اور اسی طرح اگر وہ خود مرگیا تو بھی یہی حکم ہی کیونکہ جب اُسکی ذات مال غنیمت نہوئی تو اُسکا مال بھی غنیمت نہوا کیونکہ دار الاسلام مین آنے کے واسطے جو اُسنے امان لی تھی وہ اُسکے مال کے حق مین باقی ہی

لہذا اُسکا قرضہ یا ودیعت اُسکو یا اُسکے بعد اُسکے وارثون کو واپس دیجائیگی۔ قال وما اوجف المسلمون علیہ من اموال اہل الحرب بغیر قتال یصرف فی مصالح المسلمین کما یصرف الخراج قالوا ہو مثل الاراضی التی اجلوا اہلہا عنہا والجزیۃ ولا خمس فی ذلک وقال الشافعی رح فیہما الخمس اعتبارا بالغنیمۃ ولنا ما روی انہ علیہ السلام اخذ الجزیۃ وکذا عمر ومعاذ رض ووضع فی بیت المال ولم یخمس ولانہ مال ماخوذ بقوۃ المسلمین من غیر قتال بخلاف الغنیمۃ لانہ مملوک بمباشرۃ الغانمین وبقوۃ المسلمین فاستحق الخمس بمعنی واستحقہ الغانمون بمعنی وفی ہذا السبب واحد وہو ما ذکرناہ فلا معنی لایجاب الخمس۔ غازیان اسلام نے تاخت کرکے جو اموال کفار بغیر قتال کے حاصل کیے وہ مسلمانون کی مصلحتون مین صرف کیے جائینگے جیسے خراج صرف کیا جاتا ہی اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ اموال مثل اُن اراضی کے جہان سے لوگون کو نکالدیا اور مثل جزیہ کے ہین اور انمین سے پانچوان حصہ نہین لیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ جزیہ واراضی وخراج سب مین پانچوان حصہ لیا جائیگا بقیاس غنیمت کے یعنی جیسے غنیمت مین سے لیا جاتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مجوس ہجر سے جزیہ لیا اور حضرت عمر نے اہل سواد سے اور حضرت معاذ نے اہل یمن سے جزیہ لیا اور یہ سب بیت المال مین رکھا گیا اور اسمین سے پانچوان حصہ نہین لیا گیا رواہ ابوداؤد۔ اور اس دلیل سے کہ یہ ایسا مال ہی جو مسلمانون کی رعب وقوت سے بدون قتال حاصل ہوا برخلاف غنیمت کے کیونکہ مال غنیمت تو غازیون کی لڑائی اور مسلمانون کی قوت سے حاصل ہوتا ہی پس اُسمین سے بنظر رعب کے پانچوین حصہ کا استحقاق ہوتا ہی اور بنظر قتال کے باقی کے مستحق مجاہدین ہوتے ہین اور اس مال مین جو بغیر قتال حاصل ہوا صرف ایک ہی سبب ہی یعنی مسلمانون کے رعب سے حاصل ہوا تو اسمین پانچوان حصہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہین۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان ولہ امرأۃ فی دار الحرب واولاد صغار وکبار ومال اودع بعضہ ذمیا وبعضہ حربیا وبعضہ مسلما فاسلم ہہنا ثم ظہر علی الدار فذلک کلہ فیء اما المرأۃ واولادہ الکبار فظاہر لانہم حربیون کبار ولیسوا باتباع وکذلک ما فی بطنہا لو کانت حاملا لما قلنا من قبل واما اولادہ الصغار فلان الصغیر انما یصیر مسلما تبعا لاسلام ابیہ اذا کان فی یدہ وتحت ولایتہ ومع تباین الدارین لا یتحقق ذلک وکذا اموالہ لا تصیر محرزۃ باحرازہ نفسہ لاختلاف الدارین فبقی الکل فیئا وغنیمۃ۔ اور اگر حربی امان لیکر ہمارے یہان داخل ہوا حالانکہ دارالحرب مین اُسکی زوجہ واولاد صغیر وکبیر ہی اور اُسکا مال جسمین سے تھوڑا کسی ذمی کے پاس اور تھوڑا کسی حربی کے پاس اور تھوڑا کسی مسلمان کے پاس ودیعت رکھا ہی پھر وہ حربی دارالاسلام مین مسلمان ہوگیا پھر غازیون نے دارالحرب پر غلبہ پایا تو اس حربی کا کل مال غنیمت ہوگا پس زوجہ اور اولاد بالغ کا غنیمت ہونا تو ظاہر ہی کیونکہ وے حربی کفار بالغ ہین اور حربی کے مسلمان ہونے مین حربی کے تابع نہین ہوسکتے اور اسی طرح اگر حربی کی زوجہ حاملہ ہو تو پیٹ کا بچہ بھی غنیمت ہوگا کیونکہ جبتک پیدا ہوکر جدا نہین ہوا تب تک اپنی ماں کا جزو ہی اور رہی اُسکی اولاد صغیر تو وہ اپنے باپ کی تابع ہوکر مسلمان جب ہی شمار ہوگی کہ باپ کے قبضہ اور ولایت مین ہو حالانکہ باپ یہان دارالاسلام مین ہی اور اولاد صغیر دارالحرب مین ہی تو دونون حکومتون کی جدائی کے ساتھ اولاد صغیر کا تابع مسلمان ہونا نہین ہوسکتا ہی اور اسی طرح حربی کے مسلمان ہوکر اپنی جان محفوظ کرنے سے اُسکے مال محفوظ نہونگے کیونکہ دونون ملک جدا ہین یعنی وہ خود دارالاسلام مین ہی اور اُسکے اموال دارالحرب مین ہین تو یہ سب غنیمت ہوگئے۔ وان اسلم فی دار الحرب ثم جاء فظہر علی الدار فاولادہ الصغار احرار مسلمون تبعا لابیہم لانہم کانوا تحت ولایتہ حین اسلم اذ الدار واحدۃ وما کان من مال اودعہ مسلما او ذمیا فہو لہ لانہ فی ید محترمۃ ویدہ کیدہ وما سوی ذلک فیء اما المرأۃ واولادہ الکبار فلما قلنا واما المال الذی فی ید الحربی فلانہ لم یصر معصوما لان ید الحربی لیست یدا محترمۃ۔ اور اگر یہ حربی پہلے دارالحرب مین مسلمان ہوا پھر

دارالاسلام مین آیا پھر مجاہدین اُس ملک پر غالب ہوے تو اُسکی اولاد صغیر اپنے باپکی تابع ہوکر آزاد مسلمان ہین کیونکہ
اسلام ہونے کے وقت اُسکی ولایت مین تھے اسلیے کہ ملک واحد ہی یعنے باپ اور یہ اولاد دونون دارالحرب مین ہین اور
اُسکے مال مین سے جوکچھ اُسنے کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت رکھا تو یہ اُسی کا ہی کیونکہ وہ محترم قبضہ مین ہی اور قابض کا
قبضہ بمنزلہ اُسکے ذاتی قبضہ کے ہی اور ماسوائے مذکورۂ بالا کے باقی سب مال غنیمت ہی پس زوجہ اور اولاد کبیر کا مملوک ہونا
اسوجہ سے کہ یہ لوگ بالغ حربی ہین اور اُسکے تابع نہین ہوسکتے ہین رہا اُسکا وہ مال جوکسی حربی کے قبضہ مین ہو تو وہ غنیمت
اسوجہ سے ہی کہ وہ مال محترم نہین ہوا اسواسطے کہ حربی کو قبضۂ محترمہ حاصل نہین ہی۔ واذا اسلم الحربی فی دارالحرب
فقتلہ مسلم عمدا او خطاء ولہ ورثۃ مسلمون ہنالک فلاشئی علیہ الا الکفارۃ فی الخطاء وقال الشافعی رح تجب
الدیۃ فی الخطاء والقصاص فی العمد لانہ اراق دما معصوما لوجود العاصم وہو الاسلام لکونہ مستجلبا للکرامۃ
وہذا لان العصمۃ اصلہا المؤثمۃ لحصول اصل الزجر بہا وہی ثابتۃ اجماعا والمقومۃ کمال فیہ لکمال الامتناع
بہ فیکون وصفا فیہ فیتعلق بما علق بہ الاصل ولنا قولہ تعالی فان کان من قوم عدو لکم وہو مومن فتحریر
رقبۃ مومنۃ الآیۃ جعل التحریر کل الموجب رجوعا الی حرف الفاء اولی کونہ کل المذکور فینتفی غیرہ ولان
العصمۃ المؤثمۃ بالآدمیۃ لان الآدمی خلق متحملا اعباء التکلیف والقیام بہا بحرمۃ التعرض والاموال تابعۃ
لہا اما المقومۃ فالاصل فیہا الاموال لان التقوم یؤذن بجبر الفائت وذلک فی الاموال دون النفوس
لان من شرطہ التماثل وہو فی المال دون النفس فکانت النفوس تابعۃ ثم العصمۃ المقومۃ فی الاموال
بالاحراز بالدار لان العزۃ بالمنعۃ فکذلک فی النفوس الا ان الشرع اسقط اعتبار منعۃ الکفرۃ لما انہ اوجب
ابطالہا والمرتد والمستامن فی دارنا من اہل دارہم حکما لقصدہما الانتقال الیہا۔ اگر دارالحرب مین کوئی
حربی مسلمان ہوگیا پھر اُسکو کسی مسلمان نے عمدًا یا خطاء سے قتل کیا حالانکہ مقتول کے مسلمان وارث دارالحرب مین موجود
ہین تو قاتل پر قصاص یا دیت نہوگی سوائے اسکے کہ خطا کی صورت مین کفارہ واجب ہوگا (اور دیانت مین اُسپر توبہ و
استغفار فرض ہی) اور شافعی نے فرمایا کہ خطا مین قاتل پر دیت واجب ہی اور عمد مین قصاص واجب ہی کیونکہ قاتل نے
ایک نفس معصوم کو قتل کرڈالا کیونکہ اسلام اُسکے نفس کا محافظ موجود ہی کیونکہ اسلام اپنے ساتھ کرامت لاتا ہی اور یہ اسواسطے
ہی کہ عصمت دراصل گناہگار کرنے والی ہی کیونکہ اس سے اصلی زجر حاصل ہوتا ہی (یعنے جس نفس کے واسطے عصمت معلوم ہو
تو اُسکے قتل کرنے مین آدمی یقین کریگا کہ مین گنہگار ہونگا تو قتل سے پرہیز کریگا) اور یہ عصمت یہان بالاجماع ثابت ہی اور
دیت لازم آنا اس عصمت مین کمال ہی کیونکہ اس سے کامل طور پر پرہیز رکھیگا (یعنے جب عصمت ثابت ہوئی تو قتل سے
گنہگاری کا خوف عظیم پیدا ہوا پس اصل عصمت کی وجہ سے قاتل پرہیز کریگا اور جب معلوم ہوا کہ اسکے عوض مال دیت
بھی دینا پڑیگا تو کامل طور پر پرہیز کریگا) تو دیت لازم آنا اسمین وصف ہوگیا یعنے اصل کے ساتھ ایک وصف ہی تو جیسے
اصل عصمت کا تعلق اسلام سے ہی اسی طرح اس کمال دیت کا تعلق بھی اسلام کے ساتھ ہوا (پس اگر عمدًا قتل ہو تو گناہ
و قصاص ہی اور اگر خطا سے ہو تو بوجہ اسلام کے دیت لازم آویگی یہ تقریر دلیل شافعی رح ہی اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالے
نے فرمایا فان کان من قوم عدو لکم وہو مؤمن فتحریر رقبۃ مومنۃ الآیۃ یعنے اگر مقتول ایسی قوم مین سے ہو جو تمھارے دشمن
ہین حالانکہ مقتول خود مومن ہی تو بردۂ مومنہ آزاد کرنا واجب ہی الآیۃ پس اللہ تعالے نے بردہ آزاد کرنا پوری سزائے واجب
قرار دی یعنے لازم آیا کہ اسکی جزا یہی ہی کہ ایک بردہ آزاد کرے اس نظر سے کہ آیت مین فاء جزا مذکور ہی یا اس نظر سے کہ جوکچھ
جزا ہی یہی مذکور ہی تو اسکے سوائے کچھ نہوگا اور دوسری دلیل یہ کہ عصمت جو گنہگار کرنے والی ہی وہ بوجہ آدمی ہونے کے ہی

کیونکہ آدمی اسواسطے پیدا کیا گیا ہو کہ احکام شرع کو اُٹھاوے اور اُنپر قائم رہے باین طور کہ نفس انسانی سے تعرض حرام جانے اور رہے اموال دیت تو وہ نفس انسانی کے تابع ہین اور رہا اُسکا قیمتی ہونا تو اسمین اموال اصل ہین کیونکہ کسی چیز کی قیمت لگانا خود آگاہ کرتا ہو کہ جو چیز جاتی رہے اُسکو پورا کیا جاے اور ایسا کرنا مالون مین ہوسکتا ہو جانون مین نہین ہوسکتا کیونکہ پورا کرنے کی شرط یہ ہو کہ جس چیز سے پورا کرتا ہو وہ زائل شدہ کے مثل ہو اور یہ بات مال مین موجود ہو جان مین نہین ممکن ہو پس خونبہا دینے مین اصل مال ہو اور جان اُسکی تابع ہو پھر جس نفس محترم کا مال سے خونبہا دیا جاتا ہو یہ وہی نفس ہو جو دار الاسلام مین محفوظ کی گئی ہو کیونکہ عزت جب ہی ہوگی کہ مسلمانون سے قوت و منعت حاصل ہو پس یہی بات جانون مین بھی ہو لیکن شرع نے کافرون سے منعت معتبر ہونا ساقط کر دیا کیونکہ کافرون کی مددگاری و قوت کو باطل کر دیا ہو و علی ہذا اگر دار الاسلام مین حربی مستامن یا مرتد کو قتل کر دیا تو بھی قصاص و خونبہا ساقط نہوگا) کیونکہ مرتد و مستامن جو ہمارے ملک مین ہو وہ حکما حربیون مین سے ہو کیونکہ ان دونون کا قصد یہی ہو کہ دار الحرب مین چلے جاوین۔ **ومن قتل مسلما خطأ ولا ولی له او قتل حربیا دخل الینا بامان فاسلم فالدیۃ علی عاقلته للامام وعلیه الکفارۃ لانه قتل نفسا معصومۃ خطأ فیعتبر بسائر النفوس المعصومۃ ومعنی قوله للامام ان حق الاخذ له لانه لا وارث له۔** اگر کسی نے ایک ایسے مسلمان کو جسکا کوئی وارث نہین ہو خطا سے قتل کیا یا ایسے حربی کو جو ہمارے یہان امان لیکر داخل ہو کر مسلمان ہو گیا تھا مار ڈالا تو قاتل کی مددگار برادری پر واجب ہو کہ امام کو مقتول کی دیت ادا کرین اور قاتل پر کفارہ واجب ہو کیونکہ اُسنے نفس معصوم کو خطا سے قتل کیا تو اسکا قیاس تمام ایسے نفوس پر ہوگا جو معصوم ہین یعنے شرعا قتل سے محفوظ ہین اور یہ جو فرمایا کہ امام کو ادا کرین اسکے یہ معنی ہین کہ وصول کرنے کا حق امام کو ہو کیونکہ مقتول کا کوئی وارث نہین ہو **ف** پھر یہ حکم اُس صورت مین ہو کہ اُسنے خطا سے قتل کیا ہو۔ **وان کان عمدا فان شاء الامام قتله وان شاء اخذ الدیۃ لان النفس معصومۃ والقتل عمد والولی معلوم وهو العامۃ او السلطان قال علیه السلام السلطان ولی من لا ولی له وقوله وان شاء اخذ الدیۃ معناه بطریق الصلح لان موجب العمد وهو القود عینا وهذا لان الدیۃ انفع فی هذه المسألۃ من القود فلهذا کان له ولایۃ الصلح علی المال فلیس له ان یعفو لان الحق للعامۃ وولایته نظریۃ ولیس من النظر اسقاط حقهم من غیر عوض۔** اور اگر عمدا قتل کیا ہو تو امام کو اختیار ہو چاہے قاتل کو قصاص مین قتل کرے اور چاہے صلح کر کے اُس سے دیت لے لے کیونکہ نفس معصوم تھا اور قتل بعمد واقع ہوا اور ولی معلوم ہو کہ عام مسلمان یا سلطان ہو کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسکا کوئی ولی نہین اُسکا سلطان ولی ہو اور یہ جو فرمایا کہ چاہے قاتل سے دیت لے لے تو اسکے یہ معنی ہین کہ بطور صلح کے دیت لے کیونکہ عمدا قتل کا موجب قصاص لینا معین ہو پھر دیت جائز ہونا اسواسطے ہو کہ اس مسئلہ مین قصاص سے دیت لینا زیادہ نافع ہو اسی واسطے امام کو یہ اختیار بھی ہو کہ قاتل سے مال پر صلح کرے پس معلوم ہوا کہ امام کو بالکل عفو کا اختیار نہین ہو کیونکہ حقیقت مین حق تمام مسلمانون کا ہو اور امام اُنکی طرف سے والی ہو اور اُسکی ولایت بنظر مصلحت ہو اور مفت اُنکا حق ساقط کرنے مین کچھ بھی مصلحت نہین ہو **ف** اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ مقتول کا ولی معلوم ہونے مین کچھ تردد نہین ہو بلکہ تمام مسلمان اُسکے ولی ہین پھر سلطان سب کی طرف سے نائب ہو کر اُسکا ولی قرار پایا۔

باب العشر والخراج

یہ باب عشر اور خراج کے بیان مین ہو۔ پہلے ذمی ہو جانے کے اسباب بیان کر کے ذمی پر جو وظائف مالیہ بیان فرمایا اور وہ اُسکی زمین اور ذات پر خراج ہو اور اندازہ خراج کا جس اصول پر ہوتا ہو آیندہ مذکور ہو اور یہ زمین کا لگان

اور محصول گھروارہ ہی اور ٹکس جو اس زمانہ مین لیا جاتا ہی وہ عشر وخراج دونون سے علاوہ ہی اور عشر مین صرف پیداوار کی دہائی ہی اور چونکہ عشر مین معنی عبادت ہین لہذا عشر کو مقدم بیان کیا مگر وہ زمین معلوم ہونا چاہیے جسپر عشر ہوتا ہی اور جسپر خراج ہوتا ہی لہذا مصنف نے فرمایا۔ قال ارض العرب کلها ارض عشر وهی ما بین العذیب الى اقصى حجر باليمن بمهرة الى حد الشام والسواد ارض خراج وهو ما بين العذيب الى عقبة حلوان ومن الثعلبية ويقال من العلث الى عبادان لان النبی عليه السلام والخلفاء الراشدين لم ياخذوا الخراج من اراضی العرب ولانه بمنزلة الفئ فلا يثبت فی اراضيهم كما لا يثبت فی رقابهم وهذا لان وضع الخراج من شرطه ان يقر اهلها على الكفر كما فی سواد العراق ومشركوا العرب لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف وعمر رض حين فتح السواد وضع الخراج عليها بمحضر من الصحابة رض ووضع على مصر حين فتحها عمرو بن العاص وكذا اجتمعت الصحابة رض على وضع الخراج على الشام۔ زمین عرب کل عشری ہی اور وہ عذیب سے لیکر یمن مین مہرہ کے پتھر تک ہی (یہ طول ہی اور عرض مین ریگ روان سے لیکر) حد شام تک ہی اور سواد عراق کی زمین خراجی ہی اور وہ عذیب سے عقبہ حلوان تک عرض مین اور ثعلبیہ سے لیکر اور کہا جاتا ہی کہ علث سے لیکر عبادان تک طول مین ہی اسکی دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے زمین عرب سے خراج نہین لیا ہی اور اسلیے کہ وہ بمنزلہ فیٔ غنیمت کے ہی تو عرب کی زمینون مین خراج ثابت نہوگا جیسے اہل عرب کی گردنون مین نہین ثابت ہوتا ہی اسوجہ سے کہ خراج باندھنے کی شرط یہ ہی کہ اُس ملک کے لوگ اپنے ملک پر برقرار چھوڑے جاوین جیسے سواد عراق مین ہوا حالانکہ مشرکین عرب سے کچھ نہین قبول ہوگا سوائے اسلام کے یا تلوار سے فیصلہ ہی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب سواد عراق کو فتح کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی مین اس ملک پر خراج باندھا اور جب عمرو ابن العاص نے مصر فتح کیا تو اُسپر خراج باندھا اور اسی طرح ملک شام پر خراج باندھنے مین اجماع کیا ہی۔ قال وارض السواد مملوكة لاهلها يجوز بيعهم لها وتصرفهم فيها لان الامام اذا فتح ارضا عنوة وقهرا له ان يقر اهلها عليها ويضع عليها وعلى رؤسهم الخراج فتبقى الاراضی مملوكة لاهلها وقد قدمناه من قبل۔ اور سواد عراق کی زمین اپنے لوگون کی مملوکہ ہی حتے کہ اُنکا یہ زمین بیچنا اور اسمین تصرف کرنا جائز ہی کیونکہ امام نے جب کسی زمین کو قہر و غلبہ سے فتح کیا تو اُسکو اختیار ہی کہ وہان کے لوگون کو اُس زمین پر قائم رکھے اور اُنپر اور اُنکی زمین پر خراج مقرر کرے تو اراضی وہان کی لوگون کی مملوک رہیگی اور ہم اسکو باب قسمۃ الغنائم مین پہلے بیان کر چکے۔ قال وكل ارض اسلم اهلها او فتحت عنوة وقسمت بين الغانمين فهی ارض عشر لان الحاجة الى ابتداء التوظيف على المسلم والعشر اليق به لما فيه من معنى العبادة وكذا هو اخف حيث يتعلق بنفس الخارج اور جس زمین کے لوگ مسلمان ہو گئے یا قہراً فتح کرکے مجاہدین مین تقسیم کر دی گئی تو وہ زمین عشری ہی کیونکہ ابتداءً لگان باندھنے کی ضرورت ایک مسلمان پر واقع ہوئی اور مسلمان کے حق مین عشر زیادہ لائق ہی کیونکہ اُسمین عبادت کے معنی ہین اور وہ ہلکا بھی ہی کیونکہ وہ نفس پیداوار سے متعلق ہی۔ وكل ارض فتحت عنوة فاقر اهلها عليها فهی ارض خراج وكذا اذا صالحهم لان الحاجة الى ابتداء التوظيف على الكافر والخراج اليق به ومكة مخصوصة من هذا فان رسول الله عليه السلام فتحها عنوة وتركها لاهلها ولم يوظف الخراج۔ اور جو زمین بقہر و غلبہ فتح کی گئی پھر وہان کے لوگ اُسپر قائم رکھے گے تو وہ زمین خراجی ہی اور اسی طرح اگر اُن لوگون سے صلح کر لی گئی ہو تو بھی زمین خراجی ہی کیونکہ ابتداءً لگان باندھنے کی ضرورت کافر پر پڑی اور کافر کے ساتھ خراج زیادہ مناسب ہی اور ایسی اراضی سے

مکہ خاص کر دیا گیا ہے چنانچہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو قہر سے فتح کرکے وہاں کے لوگوں کو اُسپر برقرار رکھا اور اُنپر خراج نہیں مقرر فرمایا۔ وفی الجامع الصغیر کل ارض فتحت عنوۃ فوصل الیہا ماء الانہار فہی ارض خراج وما لم یصل الیہا ماء الانہار واستخرج منہا عین فہی ارض عشر لان العشر یتعلق بالارض النامیۃ ونماؤہا بمائہا فیعتبر السقی بماء العشر او بماء الخراج۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جو زمین قہر سے فتح کی گئی پھر اس زمین میں نہروں کا پانی پہونچا تو وہ زمین خراجی ہے اور جسمیں نہروں کا پانی نہیں پہونچا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا کنواں نکالا گیا تو وہ زمین عشری ہے کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار زمین کے ساتھ ہے اور اُسکی پیداوار پانی سے ہوتی ہے تو عشری پانی یا خراجی پانی سے سینچنے کا اعتبار ہوگا **ف** یعنی جیسا پانی ہو وہی حکم ہوگا۔ قال ومن احیی ارضا مواتا فہی عند ابی حنیفۃ معتبرۃ بحیزہا فان کانت من حیز ارض الخراج ومعناہ بقربہ فہی خراجیۃ وان کانت من حیز ارض العشر فہی عشریۃ والبصرۃ عندہ کلہا عشریۃ باجماع الصحابۃ رض لان حیز الشئ یعطے لہ حکمہ کفناء الدار یعطی لہ حکم الدار حتے یجوز لصاحبہا الانتفاع بہ وکذا لا یجوز اخذ ما قرب من العامر وکان القیاس فی البصرۃ ان تکون خراجیۃ لانہا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابۃ رض وظفوا علیہا العشر فترک القیاس لاجماعہم۔ جسنے کسی زمین موات کو زندہ کیا یعنے جنگل کی غیر مزروعہ زمین کو مزروعہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک اُسکا موقع دیکھا جائے پس اگر زمین خراجی کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجیہ ہے اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشریہ ہے اور ابو یوسف کے نزدیک زمین بصرہ سب عشری ہے کیونکہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ رواہ ابن عبد البر۔ کیونکہ جو چیز جس موقع پر ہو اسی کا حکم پاتی ہے جیسے فناء دار کو حکم دار ہے حتی کہ مالک دار کو فناء دار سے منتفع ہونا جائز ہے اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اُسکو لینا نہیں جائز ہے اور بصرہ کے حق میں ابو یوسف کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے قریب ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اُسپر عشر باندھا تو اُنکے اجماع کی وجہ سے قیاس متروک ہوا۔ وقال محمد رح ان احیاہا ببیر حفرہا او بعین استخرجہا او ماء دجلۃ والفرات والانہار العظام التی لا یملکہا احد فہی عشریۃ وکذا ان احیاہا بماء السماء وان احیاہا بماء الانہار التی احتفرہا الاعاجم مثل نہر الملک ونہر یزدجرد فہی خراجیۃ لما ذکرنا من اعتبار الماء اذ ہو السبب للنماء ولانہ لا یمکن توظیف الخراج ابتداء علے المسلم کرہا فیعتبر فی ذلک الماء ولان السقی بماء الخراج دلالۃ التزامہ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ اگر اُسنے اس زمین کو وہاں کنواں کھود کر یا چشمہ نکالکر اُسسے پانی سینچا یا قدرتی دریاؤں مثل فرات و دجلہ کے پانی سے سینچا حالانکہ ان دریاؤں کا کوئی مالک نہیں ہے تو یہ زمین عشری ہے اور اسی طرح اگر بارش کے پانی سے سینچا تو بھی عشری ہے اور اگر ایسی نہروں کے پانی سے سینچا جنکو شاہان و امیران عجم نے کھودا ہے جیسے نہر نوشیروان و نہر یزدگرد تو یہ زمین خراجی ہے کیونکہ ہم بیان کرچکے کہ پانی کا اعتبار ہے کیونکہ وہی پیداوار کا سبب ہوتا ہے اور اسلیے کہ شروع سے مسلمان پر زبردستی خراج باندھنا ممکن نہیں ہے تو اسمیں پانی کا اعتبار کیا جائیگا کیونکہ جب اُسنے خراجی پانی سے سینچا تو اسمیں دلیل ہے کہ اُسنے اپنے اوپر خراج دینے کا التزام کیا **ف** اگر کسی کافر کی خراجی زمین کسی مسلمان نے خریدی تو اُسپر بدستور خراج قائم رہیگا۔ قال والخراج الذی وضعہ عمر رض علی اہل السواد من کل جریب یبلغہ الماء قفیز ہاشمی وہو الصاع ودرہم ومن جریب الرطبۃ خمسۃ دراہم ومن جریب الکرم المتصل والنخیل المتصل عشرۃ دراہم وہذا ہو المنقول عن عمر رض فانہ بعث عثمان بن حنیف حتی یمسح سواد العراق وجعل حذیفۃ مشرفا فمسح فبلغ ستا وثلثین الف الف جریب ووضع علی ذلک ما قلنا وکان ذلک بمحضر من الصحابۃ رض من غیر نکیر فکان اجماعا منہم ولان المؤن متفاوتۃ فالکرم اخفہا مؤنۃ والمزارع اکثرہا مؤنۃ

والرطاب بینہما والوظیفۃ متفاوت تتفاوتہا فجعل الواجب فی الکرم اعلاہا وفی الزرع ادناہا وفی الرطبۃ اوسطہا۔ اور جو خراج حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جسکو پانی پہونچا اسپر ایک قفیز ہاشمی یعنے ایک صاع پیداوار اور ایک درم ہی اور ہر جریب رطبہ پر پانچ درم ہین اور ہر جریب انگور پر جو برابر متصل ہون یعنے درمیان مین کوئی کھیتی وغیرہ نہو دس درم ہین اور اسی طرح ہر جریب خرمہ پر جو متصل ہون دس درم ہین اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہی چنانچہ ابو عبید و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان ابن حنیف کو بھیجا چنانچہ اُنھون نے سواد عراق کی پیمائش کی اور حذیفہ رضی اللہ عنہ کو مشرف مقرر کیا پس تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اُسپر اسی طرح محصول باندھا جیسا ہمنے بیان کیا اور یہ امر مجمع صحابہ مین بلا انکار واقع ہوا تو سب صحابہ کا اجماع ہو گیا اور اس دلیل سے کہ خرچہ و محنت مین تفاوت ہوتا ہی چنانچہ باغ انگور مین خرچہ و محنت کم ہی اور برابر باقی رہتی ہین اور اناج کے کھیتون مین خرچہ سب سے زیادہ ہی اور ان دونون کے درمیان مین رطاب ہین یعنے کھیرے و ککڑی و بینگن و خربوزہ وغیرہ اور لگان بلحاظ تفاوت خرچہ کے متفاوت ہوتا ہی تو باغ انگور مین سب سے بڑھکر لگان لگایا گیا اور کھیتی مین سب سے کم اور رطبہ مین بدرجہ اوسط لگایا گیا۔ قال وما سوی ذلک من الاصناف کالزعفران والبستان وغیرہ یوضع علیہا بحسب الطاقۃ۔ لانہ لیس فیہ توظیف عمر رضؓ وقد اعتبر الطاقۃ فی ذلک فنعتبرہا فیما لا توظیف فیہ قالوا ونہایۃ الطاقۃ ان یبلغ الواجب نصف الخارج لا یزاد علیہ لان التنصیف عین الانصاف لما کان لنا ان نقسم الکل بین الغانمین والبستان کل ارض یحوطہا حائط وفیہا نخیل متفرقۃ واشجار اخر وفی دیارنا ذظفوا من الدراہم فی الاراضی کلہا وترک کذلک لان التقدیر یجب ان یکون بقدر الطاقۃ من ای شیٔ کان۔ اور انکے سوائے دیگر اقسام مثل زعفران و بستان وغیرہ کے ہین تو انپر بحسب طاقت لگان باندھا جائیگا کیونکہ انمین کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی نہین ہی اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لگان مقرر کرنے مین طاقت زمین کا لحاظ کیا ہی تو جنمین آپکا باندھا ہوا لگان نہین ہی وہان ہم بھی طاقت کا اعتبار کرینگے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ انتہاے طاقت یہ ہی کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہونچے اس سے زیادہ نہین کیا جائیگا کیونکہ ادھیاؤ کرنا عین انصاف ہی جبکہ ہمکو یہ اختیار تھا کہ ہم کل اراضی مجاہدین مین تقسیم کردین اور بستان ہر ایسی اراضی کو کہتے ہین جسکے گرد چہار دیواری اور اُسکے اندر متفرق درختان خرمہ و دیگر اشجار ہون اور ہمارے دیار مین تمام زمینون پر روپیہ سے لگان مقرر کر دیا گیا ہی کیونکہ مقدار لگان مین یہ واجب ہی کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو۔ فان لم تطق ما وضع علیہا نقصہم الامام والنقصان عند قلۃ الریع جائز بالاجماع الا تری الی قول عمر رضؓ لعلکما حملتما الارض ما لا تطیق فقالا بل حملناہا ما تطیق ولو زدنا لاطاقت وہذا یدل علی جواز النقصان واما الزیادۃ عند زیادۃ الریع یجوز عند محمد رح اعتبارا بالنقصان وعند ابی یوسف رح لا یجوز لان عمر رضؓ لم یزد حین اخبر بزیادۃ الطاقۃ۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اُسکو برداشت نہین کر سکتی ہی یعنے پیداوار سے لگان نکالنے کے بعد نصف سے کم بچتا ہی تو لگان کو امام کم کر دے اور کمی پیداوار کے وقت لگان گھٹانا بالاجماع جائز ہی کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حذیفہ و ابن حنیف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہین ہوا کہ تمنے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ جسکو وہ نہین اُٹھا سکتی ہی تو اُنھون نے عرض کیا کہ نہین بلکہ ہمنے اسی قدر باندھا ہی کہ جسکو اُٹھا سکتی ہی بلکہ اگر ہم کچھ زیادہ کرتے تو اُسکو بھی اُٹھا سکتی تھی۔ رواہ البخاری۔ اور یہ قول دلالت کرتا ہی کہ گھٹا کر باندھنا جائز ہی اور رہا یہ کہ جب پیداوار بہت ہو تو لگان زیادہ کرنا جائز ہی یا نہین تو امام محمد کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہی ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہی اور ابو یوسف کے نزدیک

بڑھانا نہیں جائز ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ خبر دی گئی کہ وہ زیادہ برداشت کر سکتی ہے لیکن آپ نے لگان نہیں
بڑھایا۔ وان غلب علی ارض الخراج الماء او انقطع الماء عنها او اصطلم الزرع آفة فلا خراج علیه لانه فات التمکن
من الزراعة وهو النماء التقدیری المعتبر فی الخراج وفیما اذا اصطلم الزرع آفة فات النماء التقدیری فی بعض
الحول وکونه نامیا فی جمیع الحول شرط کما فی مال الزکوٰة او یدار الحکم علی الحقیقة عند خروج الخارج۔ اگر خراجی
زمین پر پانی چڑھ آیا یا اُسکا پانی منقطع ہوگیا یا کھیتی کو کوئی ایسی آفت پہونچی جس سے وہ برباد ہوگئی تو اُسپر خراج نہیں ہے کیونکہ
زراعت کا قابو ندارد ہوگیا اور خراج میں یہی معتبر ہے کہ نمو تقدیری یعنے زراعت کا قابو حاصل ہو اور درصورتیکہ زراعت کو ایسی
آفت پہونچے تو سال کے بعض حصہ میں نمو تقدیری زائل ہوگیا حالانکہ تمام سال نمو دہونا خراج کے واسطے شرط ہے جیسے مال
زکوٰة میں شرط ہے یا یہ کہا جاوے کہ جب زراعت نکلے تو نمو حقیقی پر مدار حکم ہوگیا ف یعنی نمو تقدیری تو نمو حقیقی کا قائممقام تھا اور جب
زراعت نکل آئی تو حقیقی نمو موجود ہوا تو خراج کا تعلق اسی حقیقی نمو سے ہوا پھر جب یہ آفت سے زائل ہوگئی تو خراج بھی ساقط ہوگیا
اور فتوی یہ کہ اگر سال میں ۳ ماہ زراعت باقی ہوں تو ساقط نہوگا۔ ف ع۔ لیکن اوجہ وہی ہے جو مصنف نے ذکر فرمایا۔ م۔ قال وان
عطلها صاحبها فعلیه الخراج لان التمکن کان ثابتا وهو الذی فوته قالوا من انتقل الی اخس الامرین
من غیر عذر فعلیه الخراج الاعلی لانه هو الذی ضیع الزیادة وهذا یعرف ولا یفتی به کیلا تتجرأ الظلمة علی اخذ
اموال الناس۔ اور اگر مالک زمین نے اُس زمین کو بیکار چھوڑ رکھا تو اُسپر خراج واجب ہوگا کیونکہ اُسکو زراعت
کی قدرت تھی اور اسنے خود ہی ضایع کی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر کسی زمین میں اعلی چیز مثل زعفران وغیرہ کے پیدا ہوتی ہو
اور اُسنے بغیر عذر کے کمتر چیز مثل جوار وغیرہ کے بوئے تو اُسپر اعلی درجہ کا خراج واجب ہوگا کیونکہ اُسنے زیادت کو کھویا اور
یہ حکم پہچان لینا چاہیے اور اسکا فتوی نہ دینا چاہیے تاکہ ظالم لوگ رعایا کے مال لینے پر جرأت نکریں۔ ومن اسلم من
اهل الخراج اخذ منه الخراج علی حاله لان فیه معنی المؤنة فیعتبر مؤنة فی حالة البقاء فامکن ابقاؤه علی المسلم
اور جن لوگوں پر خراج واجب ہے اگر اُن میں سے کوئی مسلمان ہوگیا تو اُس سے بدستور سابق خراج لیا جائیگا کیونکہ خراج
میں بار خرچہ کے معنے ہیں تو حالت بقار میں بھی اُسکو مؤنت اعتبار کیا جائیگا تو مسلمان پر اس حالت کو باقی رکھنا ممکن ہے
ف۔ اگرچہ مسلمان پر خراج کی ابتدا کرنا ممکن نہیں ہے۔ ویجوز ان یشتری المسلم ارض الخراج من الذمی و
یؤخذ منه الخراج لما قلنا وقد صح ان الصحابة رض اشتروا اراضی الخراج وکانوا یؤدون خراجها فدل علی جواز الشراء
واخذ الخراج واداءه للمسلم من غیر کراهة۔ اور جائز ہے کہ مسلمان زمین خراجی کو ذمی سے خریدے اور اُس سے خراج
لیا جاوے بدلیل مذکورہ بالا یعنی اس مؤنت کو باقی رکھنا ممکن ہے اور یہ امر صحیح ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے خراجی زمینیں
خریدیں اور اُنکا خراج دیا کرتے تھے پس یہ دلیل ہے کہ خرید جائز اور خراج لینا اور مسلمان کو خراج ادا کرنا بلاکراہت جائز ہے
ولا عشر فی الخارج من ارض الخراج وقال الشافعی رح یجمع بینهما لانهما حقان مختلفان وجبا فی محلین بسببین
مختلفین فلا یتنافیان ولنا قوله علیه السلام لا یجتمع عشر وخراج فی ارض مسلم ولان احدا من ائمة العدل
والجور لم یجمع بینهما وکفی باجماعهم حجة ولان الخراج یجب فی ارض فتحت عنوة وقهرا والعشر فی ارض اسلم اهلها
طوعا والوصفان لا یجتمعان فی ارض واحدة وسبب الحقین واحد وهو الارض النامیة الا انه یعتبر فی العشر
تحقیقا وفی الخراج تقدیرا ولهذا یضافان الی الارض وعلی هذا الخلاف الزکوٰة مع احدهما۔ زمین خراج کی
پیداوار میں سے عشر نہیں ہے یعنے فقط خراج ہے اور شافعی نے فرمایا کہ عشر و خراج دونوں جمع کیے جائینگے کیونکہ یہ دو حق مختلف
ہیں جو دو محل میں دو مختلف سبب سے واجب ہوئے ہیں تو انمیں کچھ منافات نہیں ہے (یعنی خراج تو مالک کے ذمہ بسبب

قوت پیدائش کے ہی اور عشر پیداوار پر بسبب تحقیقی پیدائش کے ہی) اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کی زمین مین عشر وخراج دونون جمع نہونگے۔ رواہ ابن عدی باسناد ضعیف۔ اور دوسری دلیل یہ ہی کہ مسلمانون کے امامون مین سے خواہ ظالم ہو یا عادل ہو کسی نے عشر وخراج کو جمع نہین کیا تو انکا اتفاق بھی حجت ہی اور اس دلیل سے کہ خراج ایسی زمین مین واجب ہوتا ہی جو قہراً بزور شمشیر فتح کی گئی ہو اور عشر ایسی زمین مین واجب ہوتا ہی جہان کے لوگ بطوع خود مسلمان ہوے اور یہ دونون باتین ایک ہی زمین جمع نہین ہوسکتی ہین (صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی دونون کا جمع کرنا مروی نہین ہی۔ ملف) اور عشر وخراج کا سبب ایک ہی ہی یعنے پیداوار والی زمین ہی صرف اتنا فرق ہی کہ عشر مین تحقیقی پیداوار معتبر ہی اور خراج مین تقدیری پیداوار یعنے قدرت زراعت معتبر ہی اور حقیقۃً زمین ہی سبب ہی اسی واسطے دونون کی نسبت زمین کی جانب ہوتی ہی یعنے بولتے ہین کہ عشر زمین یا خراج زمین اور ایسا ہی اختلاف زکوۃ کے ساتھ عشر یا خراج جمع کرنے مین ہی ف ــــ چنانچہ اگر زمین عشری یا خراجی بغرض تجارت خریدی تو ہمارے نزدیک اسمین زکوۃ تجارت نہین بلکہ صرف عشر یا خراج ہی۔ **ولا یتکرر الخراج بتکرر الخارج فی سنۃ لان عمر رض لم یوظفہ مکررا بخلاف العشر لانہ لا یتحقق عشرا الا بوجوبہ فی کل خارج**۔ اور ایک ہی سال مین زمین مین دوبارہ پیداوار ہونے سے دوبارہ خراج نہین لیا جائیگا کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج کو مکرر نہین باندھا ہی برخلاف عشر کے کیونکہ عشر جب ہی ہوگا کہ جب اس زمین کی پیداوار سے دسوان حصہ لیا جاوے ف ــــ تاکہ جو کچھ پیداوار زمین ہوئی اسمین سے دسوان حصہ لینا ثابت ہو۔ واللہ تعالے اعلم۔

باب الجزیۃ

یہ باب جزیہ کے بیان مین ہی۔ جزیہ دو قسم ہی ایک باہمی رضامندی یعنی صلح سے۔ اور دوم برائے امام چنانچہ مصنف نے دونون کو بیان فرمایا۔ **وہی علی الضربین جزیۃ توضع بالتراضی والصلح فتتقدر بحسب ما یقع علیہ الاتفاق کما صالح رسول اللہ علیہ السلام اہل نجران علے الف ومائتی حلۃ ولان الموجب ہو التراضی فلا یجوز التعدی الی غیر ما وقع علیہ الاتفاق**۔ جزیہ دو قسم ہی ایک جزیہ وہ کہ باہمی رضامندی اور صلح سے باندھا جاوے تو اسکی مقدار وہی ہوگی جسپر دونون نے اتفاق کیا۔ جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے ایک ہزار دوسو حلہ پر صلح کی۔ اور اس دلیل سے کہ موجب تو باہمی رضامندی ہی تو جسپر باہمی اتفاق واقع ہوا اس سے تجاوز کرنا نہین جائز ہی ف ــــ واقع ہو کہ صلح نجران کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اسطرح مروی ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے نصارائے نجران سے دو ہزار حلہ پر صلح کی کہ نصف تو ماہ صفر مین ادا کیا کرین اور باقی ماہ رجب مین ادا کیا کرین اور مسلمانون کو تیس زرہ اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیارون سے تیس تیس بطور عاریت دین اور مسلمان لوگ ان اموال عاریت کے ضامن ہونگے یہانتک کہ واپس دین اس شرط پر صلح کہ انکا کوئی گرجا منہدم نکیا جائیگا اور انکا قس نہین نکالا جائیگا اور انکے دین مین کسی فتنہ مین نہین ڈالے جاوینگے جب تک کہ کوئی نئی بات نکرین یا سود نہ کھاوین۔ رواہ ابو داؤد۔ اور حلہ کے معنے ایک ازار اور ایک چادر ہی اور اس حدیث کے راوی سب ثقہ ہین سوائے اسکے کہ سدی رحمہ نے شاید ابن عباس رضہ کو نہین پایا لیکن حدیث حجت ہی۔ الحاصل یہ مال جو اہل نجران پر بطور صلح لازم ہوا وہ جزیہ ہی جو باہمی رضامندی سے مقرر ہوا اب اس سے تجاوز نہوگا۔ **وجزیۃ یبتدی الامام وضعہا اذا غلب الامام علی الکفار واقرہم علی املاکہم**۔ اور دوم وہ جزیہ جو امام المسلمین کافرون پر ابتداء کرکے باندھے جب امام ان کافرون پر غالب ہوکر انکو انکی املاک پر باقی چھوڑے

ف۔ یعنی امام نے بزور شمشیر کسی ملک کفر کو فتح کر کے کافرون پر احسان کیا اور انکو انکے گھر واراضی وغیرہ پر بدستور
باقی رکھا اور انپر جزیہ اپنی رائے سے باندھا تو اس جزیہ کی مقدار شرع مین معروف ہی۔ فیضع علی الغنی الظاہر الغنی
فی کل سنۃ ثمانیۃ واربعین درہما یاخذ منہم فی کل شہر اربعۃ دراہم۔ پس ایسے تونگر پر جسکی تونگری کھلی ظاہر ہو سالانہ
اڑتالیس درم باندھیگا کہ ہرماہ انسے چار درم لیے جاوینگے۔ وعلی وسط الحال اربعۃ وعشرین درہمانی کل شہر
درہمین۔ اور متوسط حالت والے پر سالانہ چوبیس درم باندھیگا کہ ماہواری دو درم لیے جاوینگے۔ وعلی الفقیر المعتمل
اثنی عشر درہما۔ اور جسکے پاس کچھ مال جمع نہین ہی مگر وہ اپنی ضرورت سے زیادہ کماتا ہی تو اسپر بارہ درم سالانہ باندھیگا۔
ف۔ الحاصل جو شخص کہ قابل لڑائی کے ہو اسپر جزیہ رکھا جائیگا حتی کہ جو شخص اپاہج۔ لنجا ہو اسپر جزیہ نہین اگرچہ مالدار
ہو۔ اور مالداری کا اعتبار بقول فقیہ ابوجعفر رح کے ہر ملک کی عادت وعرف پڑھے لیس جو شخص جس شہر مین مالدار تونگر
شمار ہو وہ قسم اول ہی۔ مع۔ بالجملہ ان تین قسم کے اعتبار سے ہر ایک پر مختلف جزیہ ہی۔ وہذا عندنا۔ اور یہ حکم ہمارے
نزدیک ہی۔ وقال الشافعی رح یضع علی کل حالم دینارا او مایعدل الدینار۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ ہر بالغ
پر ایک دینار۔ یا جو مساوی دینار ہو باندھے۔ الغنی والفقیر فی ذلک سواء۔ اسمین تونگر وفقیر دونون برابر ہین۔
لقولہ علیہ السلام لمعاذ رض خذ من کل حالم وحالمۃ دینارا او عدلہ معافر۔ کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضی اللہ
عنہ کو حکم فرمایا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اُسکے برابر معافرلے اور معافر ایک قسم کے یمنی کپڑے ہوتے ہین۔ من غیر فصل۔
بدون تفصیل کے ف۔ یعنے اس حکم مین آپ نے کوئی تفصیل فقیر وتونگری کی نہین فرمائی تو معلوم ہوا کہ اہل ذمہ مین سے
ہر فقیر وتونگر بالغ پر خواہ مرد ہو یا عورت ہو ایک دینار واجب ہوگا۔ ولان الجزیۃ انما وجبت بدلا عن القتل
حتے لا تجب علی من لا یجوز قتلہ بسبب الکفر کالذراری والنسوان وہذا المعنی ینتظم الفقیر والغنی ومذہبنا منقول
عن عمر وعثمان وعلی رض ولم ینکر علیہم احد من المہاجرین والانصار ولانہ وجب نصرۃ للمقاتلۃ فتجب علی التفاوت
بمنزلۃ خراج الارض وہذا لانہ وجب بدلا عن النصرۃ بالنفس والمال وذلک یتفاوت بکثرۃ الوفر وقلتہ فکذا
ما ہو بدلہ وما رواہ محمول علی انہ کان ذلک صلحا ولہذا امرہ بالاخذ من الحالمۃ وان کانت لا یؤخذ منہا الجزیۃ
اور شافعی رحمہ اللہ کی دوسری دلیل یہ ہی کہ جزیہ تو قتل کے عوض واجب ہوا ہی حتی کہ ایسے شخص پر واجب نہین جسکا قتل
بسبب کفر کے نہین جائز ہی جیسے غیر بالغ بچے وعورتین پس جب قتل کا بدلہ ٹھہرا تو فقیر وغنی دونون کو شامل ہی اور ہمارا مذہب
حضرت عمر وعثمان وحضرت علی رضی اللہ عنہم سے منقول ہی اور مہاجرین وانصار مین سے کسی نے انپر انکار نہین کیا ہی اور
اس دلیل سے کہ جزیہ واجب ہونا اہل جہاد کی مدد کے لیئے ہی تو خراج زمین کی طرح جزیہ بھی متفاوت واجب ہوگا اور یہ اسواسطے
ہی کہ جزیہ واجب ہونا جان ومال کی مدد کے بدلے ہوا ہی اور یہ بلحاظ کثرت مال وقلت مال کے متفاوت ہوتا ہی تو جو اسکے
عوض لیا جاسے وہ بھی متفاوت ہوگا اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی وہ صلح پر محمول ہی یعنے صلح اسی طور پر واقع
ہوئی تھی اسی واسطے بالغہ عورت سے بھی جزیہ لینے کا حکم دیا اگرچہ عورت سے جزیہ نہین لیا جاتا ہی ف۔ ابوداؤد وترمذی
ونسائی کی روایات مین ہر بالغ کا لفظ ہی اور عبدالرزاق وابن مردویہ اور مرسل ابوداؤد مین ہر بالغ وبالغہ دونون مذکور
ہین لیکن عبدالرزاق نے کہا کہ معمر کہتے تھے کہ بالغہ کا لفظ غلط ہی کیونکہ عورتون پر جزیہ نہین ہی اور جواب یہ ہی کہ جب اسناد
صحیح ہی تو اس دلیل سے اُسکو غلط کہنا مقبول نہوگا بلکہ تاویل یہ ہی کہ یہ حکم بطور صلح کے عورتون کو بھی شامل ہی جیسے بنی تغلب
سے صلح مین ایسا ہی ہوا ہی۔ قال وتوضع الجزیۃ علی اہل الکتاب والمجوس لقولہ تعالی من الذین اوتوا
الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ ووضع رسول اللہ علیہ السلام الجزیۃ علی المجوس۔ اور اہل کتاب پر اور مجوس پر

جزیہ باندھا جائیگا خواہ عرب ہون یا عجم ہون کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ
الآیۃ۔ یعنی اہل کتاب سے قتال کرو یہانتک کہ دے جزیہ دین الخ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مجوس پر جزیہ باندھا
ف۔ یعنی مجوس ہجر سے جزیہ لیا۔ رواہ البخاری۔ قال وعبدۃ الاوثان من العجم وفیہ خلاف
الشافعی رح ہو یقول ان القتال واجب لقولہ تعالے وقاتلوہم الا انا عرفنا جواز ترکہ فی حق اہل الکتاب
بالکتاب وفی حق المجوس بالخبر فبقے من وراءہم علی الاصل ولنا انہ یجوز استرقاقہم فیجوز ضرب الجزیۃ علیہم اذ
کل واحد منہما یشتمل علی سلب النفس منہم فانہ یکتسب ویؤدی الی المسلمین ونفقتہ فی کسبہ۔ اور عجم کے
بت پرستون پر بھی باندھا جائیگا (مگر عرب کے بت پرستون سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہوگا) اور شافعی نے
اسمین خلاف کیا وہ کہتے ہین کہ قتال واجب ہے بدلیل قولہ تعالے وقاتلوہم یعنے اللہ تعالی نے فرمایا کہ کافرون سے قتال
کرو اور یہ عام ہے سبکو شامل ہے خواہ عرب ہون یا عجم ہون لیکن قتال ترک کرکے جزیہ لینا اہل کتاب کے حق مین سببِ
قرآن سے جانا اور مجوس کے حق مین حدیث سے جانا تو ما سوائے انکے بت پرست وغیرہ اپنی اصل پر یعنے قتال پر رہے
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بت پرستون کو رقیق بنانا جائز ہے تو انپر جزیہ باندھنا بھی جائز ہے کیونکہ رقیق بنانا اور جزیہ
باندھنا ہر ایک سے اُنکی ذات چھین لینا لازم ہے تاکہ فساد نکرین چنانچہ وہ کمائی کرکے مسلمانون کو ادا کرتا ہے اور اُسکا نان
نفقہ بھی اُسکی کمائی سے ہوتا ہے۔ وان ظہر علیہم قبل ذلک فہم ونساؤہم وصبیانہم فیٔ لجواز استرقاقہم۔ اور
اگر جزیہ باندھنے سے پہلے مجاہدین انپر غالب ہوئے تو سب بت پرست مرد و عورتین و بچے مسلمانون کے واسطے
غنیمت ہین کیونکہ اُنکو رقیق بنانا جائز ہے۔ ولا توضع علے عبدۃ الاوثان من العرب ولا المرتدین لان
کفرہما قد تغلظ اما مشرکوا العرب فلان النبی علیہ السلام نشأ بین اظہرہم والقرآن نزل بلغتہم فالمعجزۃ
فی حقہم اظہر واما المرتد فلانہ کفر بربہ بعد ما ہدے للاسلام ووقف علی محاسنہ فلا یقبل من الفریقین
الا الاسلام او السیف زیادۃ فی العقوبۃ وعند الشافعی رحمہ اللہ یسترق مشرکوا العرب وجوابہ ما قلنا
اور عرب کے بت پرستون پر جزیہ نہین باندھا جائیگا اور مرتدین پر بھی جزیہ نہین ہے خواہ عرب ہون یا عجم ہون کیونکہ ان دونون
کا کفر بہت سخت ہوگیا چنانچہ مشرکین عرب کی سختی اسوجہ سے ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اُنھین کے درمیان پیدا ہوئے
اور قرآن مجید اُنھین کی زبان مین نازل ہوا تو اُنکے حق مین معجزہ بہت ظاہر رہا اور مرتد تو اُسکی سختی اسوجہ سے ہے کہ اُسنے پہلے
اسلام کی ہدایت پائی اور اُسکی خوبیون پر واقف ہوا پھر اُسنے اللہ عز وجل سے کفر کیا تو مشرکین عرب اور مرتدین سے سوائے
اسلام یا تلوار کے کچھ نہین قبول ہوگا تاکہ سزائے سخت پاوین اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشرکین عرب بھی رقیق بنائے
جاوینگے اور اسکا جواب وہ ہے جو ہم بیان کرچکے ف۔ یعنی انکا کفر شدید ہے اور رقیق بنانا بعد فتح و غلبہ کے ہے اور کلام
یہ ہے کہ قبل فتح کے اگر جزیہ دینا قبول کرین تو قبول نہوگا۔ واذا ظہر علیہم فنساؤہم وصبیانہم فیٔ لان ابا بکر
الصدیق رض استرق نسوان بنی حنیف وصبیانہم لما ارتدوا وقسمہم بین الغانمین۔ اور جب اہل ایمان
نے مشرکین عرب یا مرتدین پر غلبہ پایا تو اُنکی عورتین اور بچے فقط مال غنیمت ہین کیونکہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ
نے مرتدین بنی حنیفہ کی عورتین اور بچے سب بطور غنیمت کے تقسیم کیے ف۔ یہ قوم مسیلمہ کذاب کا حال ہے جو آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا پھر آپ کے مرض موت کے زمانہ مین اسلام سے مرتد ہوکر نبوت کا دعوی کیا اور بعد وفات شریف
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مہاجرین و انصار کا ایک لشکر بسرداری خالد ابن الولید کے ان
مرتدون پر روانہ کیا اور بنو حنیفہ کی جماعت بہت کثیر تھی چنانچہ ساٹھ ہزار سے زیادہ لڑنے کو نکلے اور سخت قتال واقع ہوا

چنانچہ حضرت ابودجانہ انصاری ونضر ابن انس اور ایک جماعت قرا صحابہ کے شہید ہوئے مگر اللہ تعالے نے فتح دی اور مسیلمہ کذاب مارا گیا اور بنوحنیفہ قید کرکے لائے گئے اور آپ نے عورتون اور بچون کو تقسیم کردیا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہ کے حصہ مین جو عورت آئی اُسکے بطن سے محمد ابن علی پیدا ہوے اسی واسطے انکو محمد ابن الحنفیہ کہتے ہین۔ یہ حال ان مرتدون کی عورتون وبچون کا ہوگا۔ **ومن لم یسلم من رجالہم قتل لما ذکرنا**۔ اور جو شخص کہ ان مرتدون کے مردون مین سے اسلام نہین لایا وہ قتل کیا جائیگا بوجہ مذکورہ بالا **ف** یعنی مرتدون سے جو قابل جنگ ہو اس سے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہوگا۔ **ولا جزیۃ علی امرأۃ ولا صبی لانہا وجبت بدلا عن القتل او عن القتال وہما لا یقتلان ولا یقاتلان لعدم الاہلیۃ**۔ اور کسی عورت یا نابالغ پر جزیہ نہین ہے کیونکہ جزیہ واجب ہونا ساقط مین کے قتل کا بدلا ہے یا مجاہدین کے قتال مین مدد ہے اور طفل وعورت قتل نہین کیجاتی ہین اور نہ انمین لڑائی کی لیاقت ہے **ف** پس طفل وعورت پر جزیہ بھی نہین ہے۔ **قال ولا زمن ولا اعمی وکذا المفلوج والشیخ الکبیر لما بینا وعن ابی یوسف رح انہ تجب اذا کان لہ مال لانہ یقتل فی الجملۃ اذا کان لہ رای**۔ اور لنجے پر جسکا کوئی عضو ماراگیا ہو اور اندھے پر جزیہ نہین ہے اور یہی حکم فالج مارے ہوے اور بوڑھے پھوس کا ہے کیونکہ وہ لڑتے نہین اور نہ قابل قتل ہین یہی ظاہرالروایۃ ہے اور قاضی ابو یوسف سے ایک روایت مین آیا کہ اگر اُسکے پاس مال ہو تو جزیہ واجب ہوگا کیونکہ وہ لڑائی مین رائے دینے والا ہو تو قتل کیا جاتا ہے۔ **ولا علی فقیر غیر معتمل خلافا للشافعی رح لہ اطلاق حدیث معاذ رض ولنا ان عثمان رض لم یوظفہا علی فقیر غیر معتمل وذلک بمحضر من الصحابۃ رض عنہم ولان خراج الارض لا یوظف علی ارض لا طاقۃ لہا فکذا ہذا الخراج والحدیث محمول علی المعتمل**۔ اور ایسے فقیر پر بھی واجب نہین ہے جسکی کمائی اُسکی ذات سے زائد نہو اور اسمین شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہے اور دلیل اُنکی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ بطریق اطلاق ہے چنانچہ اوپر گذر چکی کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان ابن حنیف رضی اللہ عنہ نے خراج ایسے فقیر پر نہین رکھا جو قابل کمائی نہین یا اُسکی کفایت سے بچتا نہین اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسکو صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضور مین جائز رکھا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ زمین کا خراج ایسی زمین پر نہین باندھا جائیگا جو اُسکو برداشت نہین کرسکتی ہے اسی طرح یہ خراج یعنے جزیہ بھی ایسے نفس پر نہین باندھا جائیگا جو اُسکو ادا نہین کرسکتا اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ایسے فقیر تک محمول ہے کہ جسکی کمائی اُسکے خرچ سے بچتی ہو۔ **ولا یوضع علی المملوک والمکاتب والمدبر وام الولد لانہ بدل عن القتل فی حقہم وعن النصرۃ فی حقنا وعلی اعتبار الثانی لا تجب فلا تجب بالشک**۔ اور مملوک ومکاتب ومدبر وام ولد پر جزیہ نہین رکھا جائیگا کیونکہ جزیہ اُن لوگون کے حق مین عوض قتل ہے اور ہمارے حق مین عوض نصرت ہے یعنے یہ لوگ ہماری نصرت نہین کرسکتے تو اسکے عوض جزیہ دیتے ہین اور اس اعتبار کا لحاظ کرکے مملوک پر جزیہ واجب نہین ہوسکتا تو بوجہ شک کے واجب نہوگا **ف** یعنی جزیہ جن لوگون سے لیا جاتا ہے اُسکا سبب دو امر ہین ایک یہ کہ ذمیون کے لحاظ سے وہ اُنکے قتل کا عوض ہے اور دوم یہ کہ ہمارے لحاظ سے وہ نصرت کا بدل ہے پس اول لحاظ سے وہ مملوک پر واجب ہونا چاہیے کیونکہ حربی غلام بھی قتل کیا جاتا ہے پس جب چھوڑا گیا تو اُسپر جزیہ واجب ہوگا لیکن دوسرے لحاظ سے نہین واجب ہوتا کیونکہ مملوک کو ہماری مدد کرنے کی طاقت نہین تو صرف امر اول رہگیا اور اکیلے سبب سے واجب ہونے مین شک ہے پس شک کی وجہ سے نہین واجب کیا جائیگا۔ **ولا یؤدی عنہم موالیہم لانہم تحملوا الزیادۃ بسببہم**۔ اور ان غلامون کے مالک بھی اُنکی طرف سے نہین ادا کرینگے کیونکہ مملوکون کے سبب سے اُنکی حیثیت سے زیادہ اُنپر واجب ہولیگا

ولا توضع علی الرہبان الذین لا یخالطون الناس کذا ذکرہہنا وذکر محمد رح عن ابی حنیفۃ
انہ توضع علیہم اذا کانوا یقدرون علی العمل وہو قول ابی یوسف رح وجہ الوضع علیہم
ان القدرۃ علی العمل ہو الذی ضیعہا فصار کتعطیل الارض الخراجیۃ ووجہ الوضع عنہم انہ
لا قتل علیہم اذا کانوا لا یخالطون الناس والجزیۃ فی حقہم لاسقاط القتل ولا بد ان یکون
المعتمل صحیحا ویکتفی بصحتہ فی اکثر السنۃ - اور ایسے راہبون پر جزیہ نہین باندھا جائیگا جو لوگون
سے میل جول نہین رکھتے ہین یعنے آبادی سے باہر اپنے جھونپڑے مین تنہا رہتے ہین ایسا ہی اس مقام پر مذکور ہی اور
امام محمد نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ اگر یہ لوگ کام کر سکتے ہون تو انپر جزیہ باندھا جاوے اور یہی ابو یوسف کا قول ہے اور
اس روایت کی وجہ یہ ہو کہ کمائی کی قدرت اُسنے خود ضائع کر دی تو ایسا ہوگیا جیسے خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دیا اور انپر جزیہ
نہونے کی وجہ یہ ہو کہ اُنپر قتل نہین ہو جبکہ وے لوگون سے میل جول نہین رکھتے ہین اور کافرون کے حق مین قتل ہی ساقط
ہونے کے واسطے جزیہ تھا پس انپر نہوگا اور واضح ہو کہ کمائی کرنے والے فقیر پر جزیہ واجب ہونے کے واسطے یہ ضرور
ہو کہ وہ تندرست ہو اور سال مین اکثر ایام کی تندرستی کافی ہو - ومن اسلم وعلیہ جزیۃ سقطت وکذلک اذا
مات کافرا خلافا للشافعی رح فیہما لہ انہا وجبت بدلا عن العصمۃ او عن السکنی وقد وصل الیہ المعوض فلا یسقط
عنہ العوض بہذا العارض کما فی الاجرۃ والصلح عن دم العمد ولنا قولہ علیہ السلام لیس علی مسلم جزیۃ ولانہا
وجبت عقوبۃ علی الکفر ولہذا تسمی جزیۃ وہی والجزاء واحد وعقوبۃ الکفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت
ولان شرع العقوبۃ فی الدنیا لا یکون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام ولانہا وجبت بدلا
عن النصرۃ فی حقنا وقد قدر علیہا بنفسہ بعد الاسلام والعصمۃ تثبت بکونہ آدمیا والذمی یسکن ملک
نفسہ فلا معنی لایجاب بدل العصمۃ والسکنی - اور جو ذمی کہ مسلمان ہوگیا اور اُسپر جزیہ باقی ہو تو وہ ساقط ہوگیا اور
اسی طرح اگر وہ حالت کفر مین مرگیا تو بھی ساقط ہوگیا اور دونون صورتون مین امام شافعی کا اختلاف ہو اُنکی دلیل یہ ہو کہ جزیہ
تو اُسکی جان کی حفاظت کے بدلے یا سکونت کے بدلے واجب ہوا تھا اور وہ حفاظت وسکونت حاصل کر چکا تو اسکا عوض
بوجہ اسلام یا موت کے ساقط نہوگا جیسے اُسنے کوئی چیز کرایہ لیکر اپنا نفع اٹھایا یا عمداً خون کر کے مال پر صلح کی تو اجرت یا عوض
صلح اُسکے مرنے یا مسلمان ہو جانے سے ساقط نہین ہوتا ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ کسی مسلمان پر جزیہ نہین ہو (رواہ ابوداؤد والترمذی واحمد والدارقطنی - اور ابوداؤد نے سفیان ثوری سے اسکے
یہ معنی بیان کیے کہ ذمی جب مسلمان ہو جاوے تو اُسپر جزیہ نہین - اور یہی معنی طبرانی نے معجم اوسط مین حدیث حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کیے - م ف) اور اس دلیل سے کہ جزیہ تو کفر پر قائم رہنے کی سزا ہی اسی واسطے جزیہ کہلاتا ہی
اور جزیہ وجزا کے ایک ہی معنی ہین اور کفر کی سزا بعد مسلمان ہونے کے ساقط ہو جاتی ہو اور بعد مرنے کے اُسپر قائم نہین کیجاتی ہو اور
اسواسطے کہ دنیا مین عقوبت صرف اسلیے مشروع ہو کہ اُسکی کفری شرارت دور ہو وہ موت یا مسلمان ہونے سے دور ہوگئی
اور اسواسطے کہ جزیہ واجب ہونا ہمارے حق مین نصرت کا عوض ہو یعنے وہ بوجہ کفر کے مدد نہین کر سکتا تو اُسپر جزیہ واجب
ہو اور بعد مسلمان ہونے کے وہ بذات خود مدد کرنے پر قادر ہوگیا رہا یہ کہ شافعی نے اسکو حفاظت وسکونت کا عوض قرار
دیا تو حال یہ ہو کہ حفاظت بوجہ اُسکے آدمی ہونے کے ثابت ہو اور اُسکی سکونت اپنی ذاتی ملک مین ہو تو حفاظت وسکونت
کے عوض جزیہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہین ہین - وان اجتمعت علیہ الحولان تداخلت الجزیتان وفی الجامع
الصغیر ومن لم یوخذ منہ خراج راسہ حتی مضت السنۃ وجاءت سنۃ اخری لم یوخذ وہذا عند ابی حنیفۃ رح

وقال ابو یوسف ومحمد رح یوخذ منہ وہو قال الشافعی رح وان مات عند تمام السنۃ لم یوخذ منہ فی قولہم جمیعا وکذلک ان مات فی بعض السنۃ اما مسألۃ الموت فقد ذکرناہا وقیل خراج الارض علی ہذا الخلاف وقیل لا تداخل فیہ بالاتفاق لہما فی الخلافیۃ ان الخراج وجب عوضا والاعواض اذا اجتمعت وامکن استیفاؤہا تستوفی وقد امکن فیما نحن فیہ بعد توالی السنین بخلاف ما اذا اسلم لانہ تعذر استیفاؤہ ولابی حنیفۃ رح انہا وجبت عقوبۃ علی الاصرار علی الکفر علی ما بیناہ ولہذا لا تقبل منہ لو بعث علی ید نائبہ فی اصح الروایات بل یکلف ان یاتی بنفسہ فیعطی قائما والقابض منہ قاعد وفی روایۃ یاخذ بتلبیبہ ویہزہ ہزا ویقول اعط الجزیۃ یا ذمی وقیل عدو اللہ فثبت انہ عقوبۃ والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت کالحدود ولانہا وجبت بدلا عن القتل فی حقہم وعن النصرۃ فی حقنا کما ذکرنا لکن فی المستقبل لا فی الماضی لان القتل انما یستوفی لحراب قائم فی الحال لا لحراب ماض وکذا النصرۃ فی المستقبل لان الماضی وقعت الغنیۃ عنہ ثم قول محمد رح فی الجزیۃ فی الجامع الصغیر وجاءت سنۃ اخری حملہ بعض المشائخ رح علی المضی مجازا وقال الوجوب باخر السنۃ فلا بد من المضی لیتحقق الاجتماع فیتداخل وعند البعض ہو مجری علی حقیقتہ والوجوب عند ابی حنیفۃ رح باول الحول فیتحقق الاجتماع بمجرد المجئ والاصح ان الوجوب عندنا فی ابتداء الحول وعند الشافعی رح فی آخرہ اعتبارا بالزکوۃ ولنا ان ما وجب بدلا عنہ لا یتحقق الا فی المستقبل علی ما قررناہ فتعذر ایجابہ بعد مضی الحول فاوجبناہا فی اولہ۔ اور اگر ذمی پر دو برس چڑھ گئے تو دو نون جزیہ ایک مین ملجائینگے یعنے ایک ہی جزیہ واجب ہوگا اور جامع الصغیر مین مذکور ہو کہ جس شخص سے جزیہ نہین لیا گیا یہانتک کہ سال گذر کر دوسرا سال آگیا تو اُس سے گذشتہ جزیہ نہین لیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے کہا کہ اُس سے جزیہ لے لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہو اور اگر وہ ذمی سال تمام پر مرگیا تو بالاتفاق ان سب کے قول مین اُس سے گذشتہ جزیہ نہین لیا جائیگا اور اسی طرح اگر سال کے اندر مرگیا تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہو اور ذمی کی موت کا مسئلہ ہم اوپر ذکر کر چکے اور کہا گیا کہ زمین کے خراج مین بھی ایسا ہی اختلاف ہو اور بعض نے کہا کہ خراج مین بالاتفاق تداخل نہین ہوگا (پس اختلاف اس صورت مین ہو کہ جب ذمی پر دو سال جمع ہو گئے تو امام کے نزدیک تداخل ہو جائیگا اور صاحبین کے نزدیک نہین ہوگا) اور صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ جزیہ تو بطور عوض واجب ہوا ہو اور چند عوض جب مجتمع ہو جائین اور اُنکا حاصل کرنا بھرپور ممکن ہو تو وہ وصول کر لیے جائینگے اور یہان جو صورت ہو اُسمین چند سال پے درپے گذرنے کے بعد بھی وصول کرنا ممکن ہو کیونکہ کافر ہو بخلاف اسکے اگر مسلمان ہوگیا تو وصول کرنا ممنوع ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ کفر پر اصرار کرنے کی سزا مین یہ جزیہ واجب ہوا تھا چنانچہ ہم بیان کر چکے اسی واسطے وہ اگر اپنے نائب کے ہاتھ بھیجتا ہو تو سب روایتون سے اصح یہ ہو کہ قبول نہین کیا جاتا ہو بلکہ اُسکو یہی حکم دیا جاتا ہو کہ خود لا کر کھڑے ہو کر امام یا اُسکے نائب کے سامنے جو بیٹھا ہوا ہو پیش کرے اور ایک روایت مین یہ آیا کہ جزیہ وصول کرنے والا ذمی کے سینہ پر گلے کے پاس اُسکا کپڑا پکڑ کر ہلا دے اور کہے کہ او ذمی جزیہ دے اور بعض نے کہا کہ یون کہے کہ اے دشمن خدا جزیہ دے بالجملہ یہ ثابت ہوا کہ جزیہ عقوبت ہو اور ایک جنس کے چند عقوبات جب جمع ہو جاتے ہین تو باہم متداخل ہو جاتے ہین جیسے حدود مین ہو (مثلا ایک شخص نے کئی آدمیون کو زنا کا بہتان ایک بعد دوسرے کے لگایا اور سب کا دعوی اُسپر مجتمع ہوگیا تو سب کے واسطے اُسکو ایک بار حد قذف ماری جائیگی) اور اس دلیل سے کہ ذمیون کے حق مین جزیہ عوض قتل ہو اور ہمارے حق مین عوض نصرت ہو چنانچہ مذکور ہو چکا لیکن یہ آیندہ کے واسطے

ہوتا ہی نہ زمانہ گذشتہ کے لیے کیونکہ قتل جب ہی لیا جاتا ہی کہ فی الحال لڑائی قائم ہو نہ گذشتہ لڑائی کے لیے اور اسی طرح نصرت بھی آیندہ کے واسطے ہی کیونکہ زمانہ ماضی کے فتنہ سے بے پروائی ہو چکی یعنے اب اُسکی حاجت نہین ہی جب واضح ہو کہ امام محمد نے جزیہ کے حق مین یہ جو فرمایا کہ دوسرا سال آگیا اسکو بعض مشائخ نے مجازاً گذر جانے پر محمول کیا یعنے دوسرا سال گذر گیا کیونکہ وجوب آخر سال پر ہوتا ہی تو سال کا گذر جانا ضرور رہا تاکہ دونون سال کا جزیہ مجتمع ہو کر متداخل ہو جائین اور بعض مشائخ کے نزدیک یہ کلام اپنی حقیقت پر جاری ہی یعنے دوسرا سال شروع ہو جانا مراد ہی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ابتداے سال مین جزیہ واجب ہوجاتا ہی تو دوسرا سال آتے ہی دونون سال کے جزیے جمع ہو جائینگے اور اصح یہی ہی کہ ہمارے نزدیک شروع سال مین جزیہ واجب ہوجاتا ہی اور شافعی کے نزدیک بر قیاس زکوۃ کے آخر سال مین واجب ہوتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ جزیہ جس چیز کا بدل ہی یعنے قتل و نصرت تو اُسکا تحقق مستقبل ہی مین ہو سکتا ہی جیساکہ ہم اوپر بیان کر چکے ہین تو سال کے ماضی ہوجانے کے بعد جزیہ واجب کرنا متعذر ہی بس ہمنے اسکو ابتداے سال مین واجب ٹھہرایا۔

فصل۔ ذمیون کے متعلق بعض احکام کے بیان مین۔ **ولا یجوز احداث بیعۃ و لا کنیسۃ فی دار الاسلام لقولہ علیہ السلام لا خصاء فی الاسلام و لا کنیسۃ والمراد احداثہا**۔ جائز نہین ہی کہ دار الاسلام مین جدید بیعہ یا کنیسہ بنایا جاوے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام مین خصی ہونا نہین ہی اور کنیسہ نہین ہی۔ اس سے مراد یہ ہی کہ جدید کنیسہ بنانا نہین جائز ہی **ف** اس حدیث کو بیہقی و ابو عبید نے روایت کیا لیکن اسناد ضعیف ہی اور بیعہ عبادتگاہ یہود اور کنیسہ معبد نصاریٰ یا اسکے برعکس ہی اور چونکہ نصرانیون مین سے بعضے درویش اپنے آلہ تناسل کو تانت وغیرہ سے بیکار کر دیتے تاکہ شہوت سے چھوٹ جائین بس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اس سے قطعاً منع فرمایا جیساکہ حدیث صحیح مین ہی۔ م۔ **وان انہدمت البیع والکنائس القدیمۃ اعادوہا لان الابنیۃ لا تبقی دائمۃ ولما اقرہم الامام فقد عہد الیہم الاعادۃ الا انہم لا یمکنون من نقلہا لانہ احداث فی الحقیقۃ والصومعۃ للتخلی فیہا بمنزلۃ البیعۃ بخلاف موضع الصلوۃ فی البیت لانہ تبع للسکنی وہذا فی الامصار دون القری لان الامصار ہی التی تقام فیہا الشعائر فلا تعارض فی اظہار ما یخالفہا وقیل فی دیارنا یمنعون من ذلک فی القری ایضا لان فیہا بعض الشعائر والمروی عن صاحب المذہب فی قری الکوفۃ لان اکثر اہلہا اہل الذمۃ وفی ارض العرب یمنعون من ذلک فی امصارہا وقراہا لقولہ علیہ السلام لا یجتمع دینان فی جزیرۃ العرب**۔ اور اگر پرانی بیعہ یا کنیسہ منہدم ہو گئی تو اُنکو دوبارہ بنالین کیونکہ عمارت ہمیشہ نہین باقی رہتی ہی اور جب امام نے ذمیون کو باقی رکھا تو گویا دوبارہ بنانے کا عہد دیدیا لیکن ذمیون کو یہ قدرت نہین دیجائیگی کہ اُسکو شہر مین دوسری جگہ منتقل کرین کیونکہ درحقیقت جدید بنانے مین داخل ہی اور راہبونکو تنہائی کا عبادت خانہ جسکو صومعہ کہتے ہین بنانے کی اجازت بھی نہ دیجائیگی کہ وہ بمنزلہ بیعہ کے ہی بخلاف اسکے گھر مین عبادت کے لیے کوئی جگہ بنانا جائز ہی کیونکہ وہ سکونت کے تابع ہی اور یہ سب حکم جو مذکور ہوا شہرون کے واسطے ہی گاؤن کے واسطے نہین ہی کیونکہ اسلام شعائر شہرون ہی مین ظاہر کیے جاتے ہین تو انکے مخالف چیزون کے ظاہر کرنے سے معارضہ نہین کیا جائیگا اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے دیار مین ذمیون کو دیہات مین بھی اس سے منع کیا جائیگا کیونکہ ہمارے دیہات مین بعض شعائر اسلام قائم ہوتے ہین اور ابو حنیفہ سے جواز کی روایت کوفہ کے دیہات مین ہی کیونکہ وہان کے اکثر لوگ ذمی تھے اور عرب کے ملک مین شہرون و گاؤن سب مین ان باتون سے ممانعت کیجائیگی کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جزیرہ عرب مین دو دین جمع نہین ہونگے **ف** رواہ مالک و اسحاق و عبد الرزاق وغیرہم

فی الصحاح - قال ویؤخذ اہل الذمۃ بالتمیز عن المسلمین فی زیہم ومراکبہم وسروجہم وقلانسہم فلا یرکبون
الخیل ولا یعملون بالسلاح وفی الجامع الصغیر ویؤخذ اہل الذمۃ باظہار الکستیجات والرکوب علی السروج
التی ہی کہیاۃ الاکف وانما یؤخذون بذلک اظہار الصغار علیہم وصیانۃ لضعفۃ المسلمین ولان المسلم
یکرم والذمی یہان ولا یبتدأ بالسلام ویضیق علیہ الطریق فلو لم تکن علامۃ ممیزۃ فلعلہ یعامل معاملۃ المسلمین و
ذلک لا یجوز والعلامۃ تجب ان یکون خیطا غلیظا من الصوف یشدہ علی وسطہ دون الزنار من الابریسم
فانہ جفاء فی حق اہل الاسلام ویجب ان تتمیز نساؤہم عن نسائنا فی الطرقات والحمامات ویجعل
علی دورہم علامات کیلا یقف علیہا سائل یدعو لہم بالمغفرۃ قالوا الاحق ان لا یترکوا ان یرکبوا الا للضرورۃ
واذا رکبوا للضرورۃ فلینزلوا فی جامع المسلمین فان لزمت ضرورۃ اتخذوا سرجا بالصفۃ التی تقدمت
ویمنعون عن لباس یختص بہ اہل العلم والزہد والشرف - اور ذمیون سے مواخذہ کیا جائیگا کہ اپنی لباس
وسواری وزین وٹوپی مین اپنے آپ کو مسلمانون سے تمیز رکھین کیونکہ مسلمانون سے جدا ہون پس گھوڑون پر سوار نہون
اور ہتھیار نہ لگاوین اور جامع صغیر مین مذکور ہو کہ ذمی ماخوذ کیے جائینگے کہ اپنی زنار ظاہر کرین اور ایسے زینون پر سوار
ہون جو خچرون وگدھون کے پالان کی صورت ہو اور یہ مواخذہ فقط اسواسطے ہو کہ انکا حقیر ہونا ظاہر ہو اور کمزور عقیدے
کے مسلمان محفوظ رہین اور اسواسطے کہ مسلمانون کا اکرام کیا جاتا ہو اور ذمی کی اہانت کیجاتی ہو اور پہلے انکو اسلام
نہ کیا جائیگا اور انپر راستہ تنگ کیا جائیگا پس اگر پہچان کی کوئی علامت نہو تو شاید انکے ساتھ مسلمانون کا برتاؤ کیا جاوے
اور یہ جائز نہین ہو اور واجب ہو کہ علامت کے واسطے سوت یا بالون کا موٹا ڈورا ہو جسکو اپنی کمر مین باندھے اور ریشم
کی زنار نہو کیونکہ مسلمانون کے حق مین ظلم ہوگا اور واجب ہو کہ ذمیون کی عورتین بھی ہماری عورتون سے راستون و
حمامون مین جدا کیجائین اس طور پر کہ شناخت ہو اور ذمیون کے دروازون پر بھی نشانیان کردیجائین تاکہ سائل
انکے دروازون پر کھڑا ہو کر انکے لیے مغفرت کی دعا نکرے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ بہتر یہ ہو کہ ذمیون کو سواری کی
اجازت نہو الا بضرورت اور جب ضرورت کے واسطے سوار ہون تو جہان مسلمانون کا مجمع ہو وہان اتر پڑین پھر اگر انکے
ساتھ ضرورت لازمی ہو تو وہ ایک اکاف کی صورت کی زین بنا دے اور ذمیون کو ایسی لباس سے منع کیا جائیگا جو
عالمون وزاہدون وشرفا کے ساتھ مخصوص ہو **ف** کیونکہ یہ بزرگی کی علامت ہو جس سے ذمی محروم رہین - ومن
امتنع من الجزیۃ او قتل مسلما او سب النبی علیہ السلام او زنی بمسلمۃ لم ینتقض عہدہ لان الغایۃ التی
ینتہی بہا القتال التزام الجزیۃ لا اداؤہا والالتزام باق وقال الشافعی رح سب النبی علیہ السلام
یکون نقضا لانہ لو کان مسلما ینتقض ایمانہ فکذا ینتقض امانہ اذ عقد الذمۃ خلف عنہ ولنا ان سب النبی
علیہ السلام کفر منہ والکفر المقارن لا یمنعہ فالطاری لا یرفعہ - اور جس ذمی نے جزیہ ادا کرنے سے انکار کیا یا اسنے
کسی مسلمان کو قتل کیا یا آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو برا کہا یا کسی مسلمان عورت سے زنا کیا تو اسکا ذمی ہونے کا معاہدہ
نہین ٹوٹیگا کیونکہ قتال جس حد پر منتہی ہوتا ہو وہ یہ ہو کہ کافر اپنے اوپر جزیہ لازم کرلے اور اسکو ادا کرنے پر منتہی نہین ہو اور
جزیہ کا التزام ابھی باقی ہو اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اسکی طرف سے عہد شکنی ہو کیونکہ
اگر کوئی مسلمان ہوتا تو اسکا ایمان ٹوٹ جاتا پس اسی طرح اسکا امان بھی ٹوٹ جائیگا اسواسطے کہ امان کا عہد بجائے
ایمان کے ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اسکی جانب سے کفر ہو اور ذمی بنانے کے
وقت جو کفر اسکے ساتھ لگا تھا وہ عہد ذمہ سے مانع نہوا تو یہ کفر جو بعد کو طاری ہوا ہو وہ عہد ذمہ کو دور نہین کریگا **ف** تمم

فصل

کرتا ہو کہ عہد ذمہ کے وقت جو کفر تھا وہ اُسکے اعتقاد کی وجہ سے تھا اور یہ کفر مسلمانون کے اعتقاد کی اہانت ہو پس اس موذی کا قتل اولی ہو اور در المنتقی مین ہو یہ حکم اسوقت ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی ظاہر نکرے اور اگر اُسنے اعلان کیا یا عادت کرلی تو قتل کیا جاوے اگرچہ عورت ہو اور اسی پر اس زمانہ مین فتوی دیا جائیگا - کما فی رد المحتار - اور حدیث مین ہو کہ جب کعب ابن اشرف نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ہجو کی اور وہ مدینہ کا یہودی تھا تو آپ نے فرمایا کہ کعب ابن اشرف کے واسطے کون ہو پس محمد ابن مسلمہ نے عرض کیا کہ مین ہون یا رسول اللہ چنانچہ اُسکو قتل کیا - کما رواہ البخاری اور اسی طرح ابو رافع کے قتل کا قصہ بھی بخاری نے روایت کیا ہو اور ایسی ہی ابن اخطل کو بوجہ ہجو کے آپ نے قتل کرادیا اور ایسے ہی ایک زبردست شخص آپ کی بدگوئی و ہجو کیا کرتا تھا اُسکو خالد ابن الولید نے قتل کردیا اور عبد الرزاق نے روایت کی کہ ایک شخص آپ کی برائی کرتا تھا اُسکو حضرت زبیر نے قتل کردیا اور عبد الرزاق نے روایت کی کہ ایک عورت آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو بُرا کہتی تھی اُسکو خالد نے قتل کرڈالا اور اسی طرح آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی و زبیر کو ایک ہجو کرنے والے کی طرف بھیجا انھون نے اُسکو قتل کیا اور ابن سعد و ابن عساکر نے روایت کی کہ مہاجر ابن ابی امیہ جو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے یمن کا حاکم تھا اسکو خبر پہونچی کہ یہان ایک عورت ہو جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ہجو کا گیت گاتی ہو پس مہاجر نے اُسکو پکڑ کر اُسکا ہاتھ کاٹ اور اُسکے دانت توڑ دیے یہ خبر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو پہونچی تو فرمایا کہ اگر تو یہ نکرچکا ہوتا تو مین تجھے حکم دیتا کہ اُس عورت کو قتل کردے اور ابو داؤد و نسائی نے ابی برزہ الاسلمی سے روایت کی کہ مین حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور آپ نے اُسوقت ایک شخص پر کچھ سختی سے کلام کیا تھا اُسنے جواب مین آپ کو برا بھلا کہا تو مین نے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ مجھے اجازت دیجیے کہ مین اس منافق کی گردن ماردون تو آپ نے فرمایا کہ بیٹھ جا کہ سواے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے یہ بات کسی شخص کے واسطے نہین ہو - ورواہ البیہقی وصححہ - اور عینی نے کہا کہ جو شخص آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی کرے مین اُسکے قتل کا فتوی دونگا اور اسی کے قریب ابن الہمام کا قول ہو اور یہی قول مالک و احمد و اسحاق و شافعی وغیرہ کا ہو اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی عامہ علما کا قول ہو - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ ذمی سے جزیہ لیکر اُسکا قتل جب ہی تک موقوف رہیگا کہ وہ عاجزی کے ساتھ ادا کرے اور جب اُسنے بدگوئی کی تو یہ مسلمانون پر سرکشی و تکبر ہو پس قتل مباح ہوگیا وہذا ہو الحق واللہ تعالے اعلم - قال و لاینتقض العہد الا وان یلتحق بدار الحرب او یغلبون علے موضع فیحاربوننا لانہم صاروا حربا علینا فیعری عقد الذمۃ عن الفائدۃ وہو دفع شر الحراب - اور ذمی کا عہد نہین ٹوٹیگا مگر آنکہ وہ دار الحرب مین جاملے یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہوکر مسلمانون سے لڑائی کرین کیونکہ جب وہ لوگ ہمسے لڑنے والے ہوگئے تو عہد ذمہ بیفائدہ ہوگیا کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی بدی دفع ہو - واذا نقض الذمی العہد فہو بمنزلۃ المرتد معناہ فی الحکم بموتہ باللحاق لانہ التحق بالاموات وکذا فی حکم ما حملہ من مالہ الا انہ لو اُسر یسترق بخلاف المرتد - اور جب ذمی نے عہد توڑا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہو اسکے معنی یہ ہین کہ اُسکا حکم مانند مرتد کے ہو کہ دار الحرب مین ملجانے سے اُسکے موت کا حکم دیا جائیگا کیونکہ وہ بے ایمان مردہ آدمیون سے مل گیا (حتی کہ مرتد کی طرح اُسکا ترکہ تقسیم کردیا جائیگا -) اور اسی طرح جو کچھ اپنا مال اپنے ساتھ لے گیا تو اُسکا حکم بھی مثل مرتد کے ہو (حتی کہ اگر دار الحرب پر مسلمانون کا غلبہ ہوا تو اُسکا یہ مال مثل مرتد کے مال غنیمت ہوجائیگا) لیکن اتنا فرق ہو کہ اگر یہ ذمی قید کیا گیا تو رقیق بنایا جائیگا بخلاف مرتد کے کہ وہ اسلام لاوے یا قتل کیا جاویگا۔

فصل - نصارے بنی تغلب کے بیان مین **ف** یہ لوگ عرب کی نسل سے ہین جو زمانہ جاہلیت مین

نصرانی ہو گئے تھے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانۂ خلافت مین ان لوگون سے جزیہ طلب کیا تو ان لوگون نے انکار کیا اور کہا کہ ہم عرب ہین ہمسے اسی طرح لیا جاوے جیسے دیگر اہل عرب سے لیا جاتا ہی پس آپ نے فرمایا کہ مین مشرک سے صدقہ نہین لونگا یہ سنکر بعضے تغلبی بھاگ کر نصارائے روم مین مل گئے پس نعمان ابن زرعہ نے عرض کیا یا امیر المومنین یہ لوگ جنگجو قوم ہین اور عرب ہین انکو جزیہ دینے سے شرم آتی ہی پس آپ صدقہ کے نام سے انسے جزیہ وصول کرین اور دشمنون کو انکی مدد نہ دین پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکو طلب کیا اور جو کچھ مسلمانون سے لیاجاتا ہی اسکا دوچند انکے مردون وعورتون پر باندھا اور اس امر پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ ونصاری بنی تغلب یوخذ من اموالہم ضعف ما یوخذ من المسلمین من الزکوۃ لان عمر رض صالحہم علی ذلک بمحضر من الصحابۃ۔ اور نصارای تغلب کے اموال مین سے اُسکا دوچند لیا جائیگا جو مسلمانون سے زکوۃ مین لیا جاتا ہی کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضوری مین اُنسے اس طور پر مصالحہ کیا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ویوخذ من نسائہم ولا یوخذ من صبیانہم لان الصلح وقع علی الصدقۃ المضاعفۃ والصدقۃ تجب علیہن دون الصبیان فکذا المضاعف وقال زفر رح لا یوخذ من نسائہم ایضا وہو قول الشافعی رح لانہ جزیۃ فی الحقیقۃ علی ما قال عمر رض ہذہ جزیۃ فسموہا ما شئتم ولہذا تصرف مصارف الجزیۃ ولا جزیۃ علی النسوان ولنا انہ مال وجب بالصلح والمرأۃ من اہل وجوب مثلہ علیہا والمصرف مصالح المسلمین لانہ مال بیت المال وذلک لا یختص بالجزیۃ الا ترے انہ لا یراعی فیہ شرائطہا۔ اور تغلبیون کی عورتون سے یہ مال لیا جائیگا اور انکے اطفال سے نہین لیا جائیگا کیونکہ صلح تو دوچند زکوۃ پر واقع ہوئی ہی اور زکوۃ عورتون پر واجب ہوتی ہی بچون پر نہین ہوتی ہی تو دوچند کا بھی یہی حال ہوگا اور زفر رحمۃ اللہ نے کہا کہ تغلبی عورتون سے بھی نہین لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہی کیونکہ یہ درحقیقت جزیہ ہی چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جزیہ ہی تم اسکا جو کچھ چاہو نام رکھو۔ رواہ البیہقی۔ اور اسی وجہ سے وہ جزیہ کے مصارف مین خرچ ہوتا ہی اور عورتون پر جزیہ نہین ہوتا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ یہ ایسا مال ہی جو صلح کے ساتھ واجب ہوا اور عورت اس لائق ہوتی ہی کہ اُسپر ایسا مال واجب ہو اور جہان یہ مال خرچ ہوتا ہی وہ مسلمانون کے مصالح ہین کیونکہ یہ بیت المال کا مال ہی اور یہ مصرف کچھ جزیہ کے ساتھ مخصوص نہین ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ اسمین جزیہ کے شرائط ملحوظ نہین ہوتے ف۔ مثلا نائب کے ذریعہ سے نہ لیا جاوے اور خود کھڑا ہوکے ادا کرے۔ وغیر ذلک۔ ویوضع علی مولی التغلبی الخراج اے الجزیۃ وخراج الارض بمنزلۃ مولی القرشی وقال زفر رح یضاعف لقولہ علیہ السلام ان مولی القوم منہم الا ترے ان مولی الہاشمی یلحق بہ فی حق حرمۃ الصدقۃ ولنا ان ہذا تخفیف والمولی لا یلحق بالاصل فیہ ولہذا توضع الجزیۃ علی مولی المسلم اذا کان نصرانیا بخلاف حرمۃ الصدقۃ لان الحرمات تثبت بالشبہات فالحق المولی بالہاشمی فی حقہ ولا یلزم مولی الغنی حیث لا تحرم علیہ الصدقۃ لان الغنی من اہلہا وانما الغنی مانع ولم یوجد فی حق المولی اما الہاشمی فلیس باہل لہذہ الصلۃ اصلا لانہ صین لشرفہ وکرامتہ عن اوساخ الناس فالحق بہ مولاہ۔ اور تغلبی کے مولی پر بھی جزیہ وزمین کا خراج باندھا جائیگا جیسے ہاشمی کے مولی پر باندھا جاتا ہی یعنے اگر ہاشمی نے کسی کافر غلام کو آزاد کیا تو اُسپر جزیہ وخراج باندھا جائیگا اسی طرح تغلبی کے مولی سے بھی دوچند نہین بلکہ جزیہ وخراج لیا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی کے مولی سے بھی دوچند لیا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قوم کا آزاد کیا ہوا بھی قوم مین سے ہوتا ہی۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔ کیا نہین دیکھتے ہو کہ صدقہ حرام ہونے مین ہاشمی کا مولی بھی ہاشمی کے ساتھ لاحق ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ دوچند لینے مین تخفیف ہو اور آزاد کیا ہوا

اس تخفیف مین اپنے آزاد کرنے والے کے ساتھ لاحق نہوگا اسی واسطے مسلمان کے آزاد کیے ہوے پر جبکہ وہ مثلاً نصرانی ہو جزیہ باندھا جاتا ہی بخلاف صدقہ حرام ہونے کے کیونکہ حرمتون کا ثبوت شبہات سے ہوجاتا ہی تو حرمت کے باب مین ہاشمی کے ساتھ اُسکے آزاد کیے ہوئے غلام کو ملا دیا گیا (اگر کہا جاوے کہ تونگر کے آزاد کیے ہوئے پر بھی صدقہ حرام ہوگا کیونکہ شبہہ موجود ہی تو جواب دیا کہ) تونگر کے مولی سے الزام نہین ہوسکتا کیونکہ تونگر پر صدقہ حرام نہین ہی اسواسطے کہ تونگر آدمی کو صدقہ لینے کی لیاقت ہی اگرچہ بالفعل تونگری اُسکو مانع ہی اور تونگر کے آزاد کیے ہوئے مین تونگری موجود نہین ہی اور ہاشمی مین صدقہ لینے کی لیاقت ہی نہین ہی اگرچہ فقیر ہو کیونکہ وہ اپنی شرافت وکرامت کی وجہ سے لوگون کے میل کچیل سے محفوظ کیا گیا ہی تو اُسکا آزاد کیا ہوا غلام بھی اُسکے ساتھ ملا دیا گیا - قال وما جباه الامام من الخراج ومن اموال بنی تغلب وما اهداه اهل الحرب الی الامام والجزیة یصرف فی مصالح المسلمین کسد الثغور وبناء القناطر والجسور ویعطے قضاة المسلمین وعمالهم وعلمائهم منه ما یکفیهم ویدفع منه ارزاق المقاتلة وذراریهم لانه مال بیت المال فانه وصل الی المسلمین من غیر قتال وهو معد لمصالح المسلمین وهولاء عملتهم ونفقة الذراری علی الاباء فلو لم یعطوا کفایتهم لاحتاجوا الی الاکتساب ولا یتفرغون للقتال - امام نے جو کچھ کہ خراج واموال بنی تغلب اور ہدیۂ اہل حرب سے اور جزیہ سے جمع کیا ہو اُسکو مسلمانون کی مصلحت مین صرف کرے جیسے دار الاسلام کی سرحدات کو لشکرون سے مضبوط کرے اور دریاؤن ونہرون کے پل بنادے اور مسلمانون کے قاضیون وعاملون وعلماء کو اُنکی کفایت کے لائق دیوے اور جہاد کرنے والی فوجون اور انکے اہل وعیال کا رزق دیوے اسواسطے کہ یہ سب بیت المال کا مال ہی کیونکہ وہ مسلمانون کو بغیر قتال حاصل ہوا ہی اور بیت المال اسواسطے مہیا ہوتا ہی کہ مسلمانون کی مصلحتون مین کام آوے اور یہ لوگ جنکا ذکر ہوا سب مسلمانون ہی کے واسطے کار کرتے ہین اور آل واولاد کا نفقہ اُنکے باپ پر واجب ہوتا ہی پس اگر ان لوگون کو بیت المال سے بقدر کفایت نہ دیا جائے تو انکو کمائی کی ضرورت ہوگی اور قتال وجہاد کے واسطے فارغ نہونگے ف اور مصنف کی روایت تجنیس سے طالب علم بھی داخل ہین - سف - ومن مات فی نصف السنة فلا شئی له من العطاء لانه نوع صلة ولیس بدین ولهذا سمی عطاء فلا یملک قبل القبض ویسقط بالموت واهل العطاء فی زماننا مثل القاضی والمدرس والمفتی والله اعلم - اور قاضی وعلماء وغیرہ مین سے جو شخص نصف سال مین (یا آخر سال مین - ع -) مرگیا تو عطاء مین سے اُسکے واسطے کچھ نہوگا کیونکہ یہ ایک طرح کا صلہ ہی اور قرضہ نہین ہی اسی واسطے اسکو عطاء کہتے ہین تو قبضہ سے پہلے ملک مین نہین آتا ہی اور موت سے ساقط ہوجاتا ہی اور ہمارے زمانہ مین اہل عطاء قاضی ومفتی ومدرس ہی واللہ تعالے اعلم ف اور زمانہ سابق مین جس شخص کو اسلام مین کسی طرح کی فوقیت تھی وہ اہل عطاء مین سے شمار ہوتا تھا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو بھی بیت المال سے ملتا تھا ع - اصلی کافرون کے احکام شروع کیے چنانچہ فرمایا -

باب احکام المرتدین

یہ باب مرتدون کے احکام مین ہی - قال واذا ارتد المسلم عن الاسلام والعیاذ باللہ عرض علیه الاسلام فان کانت له شبهة کشف عنه لانه عساه اعترته شبهة فتزاح وفیه دفع شره باحسن الامرین الا ان العرض علی ما قالوا غیر واجب لان الدعوة بلغته - اور جب کوئی مسلمان اسلام سے پھر گیا تو اُسپر اسلام پیش کیا جائیگا پھر اگر اُسکو کوئی شبہہ پیدا ہوگیا ہی تو وہ حل کردیا جاوے کیونکہ شاید اُسکو کوئی شبہہ ایسا پیدا ہوگیا ہو

تو وہ زائل کر دیا جائے اور اسکی بدی دور کرنے کے دو طریقوں میں سے یہ اچھا طریقہ ہے یعنے قتل سے بہتر ہے لیکن
اسلام پیش کرنا بنا بر قول مشائخ کے واجب نہیں ہے کیونکہ دعوۃ اسلام اُسکو پہونچ چکی ہے۔ **قال ویحبس ثلثۃ ایام
فان اسلم والا قتل وفی الجامع الصغیر المرتد یعرض علیہ الاسلام حرا کان او عبدا فان ابی قتل و
تاویل الاول انہ یستمہل فیمہل ثلثۃ ایام لانہا مدۃ ضربت لابلاء الاعذار وعن ابی حنیفۃ رح
وابی یوسف رح انہ یستحب ان یؤجلہ ثلثۃ ایام طلب ذلک اولم یطلب وعن الشافعی رح ان علی الامام
ان یؤجلہ ثلثۃ ایام ولا یحل لہ ان یقتلہ قبل ذلک لان ارتداد المسلم یکون عن شبہۃ ظاہرا فلا بد من مدۃ
یمکنہ التامل فقدرناہ بالثلث ولنا قولہ تعالے فاقتلوا المشرکین من غیر قید الامہال وکذا قولہ علیہ السلام
من بدل دینہ فاقتلوہ ولانہ کافر حربی بلغتہ الدعوۃ فیقتل للحال من غیر استمہال وہذا لانہ لایجوز تاخیر
الواجب لامر موہوم ولا فرق بین الحر والعبد لاطلاق الدلائل وکیفیۃ توبتہ ان یتبرا عن الادیان
کلہا سوی الاسلام لانہ لا دین لہ ولو تبرا عما انتقل الیہ کفاہ لحصول المقصود۔** اور مرتد تین روز تک قید کیا جائے
پھر اگر مسلمان ہوگیا تو بہتر ورنہ قتل کیا جائے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے خواہ آزاد ہو یا
غلام ہو پھر اگر انکار کرے تو قتل کیا جائے اور قول اول کی تاویل یہ ہے کہ اگر مرتد نے مہلت مانگی تو تین روز مہلت
دیجائیگی کیونکہ اسی قدر مدت تمام عذروں کے دور کرنے کے لیے مقرر کی گئی ہے اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف سے روایت
ہے کہ اُسکو تین دن مہلت دینا مستحب ہے خواہ مانگے یا نہ مانگے اور امام شافعی سے روایت ہے کہ امام پر واجب ہے کہ اسکو
تین دن مہلت دے اور اس سے پہلے قتل کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ مسلمان کا مرتد ہوجانا بظاہر کسی شبہہ سے ہوتا ہے تو
اتنی مہلت ضرور ہے جسمیں غور کر سکے اور اسکی مقدار ہمنے تین روز مقرر کی (اور یہی ظاہر قول عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ کما رواہ
مالک والبیہقی۔) اور ہماری دلیل قول الٰہی عزوجل ہے۔ فاقتلوا المشرکین یعنے مشرکوں کو قتل کر دو حالانکہ اسمیں مہلت
دینے کی قید نہیں ہے اور اسی طرح آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ جو شخص اپنا دین بدلے اسکو قتل کر دو۔
رواہ البخاری وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ شخص حربی کافر ہوگیا جسکو دعوت اسلام پہونچ چکی ہے تو بغیر مہلت دیے
فی الحال قتل کیا جائیگا کیونکہ قتل کرنا واجب ہوا اور اُسکا مسلمان ہوجانا امر موہوم ہے تو امر موہوم کی وجہ سے واجب
میں تاخیر دینا جائز نہیں ہے (اور یہی صحیح مذہب شافعی ہے۔ م ع -) اور غلام و آزاد میں کچھ فرق نہیں کیونکہ جن دلائل سے
یہ حکم نکلا وہ مطلق یعنے دونوں کو شامل ہیں اور مرتد کے توبہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمداً
رسول اللہ کے بعد تمام دینوں سے سوائے دین اسلام کے انکاری وبیزاری ظاہر کرے کیونکہ اُسکا کوئی دین نہیں، اور
اگر دین اسلام چھوڑ کر جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا تھا اُس سے بیزاری ظاہر کی تو کافی ہے کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا۔ **قال
فان قتلہ قاتل قبل عرض الاسلام علیہ کرہ ولا شئ علی القاتل ومعنی الکراہیۃ ہہنا ترک المستحب وانتفاء
الضمان لان الکفر مبیح للقتل والعرض بعد بلوغ الدعوۃ غیر واجب۔** اور اگر اُسپر اسلام پیش کرنے سے پہلے
کسی نے اُسکو قتل کر دیا تو مکروہ ہے اور قاتل پر قصاص یا دیت کچھ نہیں ہے اور یہاں کراہیت کے معنی یہ ہیں کہ مستحب ترک
کیا اور ضمان اسواسطے نہیں ہے کہ اُسکا کفر اُسکے قتل کو مباح کرنے والا ہے اور اسلام پیش کرنا دعوت اسلام پہونچ جانے کے بعد
واجب نہیں ہے۔ **واما المرتدۃ فلا تقتل وقال الشافعی رح تقتل لما روینا ولان ردۃ الرجل مبیحۃ للقتل
من حیث انہ جنایۃ مغلظۃ فتناط بہا عقوبۃ مغلظۃ وردۃ المرأۃ تشارکہا فیہا فتشارکہا فی موجبہا ولنا
ان النبی علیہ السلام نہی عن قتل النساء ولان الاصل تاخیر الاجزیۃ الی دار الاخرۃ اذ تعجیلہا یخل بمعنی**

الابتلاء وانما عدل عنه دفعا لشر ناجز وهو الحراب ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية البنية بخلاف الرجال فصارت المرتدة كالاصلية قال ولكن تحبس حتى تسلم لانها امتنعت عن ايفاء حق الله تعالے بعد الاقرار فتجبر على ايفائه بالحبس كما في حقوق العباد وفي الجامع الصغير وتجبر المرأة على الاسلام حرة كانت او امة والامة يجبرها مولاها اما الجبر فلما ذكرنا ومن المولے لما فيه من الجمع بين الحقين ويروى تضرب في كل ايام مبالغة في الحمل على الاسلام - اور رہی عورت مرتدہ تو وہ قتل نہین کیجائیگی اور شافعی نے فرمایا کہ قتل کیجائے بدلیل اُس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے یعنی جو کوئی اپنا دین بدلے اُسکو قتل کرو اور اس دلیل سے کہ مرد کا مرتد ہونا اُسکا خون اسوجہ سے مباح کرتا ہی کہ مرتد ہونا ایک جرم سخت ہی پس اُسکی عقوبت سخت یعنی قتل کرنا اسکے ساتھ لازم ہی اور عورت بھی مرتد ہونے مین اس جرم سخت مین شریک ہی تو اسکی سزا مین بھی شریک ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عورتون کے قتل سے منع فرمایا - کما فی الصحاح اور اس دلیل سے کہ سزاؤن کے حق مین اصل یہ ہی کہ اُنکی تاخیر دار آخرت کے واسطے ہو کیونکہ فی الحال سزا ہونا معنی امتحان کو مخل ہی پھر اس اصل سے عدول اسواسطے ہوا کہ فی الحال کی شرارت دور ہو یعنی لڑائی دفع ہو مگر عورتون کی ذات سے لڑائی کی امید نہین ہی کیونکہ اُنکی خلقت مین جنگ کی صلاحیت نہین ہی بخلاف مردون کے پس مرتدہ کافرہ مانند اصلیہ کافرہ کے ہوگئی یعنی جیسے اصلیہ کافرہ مقتول نہین ہوتی ویسی ہی مرتدہ کافرہ بھی مقتول نہوگی ولیکن فرمایا کہ مرتدہ قید خانہ مین رکھی جائے یہانتک کہ مسلمان ہوجائے کیونکہ وہ حق الٰہی عز وجل کا اقرار کرکے اُسکو ادا کرنے سے انکار کرتی ہی تو قید کرکے اُسکے ادا کرنے پر مجبور کیجائیگی جیسے بندون کے حقوق مین ہوتا ہی اور جامع صغیر مین فرمایا کہ مرتدہ عورت اسلام لانے پر مجبور کیجائیگی خواہ آزادہ ہو یا باندی ہو لیکن باندی کو اُسکا مولے مجبور کریگا پس جبر کی تو وہی وجہ ہی جو اوپر مذکور ہوئی کہ وہ ادائے حق الٰہی عز وجل سے انکار کرتی ہی اور باندی کا جبر مولی کی طرف سے اسواسطے رکھا گیا تاکہ مولے کا حق اور اللہ تعالے کا حق دونون مجتمع ہوجائین اور یہ بھی روایت آئی ہی کہ باندی ہر روز ماری جاوے تاکہ اسلام لانے پر پورے طور سے جبر ہو - قال ويزول ملك المرتد عن امواله بردته زوالا مراعى فان اسلم عادت الى حالها قالوا هذا عند ابي حنيفة رح وعندهما لا يزول ملكه لانه مكلف محتاج فالے ان يقتل يبقى ملكه كالمحكوم عليه بالرجم والقصاص وله انه حربي مقهور تحت ايدينا حتى يقتل ولا قتل الا بالحراب فهذا يوجب زوال ملكه ومالكيته غير انه مدعو الے الاسلام بالاجبار عليه ويرجے عوده اليه فتوقفنا في امره فان اسلم جعل هذا العارض كان لم يكن في حق هذا الحكم وصار كان لم يزل مسلما ولم يعمل السبب وان مات او قتل على ردته او لحق بدار الحرب وحكم بلحاقه استقر كفره فيعمل السبب عمله وزوال ملكه - اور مرتد کی ملکیت اپنے مالون سے بوجہ مرتد ہونے کے زائل ہوجاتی ہی مگر یہ زوال ابھی موقوف ہوتا ہی یعنے اگر پھر مسلمان ہوگیا تو بدستور اُسکی ملک عود کرتی ہی اور مشائخ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ کا قول ہی اور صاحبین کے نزدیک اُسکی ملکیت زائل نہین ہوتی ہی کیونکہ وہ مکلف محتاج ہی تو قتل ہونے تک اُسکی ملکیت باقی رہتی ہی جیسے وہ شخص جسپر رجم یا قصاص کا حکم دیا گیا یعنے تاوقت قتل یا رجم کے اپنی ملک کا مالک رہتا ہی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ مرتد ایک حربی کافر ہی جو ہمارے ہاتھ مین مقہور گرفتار ہی تاکہ قتل کیا جائے اور قتل بدون لڑائی کے نہین ہوتا ہی یعنے بالفعل وہ حربی ہی اسی واسطے اُسکا قتل جائز ہی پس یہ امر موجب ہی کہ اُسکی ملک و مالکیت زائل ہوگئی صرف اتنی بات ہی کہ مرتد پر جبر کرکے اسلام کی طرف بلایا جاتا ہی اور امید ہی کہ وہ اسلام کی طرف عود کرے پس ہمنے اسکے معاملہ مین توقف کیا یعنی اُسوقت تک کہ ظاہر ہوجاوے کہ وہ اسلام لایا یا نہین پس اگر مسلمان ہوگیا تو یہ عارض

ہو جانا زوال ملک کے حق مین کالعدم ٹھہرایا جائیگا اور ایسا ہو جائیگا کہ گویا وہ برابر مسلمان رہا اور ملک زائل ہونے کا سبب یعنی ارتداد نہین کیا اور اگر وہ مرگیا یا اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا بھاگ کر دارالحرب مین پہونچا اور قاضی نے اسکے پہونچ جانے کا حکم دیدیا تو اُسکا کفر جم گیا پس ارتداد اپنا عمل کریگا اور اُسکی ملک زائل ہو جائیگی۔ قال وان مات او قتل علی ردتہ انتقل ما اکتسبہ فی اسلامہ الی ورثتہ المسلمین وکان ما اکتسبہ فی حال ردتہ فیأ وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ اور اگر مرتد مذکور مرگیا یا حالت ارتداد مین قتل کیا گیا تو جو کچھ اُسنے حالت اسلام مین کمایا تھا وہ اُسکے مسلمان وارثون کو ملیگا اور جو کچھ اُسنے مرتد ہونے کی حالت مین کمایا وہ مال غنیمت ہی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی۔ وقال ابو یوسف رح ومحمد رح کلاہما لورثتہ وقال الشافعی رح کلاہما فیأ لانہ مات کافرا والمسلم لا یرث الکافر ثم ہو مال حربی لا امان لہ فیکون فیأ ولہما ان ملکہ فی الکسبین بعد الردۃ باق علی ما بیناہ فینتقل بموتہ الی ورثتہ ویستند الی ما قبیل ردتہ اذ الردۃ سبب الموت فیکون توریث المسلم من المسلم ولابی حنیفۃ رح انہ یمکن الاستناد فی کسب الاسلام لوجودہ قبل الردۃ ولا یمکن الاستناد فی کسب الردۃ لعدمہ قبلہا ومن شرطہ وجودہ ثم انما یرثہ من کان وارثا لہ حالۃ الردۃ ویبقی وارثا الی وقت موتہ فی روایۃ عن ابی حنیفۃ رح اعتبارا للاستناد وعنہ انہ یرثہ من کان وارثا لہ عند الردۃ ولا یبطل استحقاقہ بموتہ بل یخلفہ وارثہ لان الردۃ بمنزلۃ الموت وعنہ انہ یعتبر وجود الوارث عند الموت لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامہ کالحادث قبل انعقادہ بمنزلۃ الولد الحادث من المبیع قبل القبض وترثہ امرأتہ المسلمۃ اذا مات او قتل علی ردتہ وہی فی العدۃ لانہ یصیر فارا وان کان صحیحا وقت الردۃ والمرتدۃ کسبہا لورثتہا لانہ لا حراب منہا فلم یوجد سبب الفیٔ بخلاف المرتد عند ابی حنیفۃ رح ویرثہا زوجہا المسلم ان ارتدت وہی مریضۃ لقصدہا ابطال حقہ وان کانت صحیحۃ لا یرثہا لانہا لا تقتل فلم یتعلق حقہ بمالہا بالردۃ بخلاف المرتد۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مرتد کی حالت اسلام کی کمائی اور حالت کفر کی کمائی دونون اُسکے وارثون کی ہونگی اور شافعی (اور مالک و احمد) نے کہا کہ دونون کمائیان مال غنیمت ہین کیونکہ وہ بحالت کفر مرا اور کافر کا وارث مسلمان نہین ہوتا ہی پھر یہ مال ایک ایسے حربی کا ٹھہرا جسکے واسطے امان نہین ہی تو مال غنیمت ہو جائیگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ اُسکی دونون کمائیان بعد مرتد ہونے کے اُسکی ملکیت پر باقی ہین جیسا کہ صاحبین کا مذہب اوپر بیان ہوا ہی تو اُسکی موت کے بعد اُسکی ملک اُسکے وارثون کی طرف منتقل ہوگی اور یہ مرتد ہونے سے کچھ پہلے کی طرف مستند ہوگی کیونکہ مرتد ہونا اُسکی موت کا سبب ہی تو مسلمان کا میراث پانا مسلمان ہی سے ہوا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ اسلام کی کمائی کو اسطرح مستند کرنا ممکن ہی کیونکہ وہ مرتد ہونے سے پہلے موجود تھی اور ارتداد کی کمائی کو اسطرح مستند کرنا ممکن نہین کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے موجود نہ تھی حالانکہ مستند ہونے کے واسطے یہ شرط ہی کہ اُسوقت موجود ہو پھر رہا یہ کہ کون شخص اسکا وارث ہوگا تو امام ابو حنیفہ سے حسن کی روایت یہ ہی کہ جو شخص مرتد ہونے کی حالت مین اُسکا وارث تھا اور مرتد کی موت تک برابر اُسکا وارث رہا وہ وارث ہوگا کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے کی جانب مستند ہی تو اس استناد کا اعتبار ہوگا اور دوسری روایت ابو یوسف کی یہ ہی کہ اُسکے مرتد ہونے کے وقت جو شخص وارث تھا وہ وارث ہوگا اور اگر وہ مر بھی جاوے تو اُسکے وارث بجائے اُسکے مرتد کے وارث ہونگے کیونکہ مرتد ہونا بمنزلہ موت کے ہی اور امام ابو حنیفہ سے تیسری روایت امام محمد کی یہ ہی کہ مرتد کی موت کے وقت وارث کا وجود معتبر ہی کیونکہ سبب منعقد ہونے کے بعد اس سبب کے پورا ہونے سے پہلے جو وارث پیدا ہوا گویا وہ سبب منعقد ہونے سے پہلے پیدا ہوا جیسے مبیعہ باندی سے قبضہ سے پہلے بچہ پیدا ہوا یعنے وہ قبل بیع کے قرار دیا جاتا ہی اور اسکی مسلمان زوجہ بھی وارث ہوگی بشرطیکہ جس وقت مرتد مرا یا قتل کیا گیا ہی اُسوقت یہ عورت عدت مین ہو کیونکہ شوہر مرتد

قرار کرنے والا ہو جائیگا اگرچہ وقت مرتد ہونے کے تندرست ہو اور رہی عورت مرتدہ تو اُسکی کمائی اُسکے وارثون کی ہوگی کیونکہ اُسکی طرف سے جنگ نہین ہو تو کوئی ایسا سبب نہین پایا گیا جس سے اُسکی کمائی مال غنیمت ہو جاوے بخلاف مرد مرتد کے کہ اُسکی حالت ردت کی کمائی امام ابوحنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہی اور مرتدہ کا مسلمان شوہر اُسکا وارث ہوگا بشرطیکہ مرتدہ مذکورہ مرتد ہونے کے وقت مریضہ ہو کیونکہ اُسنے شوہر کا حق میراث مٹانا چاہا اور اگر وہ مرتد ہونے کے وقت مریضہ نہو تو شوہر مسلمان اُسکا وارث نہوگا کیونکہ عورت قتل نہین کیجاتی ہی تو اُسکے مرتدہ ہونے سے اُسکے مال کے ساتھ شوہر کا کوئی حق نہین متعلق ہوا بخلاف مرد مرتد کے یعنی چونکہ وہ قتل کیا جاتا ہی تو اُسکا مرتد ہونا گویا موت ہی پس اُسکے مال سے وارثون کا حق متعلق ہو جاتا ہی۔ **قال وان لحق بدار الحرب مرتدا وحکم الحاکم بلحاقہ عتق مدبروہ وامہات اولادہ وحلت الدیون التی علیہ ونقل ما اکتسبہ فی حال الاسلام الی ورثتہ من المسلمین وقال الشافعی رح یبقی مالہ موقوفا کما کان لانہ نوع غیبۃ فاشبہ الغیبۃ فی دار الاسلام ولنا انہ صار مرتدا باللحاق من اہل الحرب وہم اموات فی حق احکام الاسلام لانقطاع ولایۃ الالزام کما ہی منقطعۃ عن الموتی فصار کالموت الا انہ لا یستقر لحاقہ الا بقضاء القاضی لاحتمال العود الینا فلا بد من القضاء واذا تقرر موتہ ثبت الاحکام المتعلقۃ وہی ما ذکرناہا کما فی الموت الحقیقی ثم یعتبر کونہ وارثا عند لحاقہ فی قول محمد رح لان اللحاق ہو السبب والقضاء لتقررہ لقطع الاحتمال وقال ابو یوسف رح وقت القضاء لانہ یصیر موتا بالقضاء والمرتدۃ اذا لحقت بدار الحرب فہی علی ہذا الخلاف** ۔ اگر مرتد ہو کر دار الحرب مین مل گیا اور حاکم نے اُسکے ملجانے کا حکم دیدیا تو اُسکے مملوک مدبر وام ولد سب آزاد ہو گئے اور اُسپر جو قرضۂ میعادی تھے وہ فی الحال واجب الادا ہو گئے اور جو کچھ اُسنے حالت اسلام مین کمایا تھا وہ اُسکے مسلمان وارثون کی جانب منتقل ہوا (اور صاحبین کے نزدیک حالت ردت کی کمائی بھی وارثون کی ہوگی۔ مف۔) اور شافعی نے فرمایا کہ اُسکا مال اُسکے ملک مین بطور توقف رہیگا جیسے دار الحرب مین جانے سے پہلے یہی حکم تھا کیونکہ دار الحرب مین مل جانا گویا سفر مین غائب ہونے کے مشابہ ہی تو ایسا ہوا گویا دار الاسلام مین سفر کیلیے غائب ہوا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ وہ حربیون سے مل کر مرتد ہو گیا اور اسلامی احکام کے حق مین حربی لوگ بمنزلہ مردہ کے ہین کیونکہ اُنپر کوئی بات لازم کرنے کی ولایت منقطع ہی جیسے یہ ولایت مردہ سے منقطع ہوتی ہی لیکن بات یہ ہی کہ اُسکے دار الحرب مین ملنے کا حکم نہ دیا جائیگا مگر جبکہ قاضی حکم دے کیونکہ ہماری طرف پھر آنے کا احتمال ہی تو حکم قاضی ضروری ہوا اور جب اُسکی موت متقرر ہو گئی تو اُسکے مرنے پر جو احکام متعلق تھے وہ ثابت ہو گئے یعنی اُسکے مدبر وام ولد کا آزاد ہونا وغیرہ جو اوپر مذکور ہوئی جیسے حقیقۃ مر جانے مین ہوتا ہی پھر امام محمد کے نزدیک وارث ہونا مرتد کے دار الحرب مین ملنے کے وقت معتمد ہی کیونکہ یہی ملنا سبب میراث ہی اور حکم قاضی اسکو ٹھیک ثابت کرتا ہی تاکہ احتمال جاتا رہے (حاصل یہ کہ دار الحرب مین ملجانے کے وقت تک جو وارث پیدا ہوا وہ بھی وارث ہی۔) اور ابو یوسف نے کہا کہ حکم قاضی کے وقت وارث ہونا معتبر ہی کیونکہ اُسکا حربیون مین ملنا بوجہ حکم قاضی کے موت ہو جائیگا (حتی کہ اُسکے حربیون مین ملنے کے بعد حکم قاضی سے پہلے جو بچہ پیدا ہوا وہ بھی وارث ہوگا) اور اگر مرتدہ عورت بھاگ کر دار الحرب مین مل گئی تو اسمین بھی ایسا ہی اختلاف ہی یعنی امام محمد کے نزدیک وہی وارث معتبر ہونگے جو دار الحرب مین ملنے کے وقت موجود ہین اور ابو یوسف کے نزدیک قاضی کا حکم ہونے تک جو موجود ہو وہ وارث معتبر ہی۔ **وتقضی الدیون التی لزمتہ فی حال الاسلام مما اکتسبہ فی حال الاسلام وما لزمتہ فی حال ردتہ من الدیون تقضی مما اکتسب فی حال ردتہ قال العبد الضعیف عصمہ اللہ ہذہ روایۃ عن ابی حنیفۃ رح وعنہ انہ یبدأ بکسب الاسلام وان لم یف بذلک تقضی من کسب الردۃ وعنہ علی عکسہ وجہ الاول ان المستحق**

بالسببین مختلف وحصول کل واحد من الکسبین باعتبار السبب الذی وجب له الدین فیقضی کل دین من الکسب المکتسب الذی فی تلک الحالۃ لیکون الغرم بالغنم وجہ الثانی ان کسب الاسلام ملکہ حتی یخلفہ الوارث فیہ ومن شرط ہذہ الخلافۃ الفراغ عن حق المورث فیقدم الدین علیہ اما کسب الردۃ فلیس بملوک لہ لبطلان اہلیۃ الملک بالردۃ عندہ فلا یقضے دینہ منہ الا اذا تعذر قضاؤہ من محل آخر فحینئذ یقضے منہ کالذمی اذا مات ولا وارث لہ یکون مالہ لجماعۃ المسلمین ولو کان علیہ دین یقضے منہ کذلک ہہنا وجہ الثالث ان کسب الاسلام حق الورثۃ وکسب الردۃ خالص حقہ فکان قضاء الدین منہ اولے الا اذا تعذر بان لم یف بہ فحینئذ یقضے من کسب الاسلام تقدیما لحقہ وقال ابو یوسف ومحمد رح تقضے دیونہ من الکسبین لانہما جمیعا ملکہ حتی یجری الارث فیہما واللہ اعلم۔ اور مرتد پر جو قرضہ حالت اسلام مین لازم ہوے تھے وہ اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیے جاوینگے اور جو قرضہ کہ اُسکے مرتد ہونے کی حالت مین لازم ہوئے ہین وہ اُسکے ارتداد کی کمائی سے ادا کیے جاوینگے شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے یعنے زفر نے ابو حنیفہ سے روایت کی اور دوسری روایت یہ ہے کہ پہلے اسلام کی کمائی سے ادا کرنا شروع کیا جاوے پھر اگر یہ کمائی اُسکے قرضون کو کافی نہو تو اُسکے ارتداد کی کمائی سے ادا کیے جاوین (یہ روایت حسن ہے) اور تیسری روایت ابو حنیفہ سے اسکے برعکس ہے یعنے پہلے ردت کی کمائی سے شروع کیا جائے پھر اگر سب قرضہ ادا نہون تو اسلام کی کمائی سے ادا کیے جاوین (یہ روایت ابو یوسف ہے) اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ اُسپر واجب الادا ہے وہ مختلف دو سببون سے مختلف ہے یعنے اسلام کی کمائی کے سبب سے اُسپر اسلامی قرضہ واجب الادا ہے اور ارتداد کی کمائی کی وجہ سے ردت کا قرضہ واجب الادا ہے پس دو مختلف سببسے دو طرح کا قرضہ اُسپر واجب ہے اور اسلام کی کمائی اور ردت کی کمائی دونون مین سے ہر ایک اُسکو باعتبار ایسے سبب کے حاصل ہوئی جسکے واسطے قرضہ واجب ہوا (مثلاً حالت اسلام مین اُسنے کوئی چیز اُدھار لیکر نفع سے فروخت کی اور حالت ردت مین مثلاً شراب اُدھار لیکر نفع کمایا پس دونون کمائیان اپنے اپنے اُدھار سے حاصل ہوئین جسکے سبب سے اُسپر قرضہ چڑھا) پس ہر ایک قرضہ اُسی کمائی سے ادا کیا جائیگا جو قرضہ کے وقت اُسکی حالت کی کمائی ہے تاکہ قرضہ بھرنا باعتبار منفعت کے ہو اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ حالت اسلام کی کمائی اُسکی ملک ہے حتی کہ اس کمائی مین اُسکا وارث بجائے اُسکے قائم ہوتا ہے یعنی میراث پاتا ہے اور ایسی قائم مقامی کی شرط یہ ہے کہ مورث کے حق سے فارغ ہو پس قرضہ اسپر مقدم ہوگا اور رہی ردت کی کمائی تو وہ مرتد کی مملوک نہین ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بوجہ اُسکے مرتد ہونے کے مالک ہونے کی لیاقت باطل ہوگئی تو اس کمائی سے اُسکا قرضہ نہین دیا جائے مگر جب اسلام کی کمائی سے یہ قرضہ ادا کرنا متعذر ہو تو اسوقت ردت کی کمائی سے ادا کیا جائیگا جیسے ذمی اگر مر گیا حالانکہ اُسکا کوئی وارث نہین ہے تو اُسکا تمام مال جماعت مسلمانون کے واسطے ہوتا ہے اور اگر اُسپر قرضہ ہو تو اسی مال سے ادا کیا جاتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا اور تیسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اُسکے اسلام کی کمائی اُسکے وارثون کا حق ہے اور ردت کی کمائی اُسکا خالص حق ہے تو ردت کی کمائی سے قرضہ ادا کرنا مقدم ہوگا لیکن اگر یہ ناممکن ہو باین طور کہ یہ کمائی ادائے قرض کو کافی نہو تو ایسی صورت مین اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائیگا کیونکہ اُسکا حق بہ نسبت میراث کے مقدم ہے اور امام ابو یوسف ومحمد (اور مالک وشافعی واحمد رح۔) نے کہا کہ قرضہ اُسکی دونون کمائیون سے ادا کیے جاوینگے کیونکہ دونون کمائیان اُسکی ملک ہین حتی کہ دونون مین میراث جاری ہوتی ہے واللہ تعالے اعلم۔ قال وما باعہ او اشتراہ او اعتقہ او وہبہ او رہنہ او تصرف فیہ من اموالہ فی حال ردتہ فہو موقوف فان اسلم صحت عقودہ وان مات او قتل او لحق بدار الحرب بطلت وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف ومحمد یجوز ما صنع فی الوجہین اعلم ان تصرفات المرتد علی اقسام

نافذ بالاتفاق کالاستیلاد والطلاق لانہ لایفتقر الی حقیقۃ الملک وتمام الولایۃ وباطل بالاتفاق کالنکاح والذبیحۃ لانہ یعتمد الملۃ ولاملۃ لہ وموقوف بالاتفاق کالمفاوضۃ لانہا تعتمد المساواۃ ولامساواۃ بین المسلم والمرتد مالم یسلم ومختلف فی توقفہ وہو ما عددناہ لہما ان الصحۃ تعتمد الاہلیۃ والنفاذ یعتمد الملک ولاخفاء فی وجود الاہلیۃ لکونہ مخاطبا وکذا الملک لقیامہ قبل موتہ علی ما قررناہ من قبل ولہذا لو ولد لہ ولد بعد الردۃ لستۃ اشہر من امرأۃ مسلمۃ یرثہ ولومات ولدہ بعد الردۃ قبل الموت لایرثہ فیصح تصرفاتہ قبل الموت الا ان عند ابی یوسف رح تصح کما تصح من الصحیح لان الظاہر عودہ الی الاسلام اذ الشبہۃ تزاح فلایقتل وصار کالمرتدۃ وعند محمد رح تصح کما تصح من المریض لان من انتحل الی نحلۃ لاسیما معرضا عما نشأ علیہ قلما یترکہ فیفضی الی القتل ظاہرا بخلاف المرتدۃ لانہا لاتقتل ولابی حنیفۃ رح انہ حربی مقہور تحت ایدینا علی ما قررناہ فی توقف الملک وتوقف التصرفات بناء علیہ وصار کالحربی یدخل دارنا بغیر امان فیوخذ ویقہر ویتوقف تصرفاتہ لتوقف حالہ وکذا المرتد واستحقاقہ القتل لبطلان سبب العصمۃ فی الفصلین فاوجب خللا فی الاہلیۃ بخلاف الزانی وقاتل العمد لان الاستحقاق فی ذلک جزاء علی الجنایۃ وبخلاف المرأۃ لانہا لیست حربیۃ ولہذا لاتقتل۔ اور مرتد نے جو مال فروخت کیا یا خریدا یا آزاد کیا یا ہبہ کیا یا رہن کیا یا کوئی اور تصرف اپنے اموال میں بحالت ردت کیا تو یہ تصرف موقوف رہیگا یعنی اگر پھر مسلمان ہوگیا تو اُسکا ہر تصرف صحیح ہوگیا اور اگر مرگیا یا قتل کیا گیا یا دار الحرب میں مل گیا تو اُسکا تصرف باطل ہوگیا اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہی اور امام ابو یوسف رح ومحمد رح نے کہا کہ دونون صورتون میں جو کچھ اُسنے کیا وہ جائز ہی۔ واضح ہو کہ مرتد کے تصرفات کئی قسم کے ہین اول وہ تصرف جو بالاتفاق نافذ ہی جیسے ام ولد بنانا اور طلاق دینا (یعنی عدت مین زوجہ کو طلاق دی یا دونون ساتھ ہی مرتد ہوگئے پھر طلاق دی تو نافذ ہی) کیونکہ اس تصرف مین حقیقی ملک اور پوری ولایت کی ضرورت نہین ہی (چنانچہ اپنے پسر کی باندی سے استیلاد صحیح ہی اور غلام کی طلاق جائز ہی اور شفاد یدینا اور ہبہ قبول کرنا بھی اسی قسم سے ہی ع۔) اور دوم وہ تصرف جو بالاتفاق باطل ہی جیسے نکاح وذبیحہ (اور وارث ہونا۔ ف۔) کیونکہ یہ تصرف باعتماد ملت ہی اور مرتد کے واسطے کوئی ملت نہین ہی اور قسم سوم وہ تصرف جو بالاتفاق موقوف ہی جیسے شرکت مفاوضہ کیونکہ وہ باعتماد مساوات ہی حالانکہ مسلمان ومرتد کے درمیان جب تک وہ مسلمان نہو جائے مساوات نہین ہی اور چہارم وہ تصرف جسکے موقوف ہونے مین اختلاف ہی اور یہ وہی ہین جو ہم اوپر شمار کر چکے (یعنے خرید وفروخت وعتق ورہن اور یون ہی مکاتب کرنا اور قرضہ وصول کرنا اور اجارہ ووصیت۔ ف۔) اسمین صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ ایسا تصرف صحیح ہونا باعتماد اہلیت ہی اور نافذ ہونا باعتماد ملک ہی اور یہ بات کچھ مخفی نہین کہ اُسمین اہلیت موجود ہی کیونکہ وہ احکام الٰہی سے مخاطب ہی اور اسی طرح ملک بھی موجود ہی چنانچہ ہم سابق مین بیان کر چکے کہ وہ مرتد کی موت تک قائم ہی اسی وجہ سے اگر اسکے مرتد ہونے کے بعد اُسکی مسلم زوجہ سے چھ مہینہ تک کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ اُسکا وارث ہوگا (پس اگر ملک زائل ہوگئی ہوتی تو وارث نہوتا۔ ع۔) اور اگر بعد مرتد ہونے کے موت سے پہلے یہ بچہ مرگیا تو وارث نہین ہوگا (اور اگر ملک زائل ہو چکی ہوتی تو وارث ہوتا) پس ثابت ہوا کہ موت سے پہلے اُسکے تصرفات صحیح ہین لیکن صاحبین مین صرف اتنا اختلاف ہی کہ ابو یوسف کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہونگے جیسے تندرست آدمی کے تصرفات صحیح ہوتے ہین یعنے اُسکے کل مال سے صحیح ہونگے کیونکہ ظاہر یہ ہی کہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آویگا اسلیے کہ جو شبہہ اُسکو پیدا ہوگیا ہی وہ مٹا دیا جائیگا تو قتل نہین کیا جائیگا پس یہ مرتدہ عورت کے مثل ہوگیا جو قتل نہین کیجاتی ہی اور امام محمد کے نزدیک یہ تصرفات ویسے صحیح ہونگے جیسے مریض سے صحیح ہوتے ہین یعنے اُسکی تہائی مال سے صحیح ہونگے کیونکہ جس شخص نے کوئی دعوی باندھ لیا خصوصًا ایسی حالت مین کہ جس

اعتقاد پر پیدا ہوا اور بڑھا ہی اُس سے پھر گیا تو ایسا شخص کفر اُسکو چھوڑتا ہی پس بظاہر اسکا انجام یہ ہی کہ قتل ہوگا بخلاف مرتدہ عورت کے کہ وہ قتل نہین ہوتی ہی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ مرتد ایک حربی ہی جو ہمارے قبضہ مین مقہور ہی چنانچہ اُسکی ملک موقوف ہونے مین ہم اسکی تقریر کر چکے ہین (اور جب ملک موقوف ہوئی تو تصرفات بھی موقوف رہینگے-) اور تصرفات موقوف ہونا بنا بر توقف ملک ہی اور یہ مرتد مانند اُس حربی کے ہوگیا جو بغیر امان لیے ہوئے ہمارے ملک مین چلا آیا پس گرفتار کرکے مقہور کیا گیا تو اُسکے تصرفات متوقف ہوتے ہین کیونکہ اُسکی حالت مین ابھی اتنا توقف ہی کہ شاید امام اُسپر احسان کرکے اُسکو چھوڑ دے اور یہی حال اُس مرتد کا ہم لینے جائین ہی کہ اسلام لاکر رہا کیا جائے اور چونکہ وہ مستحق قتل ہوگیا کیونکہ اُسکی عصمت واحترام باطل ہوگیا ہی تو اُسکی اہلیت مین خلل پیدا ہوگیا خواہ مرتد ہو یا حربی ہو بخلاف زانی وعمدا قاتل کے کیونکہ زنا یا قتل عمد مین صرف یہ استحقاق ہی کہ اُسکو جرم پر سزا دیجاے اور بر خلاف عورت مرتدہ کے کیونکہ وہ حربیہ نہین ہی اسی واسطے وہ قتل نہین کیجاتی ہی- فان عاد المرتد بعد الحکم بلحاقہ بدار الحرب الی دار الاسلام مسلما فما وجدہ فی ید ورثتہ من مالہ بعینہ اخذہ لان الوارث انما یخلفہ فیہ لاستغنائہ واذا عاد مسلما احتاج الیہ فیقدم علیہ بخلاف ما اذا ازالہ الوارث عن ملکہ وبخلاف امہات اولادہ ومدبریہ لان القضاء قد صح بدلیل مصحح فلا ینقض ولو جاء مسلما قبل ان یقضی القاضی بذلک فکانہ لم یزل مسلما لما ذکرنا- اگر مرتد کے حق مین دار الحرب مین مل جانے کا حکم ہوچکا اسکے بعد وہ مسلمان ہوکر دار الاسلام مین لوٹ آیا تو اپنے مال مین سے اپنے وارثون کے پاس جسکو بعینہ پاوے اُسکو لے لے کیونکہ وارث اُسکا قائمقام اسی وجہ سے ہوا تھا کہ مرتد اس مال سے بے پروا ہوگیا تھا اور جب وہ مسلمان ہوکر لوٹ آیا تو اس مال کا حاجتمند ہوا پس وہی مقدم ہوگا بخلاف اسکے اگر اس مال کو وارث نے اپنی ملک سے زائل کردیا تو وہ ضامن نہوگا اور بخلاف اُسکے ام ولد ومدبرون کے کہ وے اب رقیق نہین بنائے جائینگے کیونکہ انکے آزاد ہونے کا حکم قضاء ایسی دلیل سے پایا گیا جو اس حکم کو صحیح ثابت کرتی ہی تو یہ حکم نہین توڑا جائیگا اور اگر ہنوز قاضی نے اُسکے دار الحرب مین ملجانے کا حکم نہ دیا ہو کہ وہ مسلمان ہوکر لوٹ آیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا وہ مسلمان ہی رہا ہی کیونکہ ہم سابق مین ذکر کرچکے کہ اُسکا دار الحرب مین مل کر مردے کے حکم مین ہوجانا جبھی ثابت وقائم ہوتا ہی کہ جب قاضی حکم دیدے- واذا وطی المرتد جاریۃ نصرانیۃ کانت لہ فی حالۃ الاسلام فجاءت بولد لاکثر من ستۃ اشہر منذ ارتد فادعاہ فہی ام ولدہ والولد حر وہو ابنہ ولا یرثہ وان کانت الجاریۃ مسلمۃ ورثہ الابن ان مات علی الردۃ او لحق بدار الحرب اما صحۃ الاستیلاد فلما قلنا واما الارث فلان الام اذا کانت نصرانیۃ والولد تبع لہ لقربہ الی الاسلام للجبر علیہ فصار فی حکم المرتد والمرتد لا یرث المرتد اما اذا کانت مسلمۃ فالولد مسلم تبعا لہا لانہا خیرہما دینا والمسلم یرث المرتد- اور اگر مرتد نے ایسی نصرانیہ باندی سے وطی کی جو حالت اسلام مین اسکی ملک تھی پھر وہ اسکے مرتد ہونے کے وقت سے چھ مہینہ سے زیادہ پر بچہ جنی پس مرتد نے اسکے نسب کا دعوی کیا تو یہ باندی اسکی ام ولد ہوجائیگی اور یہ بچہ آزاد ہوگا اور اس مرتد کا پسر ہوگا ولیکن اسکا وارث نہین ہوگا- اور اگر یہ باندی مسلمہ ہو تو یہ پسر اس مرتد کا وارث ہوگا جبکہ یہ مرتد اپنے ارتداد پر قتل کیا جاوے یا دار الحرب مین ملجاوے- پس استیلاد صحیح ہونے کی دلیل تو ہم سابق مین بیان کرچکے- (یعنی استیلاد صحیح ہونا کچھ حقیقی ملک پر موقوف نہین ہی چنانچہ اگر کسی غلام ماذون نے اپنی تجارت کی کسی باندی سے وطی کرکے اُسکے نسب کا دعوی کیا تو نسب ثابت ہوجائیگا- م‌ف-) اور رہا میراث کا بیان یہ ہی کہ اس بچہ کی ماں جبکہ نصرانیہ ہوا ور بچہ اس مرتد کے تابع ہوگا کیونکہ وہ اسلام سے قریب تھا پس مجبور کرکے اسلام پر لایا جائیگا تو جب مرتد کے تابع ہوا تو مرتد کے حکم مین ہوگیا اور ایک مرتد دوسرے مرتد کا وارث نہین ہوتا ہی اور جب اس بچہ کی ماں مسلمہ باندی ہو تو بچہ اپنی ماں کے تابع ہوکر مسلمان ہوگا کیونکہ اُسکی ماں ہی ازراہ دین کے بہتر ہی تو یہ بچہ اپنے باپ مرتد کا وارث ہوگا- واذا لحق المرتد بمالہ بدار الحرب ثم ظہر علی ذلک

المال فهو فیٔ فان لحق ثم رجع واخذ مالا والحقه بدار الحرب فظهر علے ذلک المال فوجدته الورثة قبل القسمة رد عليهم لان الاول مال لم يجر فيه الارث والثانی انتقل الے الورثة بقضاء القاضی بلحاقه وكان الوارث مالكا قديما- اور اگر مرتد اپنا مال لیکر دار الحرب مین مل گیا پھر مجاہدین نے غالب ہوکر یہ مال لیا تو بالاجماع یہ مال غنیمت ہی اور اگر مرتد تنہا دار الحرب مین مل گیا پھر واپس آکر یہ مال لیکر دار الحرب مین لے گیا پھر مجاہدین نے غالب ہوکر یہ مال لیا پس مرتد کے وارثون نے غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے یہ مال پایا تو وارثون کو دیدیا جائیگا ان دونون صورتون کی دلیل یہ ہی کہ اول صورت مین مرتد جو مال اپنے ساتھ لے بھاگا اُسمین میراث جاری نہین ہوئی تھی اور دوسری صورت مین جو مال یہ واپس ہوکر لے گیا وہ وارثون کی جانب منتقل ہوگیا تھا کیونکہ قاضی نے مرتد کے دار الحرب مین ملجانے کا حکم پہلے دیدیا تھا پس وارث اس مال کا مالک قدیم ہوا ف۔ اور مال غنیمت مین جب کسی مال کا مالک قدیم کوئی مسلمان ظاہر ہو تو اُسی کو دیا جاتا ہی- واذا لحق المرتد بدار الحرب وله عبد فقضی به لابنه وكاتبه الابن ثم جاء المرتد مسلما فالمكاتبة جائزة والكتابة والولاء للمرتد الذی اسلم لانه لا وجه الے بطلان الكتابة لنفوذها بدليل منفذ فجعلنا الوارث الذی هو يكون خلفه كالوكيل من جهته وحقوق العقد فيه يرجع الے الموكل والولاء لمن يقع العتق عنه- اور اگر مرتد دار الحرب مین مل گیا اور یہان اُسکا ایک غلام ہی پس قاضی نے اُسکے بیٹے کے واسطے اس غلام کا حکم دیدیا اور بیٹے نے اس غلام کو مکاتب کر دیا پھر مرتد مذکور مسلمان ہوکر واپس آیا تو عقد کتابت جائز رہیگا اور مال کتابت اور غلام کی ولاء اسی مرتد کی ہوگی جو مسلمان ہوکر آیا ہی اسواسطے کہ کتابت باطل ہونے کی کوئی وجہ نہین ہی کیونکہ نافذ کرنے والی دلیل سے نافذ ہوچکی ہی یعنے قاضی نے وارث کے واسطے حکم دیدیا ہی پس جبنے وارث مذکور کہ جو مرتد کا قائم مقام تھا مرتد کی جانب سے بمنزلہ دلیل کے قرار دیا اور عقد کتابت مین حقوق کا مرجع موکل کی جانب ہوتا ہی یعنے مال کتابت یہان وارث کے باپ کا ہوگا اور ولاء بھی اُسی کی ہوگی جسکی طرف سے عتق واقع ہوا- واذا قتل المرتد رجلا خطاء ثم لحق بدار الحرب او قتل علے ردته فالدية فی مال اكتسبه فی حال الاسلام خاصة عند ابی حنيفة رح وقالا الدية فيما اكتسبه فی الاسلام والردة جميعا لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة فيكون فی ماله وعندهما الكسبان جميعا ماله لنفوذ تصرفاته فی الحالين ولهذا يجری الارث فيهما عندهما وعنده ماله المكتسب فی الاسلام لنفاذ تصرفه فيه دون المكسوب فی الردة لتوقف تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثانی فيئا عنده- اگر مرتد نے کسی مرد کو خطا سے قتل کیا پھر دار الحرب مین مل گیا یا ارتداد پر قتل کیا گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مقتول کی دیت خاصۃً اُس مال مین ہوگی جو اُسنے حالت اسلام مین کمایا ہی اور صاحبین کے نزدیک دیت اُسکی تمام کمائی مین ہوگی خواہ حالت اسلام کی ہو یا حالت ردت کی ہو اسکی دلیل یہ ہی کہ مرتد کی مددگار برادری اس مال کو نہین اُٹھاویگی کیونکہ مددگاری ندارد ہوگئی تو دیت فقط مرتد کے مال مین ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اُسکی دونون کمائیان اُسکا مال ہین کیونکہ حالت اسلام وحالت ردت دونون مین اُسکے تصرفات نافذ ہین اور اسی واسطے صاحبین کے نزدیک دونون کمائیون مین میراث جاری ہوتی ہی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکا مال صرف وہی ہی جو اُسنے حالت اسلام مین کمایا کیونکہ اسی مین اُسکا تصرف نافذ ہی اور وہ مال نہین جو اُسنے ردت مین کمایا کیونکہ امام کے نزدیک اس کمائی مین اُسکا تصرف ابھی متوقف ہی اسی واسطے امام کے نزدیک اُسکے اسلام کی کمائی میراث ہوجاتی ہی اور ردت کی کمائی مال غنیمت ہوجاتی ہی ف۔ یعنی اگر وہ مرا یا مارا گیا اور مسلمان نہوا تو حالت ردت کی کمائی مال غنیمت ہوجاتی ہی- واذا قطعت يد المسلم عمدا فارتد والعياذ بالله ثم مات علی ردته من ذلک او لحق بدار الحرب ثم جاء مسلما فمات

من ذلک فعلی القاطع نصف الدیۃ فی مالہ للورثۃ اما الاول فلان السرایۃ حلت محلا غیر معصوم فاہدرت
بخلاف ما اذا قطع ید المرتد ثم اسلم فمات من ذلک لان الاہدار لا یلحقہ الاعتبار اما المعتبر فقد یہدر بالابراء
فکذا بالردۃ واما الثانی وہو ما اذا لحق ومعناہ اذا قضی بلحاقہ لانہ صار میتا تقدیرا والموت یقطع السرایۃ
واسلامہ حیوۃ حادثۃ فی التقدیر فلا یعود حکم الجنایۃ الاولی فاذا لم یقض القاضی بلحاقہ فہو علی الخلاف
الذی نبینہ ان شاء اللہ تعالے - اگر کسی مسلمان کا ہاتھ عمداً کاٹا گیا پس وہ مرتد ہوگیا نعوذ باللہ من ذلک پھر وہ
اسی زخم سے حالت ردت میں مرگیا یا دار الحرب میں چلا گیا تھا پھر مسلمان ہوکر آیا اور اسی زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر
واجب ہوگا کہ اپنے مال سے اُسکی آدھی دیت اُسکے وارثون کو دے پس اول صورت مین جبکہ حالت ردت مین مرا ہو تو
یہ حکم اسواسطے ہو کہ ہاتھ کاٹنا جو اُسکے نفس مین سرایت کر گیا جس سے وہ مرگیا تو ایسے محل مین سرایت کر گیا جو محترم نہین
ہو تو اُسکا خون رائگان گیا یعنے اُسکا خونبہا لازم نہ آیا بخلاف اسکے اگر مرتد کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا پھر اسی زخم
سے مرگیا تو کچھ بھی واجب نہوگا کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے وقت بوجہ مرتد ہونے کے اُسکا خون ہدر تھا تو بعد اسکے مسلمان ہوجانے
سے معتبر نہو جائیگا اور جو قصاص پہلے سے معتبر ہو وہ کبھی ہدر ہو جاتا ہو بایں طور کہ معاف کر دیا گیا پس اسی طرح بوجہ مرتد
ہوجانے کے ہدر ہو جائیگا اور رہی دوسری صورت یعنی جبکہ دار الحرب مین مل گیا یعنے اُسکے ملجانے کا حکم دیدیا گیا پھر مسلمان
واپس ہوکر اُسی زخم سے مرا تو خونبہا باطل ہونے کی یہ وجہ ہو کہ از راہ حکم کے وہ شخص مردہ ہوچکا اور مردے مین زخم
سرایت نہین کرتا ہو اور پھر اُسکا مسلمان ہونا اس تقدیر پر نئی زندگی ہو تو پہلے جرم کا حکم اب نہین لوٹایا جائیگا یہ سب
اُس صورت مین کہ دار الحرب مین مل گیا ہو اور اگر ہنوز قاضی نے اُسکے ملنے کا حکم نہین دیا تو اسمین اختلاف ہو جسکو ہم
انشاء اللہ تعالے بیان کرتے ہین چنانچہ فرمایا - فان لم یلحق واسلم ثم مات فعلیہ الدیۃ کاملۃ وہذا عند ابی
حنیفۃ رح وابی یوسف رح وقال محمد وزفر رح فی جمیع ذلک نصف الدیۃ لان اعتراض الردۃ
اہدر السرایۃ فلا ینقلب بالاسلام الی الضمان کما اذا قطع ید مرتد فاسلم ولہما ان الجنایۃ وردت علی
محل معصوم وتمت فیہ فیجب ضمان النفس کما اذا لم تتخلل الردۃ وہذا لانہ لا معتبر بقیام العصمۃ فی حال
بقاء الجنایۃ وانما المعتبر قیامہا فی حال انعقاد السبب وفی حال ثبوت الحکم وحالۃ البقاء بمعزل من ذلک
کلہ وصار کقیام الملک فی حال بقاء الیمین - اور مرتد مذکور کے دار الحرب مین ملجانے کا حکم نہین ہوا تھا کہ وہ مسلمان
ہوگیا پھر ہاتھ کے زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اسکی پوری دیت واجب ہوگی - یہ حکم امام ابو حنیفہ وابو یوسف رح کے
نزدیک ہو اور امام محمد وزفر رح نے کہا کہ ان سب صورتون مین ہاتھ کاٹنے والے پر نصف ہی دیت لازم ہوگی کیونکہ درمیان
مین مرتد ہونا طاری ہونے سے سرایت باطل ہوگئی یعنے زخم سرایت کرنے سے جان تلف ہونا رائگان گیا تو پھر مسلمان
ہوجانے سے ضمانت عود نہین کریگی جیسے کسی مرتد کا ہاتھ کاٹا پھر وہ مسلمان ہوکر اس زخم سے مرا تو ضمانت عود نہین کرتی ہی
امام ابو حنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ مجرم کا جرم ایک محل معصوم پر وارد ہوا یعنی جسوقت ہاتھ کاٹا تو یہ ہاتھ ایک مسلمان
کا ہاتھ تھا اور جب وہ اس زخم سے مرا تب بھی مسلمان تھا تو اس جرم کا پورا ہونا بھی محل محترم پر واقع ہوا پس اسکے نفس
کی دیت واجب ہوگی جیسے اگر درمیان مین ردت نہوتی تو خونبہا واجب ہوتا (کیونکہ مرتد جب بغیر حکم ارتداد کے دوبارہ مسلمان
ہوجاتا ہو تو ایسا قرار دیا جاتا ہو کہ گویا مرتد نہین ہوا) اور اسکی وجہ یہ ہو کہ جرم کی حالت بقاء مین عصمت قائم ہونے کا اعتبار نہین ہی
بلکہ عصمت اُسی وقت معتبر ہو جب ضمان کا سبب پیدا ہوا اور جب حکم ثابت ہوا ہو اور بقاے جرم کی حالت ان سب سے
دور ہو اور یہ ایسا ہوگیا جیسے قسم کے باقی رہنے کے زمانہ مین ملکیت قائم رہنے کا حال ہو ف - مثلاً زوجہ سے کہا کہ اگر تو

اس گھر مین داخل ہو تو تجھے طلاق ہی پھر اُسکو ایک طلاق بائنہ دیدی پھر چند روز بعد اُس سے نکاح کیا پھر وہ اُس
گھر مین داخل ہوئی تو طالقہ ہو جائیگی پس معلوم ہوا کہ قسم کے منعقد ہونے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور شرط پائے جانے
کے وقت ملک نکاح چاہیے اور درمیانی زمانہ جو قسم باقی رہنے کا زمانہ ہی اُسمین ملکیت باقی ہونا معتبر نہین ہی اسی طرح اس مقام
پر ہاتھ کاٹنے کے وقت وہ مسلمان تھا پھر درمیان مین مرتد ہوگیا پھر زخم سرایت کر کے جسوقت مرا ہی اُسوقت بھی مسلمان تھا۔
واذا ارتد المکاتب ولحق بدار الحرب واکتسب مالا فاخذ بمالہ وابی ان یسلم فقتل فانہ یوفی مولاہ مکاتبتہ
وما بقی فلورثتہ وہذا ظاہر علی اصلہما لان کسب الردۃ ملکہ اذا کان حرا فکذا اذا کان مکاتبا واما عند ابی حنیفۃ
فلان المکاتب انما یملک اکسابہ بالکتابۃ والکتابۃ لا تتوقف بالردۃ فکذا اکسابہ الا تری انہ لا یتوقف تصرفہ
بالاقوی وہو الرق فکذا بالادنے بطریق الاولے۔ اگر مکاتب مرتد ہو کر دار الحرب مین مل گیا حالانکہ اُسنے مرتد ہونے
کے زمانہ مین مال کمایا ہی پھر امام نے اُسکو مع مال کے گرفتار کیا اور اُسنے اسلام لانے سے انکار کیا پس قتل کیا گیا تو جو کچھ
مال اُسکے پاس ہی اُسمین سے اُسکے مولی کو مال کتابت ادا کر دیا جائیگا اور جو کچھ باقی رہا وہ مکاتب کے مسلمان وارثون کا ہی
اور یہ صاحبین کے اصول پر ظاہر ہی کیونکہ حالت ردت کی کمائی اُسکی ملک ہی جبکہ وہ آزاد کے حکم مین ہی اسی طرح جب مکاتب
ہو تو بھی اُسکی ملک ہوگی اور رہا امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ حکم اسواسطے ہی کہ مکاتب اپنی کمائی کا بوجہ عقد کتابت کے
مالک ہوتا ہی اور کتابت بوجہ مرتد ہونے کے اُس سے موقوف نہوگی (کیونکہ حقیقی موت سے باطل نہین ہوتی) تو اُسکی کمائی
بھی متوقف نہوگی کیا نہین دیکھتے ہو کہ رقیق ہونے کی وجہ سے اُسکا تصرف موقوف نہ تھا تو بوجہ ارتداد کے بھی موقوف نہوگا
ف یعنی رقیت ایسی چیز ہی کہ اسکے ساتھ کوئی تصرف نافذ نہین ہوتا اور اس معاملہ مین ارتداد اس سے کم ہی کیونکہ مرتد
کے بعض تصرفات بالاتفاق نافذ ہوتے ہین اور مکاتب نے جب اسقدر مال چھوڑا جس سے عوض کتابت ادا ہو جاسکے
تو وہ گویا آزاد مرا۔ واذا ارتد الرجل وامرأتہ والعیاذ باللہ ولحقا بدار الحرب فحبلت المرأۃ فی دار الحرب
وولدت ولدا وولد لولدہما ولد فظہر علیہم جمیعا فالولدان فیئ لان المرتدۃ تسترق فیتبعہا ولدہا ویجبر الولد
الاول علی الاسلام ولا یجبر ولد الولد وروی الحسن عن ابی حنیفۃ رح انہ یجبر تبعا للجد واصلہ التبعیۃ
فی الاسلام وہی رابعۃ اربعۃ مسائل کلہا علی الروایتین والثانیۃ صدقۃ الفطر والثالثۃ جر الولاء والاخرے
الوصیۃ للقرابۃ۔ اور اگر ایک مرد اور اُسکی زوجہ دونون مرتد ہو گئے نعوذ باللہ من ذلک اور دونون دار الحرب مین
مل گئے اور وہان عورت حاملہ ہوئی (یا دار الاسلام مین حاملہ ہو چکی تھی ح ع۔) پھر اُسکے بچہ پیدا ہوا اور وہ بڑا ہوا حتی کہ
اس بچہ کے بھی بچہ ہوا پھر دار الحرب پر غالب ہو کر دونون مرتد اور دونون بچے گرفتار کیے گئے تو دونون بچے مال غنیمت
ہین اسواسطے کہ مرتدہ عورت تو رقیق بنائی جائیگی اور اسکا بچہ اسی کے تابع ہوگا (کیونکہ آزادی یا رقیت مین بچہ اپنی
ماں کے تابع ہوتا ہی) اور یہ بچہ مسلمان ہونے پر مجبور کیا جائیگا اور اس بچہ کا جو بچہ پیدا ہوا ہی وہ ظاہر الروایۃ مین مسلمان
ہونے پر مجبور نہین کیا جائیگا اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ بھی اپنے دادا کے تابع کر کے مجبور کیا جائیگا اور اس
اختلاف کی اصل یہ ہی کہ مسلمان ہونے مین حسن کی روایت پر دادا کا تابع ہونا معتبر ہی اور یہ چار مسئلون مین کا چوتھا
مسئلہ ہی کہ ان سب مین دو روایتین ہین اور دوسرا مسئلہ صدقۂ فطر ہی اور تیسرا مسئلہ ولاء اپنی طرف لانا اور چوتھا
قرابت کے واسطے وصیت ہی ف چنانچہ دوسرے مسئلہ مین دادا اپنے پوتے کی طرف سے درصورت اُسکے باپ
کے فقیر ہونے کے صدقۂ فطر ادا کرے یہ روایت حسن ہی اور ظاہر الروایۃ مین نہین ادا کریگا اور تیسرے مسئلہ مین اگر دادا
نے پوتے کو آزاد کیا اور اسکا باپ رقیق ہی تو حسن کی روایت پر دادا اپنے پوتے کی ولاء اپنے موالی کی جانب کھینچ لاویگا

اور ظاہر الروایہ مین نہین اور چوتھا مسئلہ یہ ہو کہ اگر اپنی قرابت کے واسطے کچھ وصیت کی تو اس وصیت مین باپ داخل نہین ہو اور حسن کی روایت پر دادا بھی داخل نہین ہو اور ظاہر الروایہ پر داخل ہو۔م ع- قال وارتداد الصبی الذی یعقل ارتداد عند ابی حنیفۃ ومحمد رح ویجبر علی الاسلام ولا یقتل واسلامہ اسلام لا یرث ابویہ ان کانا کافرین وقال ابو یوسف رح ارتدادہ لیس بارتداد واسلامہ اسلام وقال زفر والشافعی رح اسلامہ لیس باسلام وارتدادہ لیس بارتداد- جو طفل یعنے غیر بالغ کہ کچھ سمجھ رکھتا ہو اُسکا مرتد ہو جانا امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ارتداد ہی اور وہ اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگا اور قتل نہین کیا جائیگا اور اُسکا مسلمان ہونا بھی اسلام ہی حتی کہ اگر اُسکے والدین کافر ہون تو اُنکا وارث ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ اُسکا مرتد ہونا ارتداد نہین ہو اور مسلمان ہونا اسلام معتبر ہی اور زفر و شافعی نے کہا کہ اُسکا مسلمان ہونا اسلام نہین اور مرتد ہونا ارتداد نہین ہو ف- مین کہتا ہون کہ اُسکا اسلام معتبر ہونے مین اختلاف کو بہت کم گنجایش ہو اور اصل اس باب مین اسلام حضرت علی کرم اللہ وجہہ ہی چنانچہ آیندہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے- لہما فی الاسلام انہ تبع لابویہ فیہ فلا یجعل اصلا ولانہ یلزمہ احکام ما یشوبہا المضرۃ فلا یؤہل لہ ولنا فیہ ان علیا رض اسلم فی صباہ وصحح النبی علیہ السلام اسلامہ وافتخارہ بذلک مشہور- زفر و شافعی کی دلیل یہ ہو کہ اسلام لانے مین وہ اپنے والدین کا تابع ہی تو اُسکا اصلی اسلام نہین قرار دیا جائیگا یعنے یہ نہین ہوسکتا کہ تابع بھی ہو اور اصلی بھی ہو اور اس دلیل سے کہ اُسکا اسلام معتبر کرنے مین اُسکو ایسے احکام لازم ہونگے جنمین مضرت ہی تو اُسکے واسطے اہلیت اسلام معتبر نہوگی یعنے مثلاً اپنے کافر والدین کی میراث سے محروم ہو جائیگا اور ہماری حجت اُسکا اسلام صحیح ہونے مین یہ ہو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنی طفولیت مین اسلام لائے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُنکا اسلام صحیح رکھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اسپر افتخار کیا ہی جو مشہور ہی ف- یہ افتخار بمقابلہ معاویہ بن ابی سفیان کے جبکہ آپ کو لکھا کہ اے ابو الحسن میرے فضائل ہین تب آپ نے چند اشعار لکھے جنکا خلاصہ یہ ہو کہ محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم میرے بھائی و خسر ہین اور سید الشہداء حمزہ میرے چچا ہین اور جعفر طیار میرے بھائی ہین اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی میری بی بی ہین دونون کا خون و گوشت میرے خون و گوشت سے ملا ہی اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے دونون نواسے میرے فرزند ہین پس تم مین سے کون میری برابری کر سکتا ہی اور مین اسلام مین سب سے سابق ہون کہ مین بالغ نہین ہوا تھا کہ اسلام لایا۔ عفیف بن عمرو نے طویل قصہ روایت کیا جسمین مذکور ہی کہ پھر ایک لڑکا قریب بلوغ آیا اور وہ کھڑا ہو کر نماز پڑھنے لگا تو مین نے عباس سے کہا کہ یہ کون شخص ہی تو عباس نے کہا کہ میرا بھتیجا ہی محمد ابن عبد اللہ کہتا ہی کہ وہ پیغمبر ہی اور کسی نے اُسکی پیروی نہین کی سوائے اُسکی بی بی خدیجہ بنت خویلد اور سوائے اس طفل علی بن ابیطالب کے- عفیف نے کہا کہ مجھکو تمنا رہی کہ کاش مین اُسوقت مسلمان ہو جاتا تا کہ چہارم اسلام ہوتا۔ رواہ الحاکم والنسائی اور بخاری نے تاریخ مین عروہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جسوقت اسلام لائے آٹھ برس کے تھے اور حاکم کی روایت ابن اسحاق مین ہو کہ دس برس کے تھے اور یہی ابن سعد کی روایت مجاہد مین ہو اور بعض روایات مین نو برس ہین اور ذہبی نے روایت بخاری کو ترجیح دی اور یہی ابن الجوزی نے امام احمد سے روایت کیا اور کہا کہ حساب سے آپ کی عمر بھی قریب ساٹھ برس کے ہو پھر جعفر ابن محمد کی روایت اپنے باپ محمد ابن علی سے ذکر کی یعنی محمد ابن علی ابن الحسین سے ذکر کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شہید ہوئے اٹھاون برس کے تھے ولیکن ثعلبی وغیرہ نے ذکر کیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر و علی رضی اللہ عنہم ہر ایک کی عمر ترسٹھ ۶۳ برس کی تھی اور حافظ ابن حجر نے

تقریب مین لکھا کہ آپ نے رمضان سنہ ۴۰ ہجری مین شہادت پائی حالانکہ اُسوقت آپ روے زمین پر تمام بنی آدم سے افضل تھے اسی پر اہل سنت کا اجماع ہے اور ارجح قول پر آپ کی عمر شریف ترسٹھ ۶۳ برس کی تھی اور ذہبی نے بھی قریب بہ یقین کے بیان کی پس ظاہرا اول و اخیر کا ناقص سال نکال کر باقی پورے ترسٹھ سال ہوتے ہین اور اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ آپ کی عمر وقت اسلام کے دس سال ہو کیونکہ بعد اسکے تیئیس ۲۳ سال آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے اور بعد آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے تیس ۳۰ برس زندہ رہے پس مجموعہ ترسٹھ سال ہوا اور واضح ہو کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عورتون مین سب کے سابق اور سب سے افضل ہین سواے اپنی بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا کے کہ ارجح قول پر حضرت سیدۃ النساء اپنی والدہ سے افضل ہین پھر مردون مین روایات صحیحہ مختلف وارد ہوئین بعض مین اول حضرت علی ہین اور بعض مین ابو بکر اور بعض مین بلال اور بعض مین زید ابن حارثہ ہین۔ لہذا علماء نے کہا کہ شاید راویون نے باعتبار اقسام کے ہر قسم کا اول بیان کیا خواہ اسطرح کہ اہل خاندان مین سے اول حضرت خدیجہ و حضرت علی ہین یا اسطرح مراد ہو کہ عورتون مین اول حضرت خدیجہ ہین اور مردون مین ابو بکر ہین اور لڑکون مین علی ہین اور موالی مین زید بن حارثہ ہین اور غلامون مین بلال ہین بالجملہ سب روایات متفق ہین کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بلوغ سے پہلے طفولیت مین اسلام لائے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے وہ اسلام صحیح رکھا چنانچہ ابو طالب کی میراث صرف طالب و عقیل نے پائی چنانچہ مالک نے موطأ مین حضرت علی ابن الحسین سے روایت کی کہ ابو طالب کے وارث عقیل اور طالب ہوے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے میراث نہین پائی پس یہ صحت اسلام کی دلیل ہے۔ مف۔ **ولانہ اتی بحقیقۃ الاسلام وہی التصدیق والاقرار معہ لان الاقرار عن طوع دلیل علے اعتقادہ علی ما عرف والحقائق لاترد وما یتعلق بہ سعادۃ ابدیۃ ونجاۃ عقباویۃ وہی من اجل المنافع وہو الحکم الاصلی ثم یبتنی علیہ غیرہا فلا یبالے بشوبہ**۔ اور اس دلیل سے طفل کا اسلام صحیح ہے کہ وہ اسلام کی حقیقت کو یعنی دلی تصدیق کو مع زبانی اقرار کے لایا کیونکہ خاطر سے اقرار کرنا دلیل اعتقاد ہے جیساکہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور حقیقت رد نہین ہوتی ہے اور جو چیز کہ اس اسلام سے متعلق ہے وہ دائمی سعادت اور نجات آخرت ہے اور یہ نہایت بزرگ منفعت ہے اور یہی اسلام کا حکم اصلی ہے پھر باقی امور تو اسپر مبنی ہین پس اگر میراث وغیرہ کی کچھ مضرت ہو تو اُسکی پروا نہین ہوگی **ف**۔ یہ تقریر تو اُسکے اسلام صحیح ہونے مین ہے رہا اُسکا مرتد ہونا تو وہ ابو یوسف و زفر و شافعی کے نزدیک نہین صحیح ہے چنانچہ اوپر گذرا۔ **ولہم فی الردۃ انہا مضرۃ محضۃ بخلاف الاسلام علی اصل ابی یوسف رح لانہ تعلق بہ اعلی المنافع علی ما مر ولابی حنیفۃ ومحمد رح فیہما انہا موجودۃ حقیقۃ ولا مرد للحقیقۃ کما قلنا فی الاسلام الا انہ یجبر علے الاسلام لما فیہ من النفع لہ ولا یقتل لانہ عقوبۃ والعقوبات موضوعۃ عن الصبیان مرحمۃ علیہم وہذا فے الصبی الذی یعقل ومن لا یعقل من الصبیان لا یصح ارتدادہ لان اقرارہ لا یدل علی تغیر العقیدۃ وکذا المجنون والسکران الذی لا یعقل**۔ اور طفل کا ارتداد صحیح ہونے مین ابو یوسف و زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ارتداد محض مضرت ہے (اور جو چیزین محض مضرت ہون وہ طفل کی طرف سے نہین جائز ہین اسی واسطے اُسکی طلاق و عتاق واقع نہین ہوتی ہے) بخلاف اسلام کے بنا بر اصل ابی یوسف کے کیونکہ اسلام کے ساتھ سب سے اعلی منفعت یعنی نجات آخرت متعلق ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل ارتداد صحیح ہونے مین یہ ہے کہ وہ درحقیقت موجود ہے اور حقیقت رد نہین ہو سکتی جیساکہ ہم اسلام مین بیان کر چکے لیکن طفل مرتد کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ اسی مین اُسکا نفع ہے مگر وہ قتل نہین کیا جائیگا کیونکہ قتل ایک سزا ہے اور اطفال پر رحم کرکے

اُنسے سزا مین اُٹھا دی گئی ہین اور یہ سب اختلاف ایسے طفل مین ہی جو اسلام وکفر کو سمجھتا ہو اور جو طفل کہ اُسکو نہین سمجھتا ہی تو اُسکا مرتد ہونا صحیح نہین ہی کیونکہ اُسکا اقرار اسلام اُسکے عقیدہ بدلنے کی دلیل نہین ہی اور یہی حکم مجنون اور ایسے مست کا ہی جسکی سمجھ زائل ہو گئی ف یعنی اُسکا مرتد ہونا یا اسلام لانا بالاجماع نہین صحیح ہی۔

باب البغاة

یہ باب باغیون کے بیان مین ہی۔ واضح ہو کہ باغی وہ لوگ ہین جو امام حق پر ناحق خروج کرین اسکی توضیح یہ ہی کہ جب مسلمانون نے ایک امام پر اتفاق کیا اور اُسکے سایہ مین امن کے ساتھ ہو گئے پھر مسلمانون کے کسی گروہ نے امام کی طاعت سے خروج کیا تو دیکھا جائے کہ اگر امام نے انپر کچھ ظلم کیا ہی تو یہ باغی نہین ہی بلکہ امام پر واجب ہی کہ اپنا ظلم چھوڑ کر انکے ساتھ انصاف کرے اور لوگون کو چاہیے کہ اس گروہ کی اعانت نکرین اور امام کی بھی اعانت نکرین اور اگر امام نے شرع کے موافق کچھ ظلم نہین کیا بلکہ یہ گروہ اپنے حق کا دعوی کرتا ہی تو یہ لوگ باغی ہین اور ہر شخص جو قتال کر سکتا ہو اُسپر واجب ہی کہ امام کی مدد کرے کیونکہ یہ باغی گروہ مذموم ہی چنانچہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فتنہ سوتا ہی جو کوئی اُسکو جگاوے اللہ تعالی اُسپر لعنت کرے بعض مشائخ نے فرمایا کہ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نہوتے تو ہمکو اہل قبلہ کے ساتھ لڑائی کرنے کا ڈھنگ معلوم نہوتا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جو لوگ آپ کے ساتھ تھے وے اہل عدل ہین اور جو لوگ آپ کے مقابل تھے وے باغی ہین اور ہمارے زمانہ مین صرف قبلہ کا حکم ہی اور عادل و باغی ہم نہین پہچان سکتے کیونکہ یہ سب لوگ دنیا چاہتے ہین۔

م ع۔ **واذا تغلب قوم من المسلمین علی بلد وخرجوا من طاعة الامام دعاهم الی العود الی الجماعة وکشف عن شبهتهم لان علیا رضه فعل کذلک باهل حروراء قبل قتالهم ولانه اهون الامرین ولعل الشر یندفع به** فیبدأ به۔ اگر مسلمانون مین سے کوئی قوم تغلب کرکے کسی ملک پر قابض ہو گئی اور امام کی فرمانبرداری سے نکل گئی تو امام انکو جماعت کی طرف پھرنے کی دعوت کرے اور مستحب ہی کہ اُنکا شبہہ دور کرے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اہل حروراء کے ساتھ قبل لڑائی کے ایسا ہی کیا اور اسواسطے کہ شبہہ دور کرنا دونون مین سے آسان امر ہی اور شاید کہ اسی سے شر دور ہو جائے تو پہلے یہی کرے ف اور حروراء ایک گاؤن ہی کوفہ کے قریب وہان خوارج کی ایک جماعت جمع ہوئی تھی اور بات یہ ہوئی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے معاویہ کے ساتھ دو شخصون کو حکم ٹھہرایا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لشکر سے ایک جماعت الگ ہو گئی چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب یہ لوگ نکل کر حروراء مین جمع ہوئے تو مین نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین نماز کو ٹھنڈے وقت کر دیجیے شاید مین ان لوگون سے باتین کرون آپ نے فرمایا کہ مجھے تجھپر اُنکی طرف سے خوف ہی مین نے عرض کیا کہ کچھ خوف نہین ہی پس مین نے اپنے کپڑے پہنے اور چلا یہانتک کہ اُن لوگون کے پاس پہونچا تو اُنھون نے کہا کہ اے ابن عباس آپ کیون آئے ہین مین نے کہا کہ مین تمھارے پاس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور آپ کے چچازاد بھائی و داماد کے پاس سے آیا ہون پس اُنمین سے چند لوگ میرے پاس ایک طرف ہو گئے پس مین نے کہا کہ وہ کیا باتین ہین جنکا تمنے اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور آپ کے چچازاد بھائی پر عیب نکالا ہی اُنکو میرے سامنے پیش کرو انھون نے کہا کہ تین باتین ہین اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے دین الٰہی مین لوگون کو حکم ٹھہرایا اور بات یہ تھی کہ حضرت علی نے ابو موسی اشعری کو اپنے و معاویہ کے درمیان حکم کیا تھا اور دوسری بات یہ ہی کہ حضرت علی نے قتال کیا مگر لوگون کے جورو بچے قید نہین کیے اور نہ اُنکا مال لوٹا پس اگر وے لوگ کفار ہین تو ہمکو اُنکے مال و اُنکی جانین حلال ہین اور اگر وے مسلمان ہین تو پھر اُنکا قتل کرنا حرام ہی اور تیسری بات یہ ہی کہ حضرت

علی نے صلح نامہ میں اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹا دیا پس اگر وہ امیر المومنین نہیں ہیں تو امیر الکافرین ہیں پس میں نے
اُنسے کہا کہ اگر میں تمکو کتاب اللہ سناؤں اور حدیث رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سناؤں جس سے تمہارا یہ قول
رد ہو تو کیا تم اپنے اس قول سے پھر جاؤ گے کہنے لگے کہ ہاں واللہ پھر جائینگے تب میں نے کہا کہ اللہ عز وجل فرماتا ہے
لا تقتلوا الصید وانتم حرم تا قولہ تعالے یحکم بہ ذوا عدل منکم یعنی احرام میں جو شخص شکار مارے اُسکی قیمت اللہ تعالی
نے مسلمانوں میں سے دو عادل آدمیوں پر رکھی اور ایسی ہی عورت کے حق میں حکم مقرر کیا چنانچہ فرمایا فابعثوا حکما
من اہلہ وحکما من اہلہا یعنی شوہر کی طرف سے ایک حکم بھیجو اور عورت کی طرف سے ایک حکم بھیجو پس میں تمکو قسم دلاتا ہوں
کہ آدمیوں کا حکم قرار دینا اُنکی جانوں و مالوں کے حق میں اس سے زیادہ واجب ہے کہ ایک خرگوش کے حق میں جسکی
قیمت چوتہائی درم ہو اب مجھے بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا اُنھوں نے کہا کہ ہاں تب میں نے
کہا یہ جو تم کہتے ہو کہ جن سے قتال کیا اُنکو لونڈی غلام نہیں بنایا اور اُنکا مال غنیمت نہیں لیا تو میں کہتا ہوں کہ آپنے
کوفہ میں صرف حضرت عائشہ اور اُنکے ساتھیوں سے قتال کیا بھلا تبلاؤ کہ تم اپنی ماں عائشہ کو گرفتار کرکے وہ امور
حلال سمجھو گے جو جہادی باندیوں سے حلال جانتے ہو حالانکہ وہ تمہاری ماں ہیں پھر اگر تم ایسا کہو تو کافر ہو اب
بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکلا کہنے لگے کہ ہاں رہا تمہارا یہ کہنا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے
نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹا دیا تو میں کہتا ہوں کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں قریش کے ساتھ
صلحنامہ لکھا تو آپ نے اپنے نام پر محمد رسول اللہ لکھا تو قریش نے کہا کہ اگر ہم جانتے کہ آپ محمد رسول اللہ ہیں تو
ہم آپ کو خانہ کعبہ سے نہ روکتے پس آپ نے محمد ابن عبد اللہ لکھوایا پس تم جانتے ہو کہ حضرت علی سے حضرت رسول اللہ
بہتر ہیں حالانکہ اپنے نام سے رسالت کا لفظ مٹا دیا حالانکہ اس مٹانے سے آپ نبوت سے باہر نہیں ہوگئے اب
بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا تو کہنے لگے کہ ہاں پھر یہ لوگ چھ ہزار تھے اُنمیں سے دو ہزار پھر کر میرے
ساتھ آگئے اور باقی سب رہگئے جو اپنی گمراہی پر مارے گئے رواہ النسائی واحمد وعبد الرزاق والطبرانی والحاکم بعض
اور اللہ عز وجل نے فرمایا وان طائفتان من المومنین اقتتلوا الآیہ یعنی اگر مومنوں میں سے دو گروہ باہم قتال کریں
آخر تک۔ بخاری نے کہا کہ اللہ تعالے نے دونوں گروہ کو مومن فرمایا پس خارجیوں کا یہ قول کہ قتال سے کفر ہو جاتی
بالکل مردود ہے اور خود اللہ تعالے نے قرآن میں باغیوں کا ذکر کیا اور حکم دیا کہ باغی گروہ سے قتال کرو یہانتک
کہ حکم الٰہی کی جانب رجوع کرے پس باغی کا حکم صرف وہانتک ہے کہ وہ اطاعت کی طرف رجوع نہ لاوے۔م۔ ولا
یبدأ بقتال حتی یبدؤہ فان بدؤہ قاتلہم حتی یفرق جمعہم قال العبد الضعیف ہکذا ذکرہ القدوری رح
فی مختصرہ وذکر الامام المعروف بخواہرزادہ ان عندنا یجوز ان یبدأ بقتالہم اذا تعسکروا واجتمعوا و
قال الشافعی رح لا یجوز حتی یبدؤا بالقتال حقیقۃ لانہ لا یجوز قتل المسلم الا دفعا وہم مسلمون بخلاف
الکافر لان نفس الکفر مبیح عندہ ولنا ان الحکم یدار علی الدلیل وہو الاجتماع والامتناع وہذا لانہ لو انتظر
الامام حقیقۃ قتالہم ربما لا یمکنہ الدفع فیدار علی الدلیل ضرورۃ دفع شرہم واذا بلغہ انہم یشترون السلاح
ویتاہبون للقتال ینبغی ان یاخذہم ویحبسہم حتی یقلعوا عن ذلک ویحدثوا توبۃ دفعا للشر بقدر الامکان
والمروی عن ابی حنیفۃ رح من لزوم البیت محمول علی حال عدم الامام اما اعانۃ الامام الحق فمن الواجب
عند الغناء والقدرۃ ۔ اور باغیوں سے پہلے قتال شروع نکرے یہانتک کہ باغی خود پہلے شروع کریں پھر اگر وہ لوگ پہلے
شروع کریں تو انسے یہانتک قتال کرے کہ اُنکی جماعت متفرق ہو جائے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی قدوری نے اپنی

مختصر مین ذکر کیا ہی اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا کہ ہمارے نزدیک جب باغی اپنا لشکر و جماعت باندھین تو مومنین اپنی طرف سے قتال شروع کرنا جائز ہی اور شافعی نے فرمایا کہ جبتک وہ لوگ درحقیقت قتال شروع نکرین تب تک اُنسے قتال نہین جائز ہی کیونکہ مسلمان سے قتال کرنا صرف اسی طور پر جائز ہی کہ دفع کرنا مقصود ہو اور باغی لوگ بھی مسلمان ہین برخلاف کافر کے کہ شافعی کے نزدیک اُسکا کفر ہی قتال کو مباح کرتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ حکم کا مدار دلیل پر ہی اور دلیل یہ ہی کہ وہ لوگ مجتمع ہوے اور امام کی طاعت سے انکار کرتے ہین یعنی اُنسے قتال جائز ہوگیا اسواسطے کہ اگر امام اُنکے حقیقی قتال کا انتظار کرے تو بسا اوقات اُنکا دفع کرنا ممکن نہوگا یعنے جماعت کثیر و قوی ہو جائیگی تو اُنکی بدی دور کرنے کی ضرورت سے جواز کا مدار اُنکے قتال کی دلیل پر ہوا اور جب امام کو یہ خبر پہونچی کہ باغی لوگ ہتھیار خریدتے اور قتال کے واسطے مستعد ہوتے ہین تو چاہیے کہ اُنکو گرفتار کرکے قیدخانہ مین ڈالے یہانتک کہ دے لوگ اس بات سے بالکل باز آوین اور توبہ کرین اور یہ اسواسطے ہی کہ جہانتک ممکن ہی شر دور کیا جاوے اور یہ جو امام ابو حنیفہ سے مروی ہی کہ جب مسلمانون مین فتنہ پھیلے تو اپنے گھر بیٹھنا لازم کرلے یہ اُس حالت پر محمول ہی کہ کوئی امام نہو ورنہ جب امام حق موجود ہو تو جہانتک دسترس و قدرت ہی اُسکی اعانت واجب ہی ف کیونکہ اللہ عز و جل نے حکم فرمایا فقاتلوا التی تبغی حتے تفئ الی امر اللہ یعنی پس قتال کرو اُس گروہ مومنین سے جو بغاوت کرتا ہی یہانتک کہ اللہ کے حکم کی جانب جھک جاوے پس اس آیت مین حکم دیا تو امام کا ساتھ دینا واجب ہوا اور آیت سے یہ بھی صریح ثابت ہی کہ باغی گروہ بھی مومنین رہتے ہین اگرچہ گنہگار رہین۔ **فان کانت لہم فئۃ اجہز علی جریحہم واتبع مولیہم دفعا لشرہم کیلا یلتحقوا بہم وان لم یکن لہم فئۃ لم یجہز علی جریحہم ولم یتبع مولیہم لاندفاع الشر دونہ وقال الشافعی رح لا یجوز ذلک فی الحالین لان القتال اذا ترکوہ لم یبق قتلہم دفعا وجوابہ ما ذکرناہ ان المعتبر دلیلہ لا حقیقتہ**۔ پھر اگر ان باغیون کی کوئی مددگار جماعت دیگر ہو تو جو لوگ اُنکی طرف سے معرکہ مین مجروح ہین اُنکو مقتول کر دینا چاہیے اور بھاگنے والون کا پیچھا کیا جاوے تاکہ اُنکا شر دور ہو ایسا نہو کہ یہ لوگ اپنی جماعت سے ملجاوین اور اگر اُنکی کوئی مددگار جماعت نہو تو مجروح کو قتل نکیا جاوے اور نہ پریشان بھاگے ہوؤنکا پیچھا کیا جاوے کیونکہ بدون اسکے شر دور ہوگیا اور شافعی نے فرمایا کہ مجروح کو قتل کرنا اور پیچھا کرنا دونون صورتون مین نہین جائز ہی کیونکہ جب اُنھون نے قتال چھوڑ دیا تو اُنکا قتل کرنا دفع شر نہین رہا اور جواب اسکا وہی ہی جو اوپر مذکور ہوا کہ دلیل قتال معتبر ہی اور حقیقۃ قتال کرنا معتبر نہین ہی ف اور درصورتیکہ اُنکی کوئی جماعت باقی ہو تو بھاگے ہوؤنکا اُنسے ملنا دلیل قتال ہی کیونکہ وہ قتال ہی کے واسطے مجتمع ہوئے ہین اسی واسطے مجروح کو قتل کردیتے ہین کہ اچھا ہوکر پھر لڑنے نہ آوے۔ **ولا یسبی لہم ذریۃ ولا یقسم لہم مال لقول علی رض یوم الجمل ولا یقتل اسیر ولا یکشف ستر ولا یوخذ مال وہو القدوۃ فی ہذا الباب وقولہ فی الاسیر تاویلہ اذا لم یکن لہم فئۃ**۔ اور باغیون کے ذریات یعنی جورو بچے وغیرہ بطور جہادی کافرون کے مملوک نہین بنائے جائینگے اور نہ اُنکا مال بطور غنیمت کے تقسیم ہوگا کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جنگ جمل کے روز فرمایا کہ خبردار ہو کہ کوئی قیدی قتل نہ کیا جاوے اور نہ کسی عورت کا پردہ کھولا جاوے اور نہ کوئی مال لیا جاوے۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور حال یہ ہی کہ باغیون کے قتال مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ پیشوا ہین یعنی جو کچھ آپ نے کیا وہی ہمپر واجب ہی اور قیدی کے حق مین جو آپنے فرمایا تو تاویل یہ ہی کہ یہ حکم اُسوقت ہی کہ باغیون کے واسطے کوئی جماعت نہو ف ابن ابی شیبہ نے ضحاک سے روایت کی کہ جب طلحہ و زبیر و اُنکے ساتھیون نے شکست کھائی تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حکم دیا منادی کو اُسنے پکارا

کہ خبردار کوئی آنے والا اور کوئی بھاگنے والا قتل نہ کیا جائے اور کوئی دروازہ نہ کھولا جائے اور کوئی عورت یا مال حلال نہ سمجھا جائے۔ ابن ابی شیبہ نے عبد خیر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جمل کے روز فرمایا کہ کسی بھاگنے والے کا پیچھا مت کرو اور کسی مجروح کو قتل مت کرو اور جو شخص اپنے ہتھیار ڈالدے اُسکو امان ہے۔ ابن ابی شیبہ نے محمد ابن علی ابن الحسین سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم البصرہ کو حکم دیا کہ ایک منادی نے پکارا کہ خبردار ہو کہ بھاگنے والے کا پیچھا نہ کیا جائے اور مجروح نہ قتل کیا جائے اور کوئی قیدی نہ قتل کیا جائے اور جو شخص اپنا دروازہ بند کرلے اور جو ہتھیار ڈالدے اُسکو امان ہے اور آپ نے باغیون کے اسباب مین سے کچھ نہیں لیا وہکذا رواہ عبدالرزاق۔ اور یہی بیہقی و حاکم نے حدیث ابن عمر سے روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے محمد ابن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم جمل کو باغیون کے ہتھیار و گھوڑے لشکر مین بانٹ دیے۔ اور ابن سعد نے طبقات مین محمد ابن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کسی مجروح کو مت قتل کرو اور بھاگنے کا پیچھا مت کرو اور باغیون کے ہتھیار و گھوڑے جن سے قتال کیا تھا لشکر مین بانٹ دیے اور ابن ابی شیبہ نے ابو البختری سے روایت کی کہ جب اہل جمل بھاگے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جو شخص لشکر سے باہر ہوا اسکا پیچھا مت کرو اور جو کچھ ہتھیار و گھوڑے ہون وہ تمہارے ہین اور کوئی عورت تمہارے واسطے نہین ہے اور جس عورت کا شوہر مارا گیا ہو وہ چار مہینہ دس دن عدت بیٹھے پس آپ کے اہل لشکر نے جھگڑا کیا یا امیرالمومنین اُنکے خون ہمکو حلال ہین اور اُنکی عورتین ہمکو نہین حلال ہین تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے غضبناک ہوکر فرمایا اپنی عورتین لاؤ اور ام المومنین عائشہ پر قرعہ ڈالو کیونکہ وہ ان سب مین سردار ہین پس اہل لشکر سمجھ گئے اور سبھون نے عرض کیا کہ یا حضرت ہم اللہ تعالے سے استغفار کرتے ہین۔ کذا رواہ ابن ابی شیبہ بالجملہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے برابر قیدیون کے بارے مین یہی حکم دیا کہ کوئی قتل نہ کیا جاوے اور اسکی وجہ یہی تھی کہ انکے واسطے کوئی اور جماعت نہ تھی کہ وہان رجوع کرکے پناہ لیتے۔ **فان کانت یقتل الامام الاسیر وان شاء حبسہ لما ذکرنا و لانہم مسلمون والامام یعصم النفس والمال**۔ اور اگر باغیون کے واسطے کوئی جماعت پناہ و مددگار ہو تو امام کو روا ہے کہ قیدی کو قتل کردے اور اگر چاہے اُسکو قید رکھے کیونکہ اس سے شر دور رہیگا اور اسلیے کہ یہ لوگ مسلمان ہین اور امام کا کام ہے کہ وہ جان و مال کی حفاظت کرے۔ **ولا باس بان یقاتلوا بسلاحہم ان احتاج المسلمون الیہ وقال الشافعی رح لایجوز والکراع علی ہذا الخلاف لہ انہ مال مسلم فلا یجوز الانتفاع بہ الا برضاہ ولنا ان علیا رض قسم السلاح فیما بین اصحابہ بالبصرۃ وکانت قسمتہ للحاجۃ لا للتملیک ولان للامام ان یفعل ذلک فی مال العادل عند الحاجۃ ففی مال الباغی اولے والمعنی فیہ الحاق الضرر الادنی لدفع الاعلے**۔ اور مضائقہ نہین ہے کہ باغیون کے ہتھیار لیکر اُنکے ذریعہ سے قتال کرین بشرطیکہ مسلمانون کو ان ہتھیارون کی ضرورت ہو اور شافعی نے فرمایا کہ نہین جائز ہے اور گھوڑے اور اونٹون مین بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور امام شافعی کی دلیل منع یہ ہے کہ یہ مسلمان کا مال ہے تو بغیر اُسکی رضامندی کے اس سے نفع اُٹھانا نہین جائز ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بصرہ مین ہتھیارون کو اپنے اہل لشکر مین تقسیم کردیا (اور سواری کے جانورون کو بھی تقسیم کردیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد ابن الحنفیہ۔ ف۔) اور آپ کی یہ تقسیم اہل لشکر کی ضرورت کے واسطے تھی اور اُنکو مالک کردینے کے واسطے نہین تھی اس دلیل سے کہ امام کو ایسا کرنا ضرورت کے وقت اہل عدل کے مال مین جائز ہے تو باغیون کے مال مین بدرجہ اولے جائز ہے اور اسمین بھید یہ ہے کہ کمتر ضرر

لاحق کرنا بڑا ضرر دور کرنے کے واسطے ثابت ہی ف یعنی صرف ایک خاص گروہ باغیون سے یہ ہتھیار سواری
لیے تاکہ عامہ مسلمانون سے انکا ضرر دور ہو۔ ف - بلکہ ان ہتھیارون سے باغی لوگ قتال کرکے گنہگار ہوتے تو اُنکے
ہتھیار لے لینے کا ضرر اُنکو کمتر پہونچا اور گناہ کا ضرر عظیم اُنسے دور ہوگیا اور اس سے ظاہر ہو کہ اگر باغی لوگ درحقیقت
باغی نہون یعنے کسی دلیل وشبہہ کی وجہ سے وہ لوگ قتال کرتے ہون تو اُنکے ہتھیار لینا بھی جائز ہی کیونکہ اُنکا شبہہ
علم دقیق سے بعد تحقیق کے خطا ہی تو درحقیقت اُنکا قتال بیفائدہ ہی۔ م۔ ویحبس الامام اموالہم ولا یردہا
علیہم ولا یقسمہا حتی یتوبوا فیردہا علیہم اما عدم القسمۃ فلما بیناہ واما الحبس فلدفع شرہم بکسر شوکتہم
ولہذا یحبسہا عنہم وان کان لایحتاج الیہا الا انہ یبیع الکراع لان حبس الثمن انظر وایسر واما الرد
بعد التوبۃ فلانہ فارغ الضرورۃ ولا استغنام فیہا - اور باغیون کے مالون کو امام روک رکھے اور باغیون کو واپس
نہ دے اور نہ اپنے لشکریون مین تقسیم کرے یہانتک کہ جب باغی توبہ کرین تو اُنکو واپس دے پس لشکریون مین تقسیم
نکرنے کی دلیل تو ہم بیان کرچکے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد اور یہ کہ وہ مسلمانون کا مال ہی اور رہا اُسکو روک
رکھنا تو باغیون کی بدی دور کرنے کے واسطے ہی تاکہ اُنکی شوکت وقوت ٹوٹے اسی وجہ سے وہ باغیون کو نہ دے اگرچہ
امام کو اُسکی ضرورت نہو مگر وہ سواری کے جانورون کو فروخت کرکے اُنکے دام رکھ چھوڑے کیونکہ دام رکھ چھوڑنا
مناسب اور آسان ہی اور رہا بعد توبہ کے واپس دینا اسواسطے ہی کہ ضرورت دور ہوگئی اور یہ اموال کچھ مال غنیمت
نہین ہین۔ قال وما جباہ اہل البغی من البلاد التی غلبوا علیہا من الخراج والعشر لم یاخذہ الامام ثانیا
لان ولایۃ الاخذ لہ باعتبار الحمایۃ ولم یحمہم فان کانوا صرفوہ فی حقہ اجزی من اخذ منہ لوصول الحق الی
مستحقہ وان لم یکونوا صرفوہ فی حقہ فعلی اہلہ فیما بینہم وبین اللہ تعالے ان یعیدوا ذلک لانہ لم یصل
الی مستحقہ قال العبد الضعیف رح قالوا لا اعادۃ علیہم فی الخراج لانہم مقاتلۃ فکانوا مصارف وان
کانوا اغنیاء وفی العشر ان کانوا فقراء فکذلک لانہ حق الفقراء وقد بیناہ فی الزکوۃ وفی المستقبل یاخذہ
الامام لانہ یحمیہم فیہ لظہور ولایتہ۔ اور باغی لوگون نے جن ملکون پر قابض ہوکر وہان کا خراج وعشر جو کچھ وصول کیا
بعد فتح کے امام اُسکو دوبارہ نہین لیگا کیونکہ امام کو ولایت وصول باعتبار حمایت کے ہی یعنے اُنکی حمایت کرے تو اُنسے خراج
وعشر وصول کرے حالانکہ امام نے اُنکی حمایت نہین کی پھر باغیون نے اس مال کو جہان صرف کرنا چاہیے وہان صرف
کیا تو جن لوگون سے لیا گیا اُنکو کافی ہوگیا کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہونچ گیا اور اگر باغیون نے اُسکو اپنے موقع پر نہین صرف
کیا تو جن لوگون نے دیا ہی اُنپر از راہ دیانت کے فیما بینہم وبین اللہ تعالے یہ واجب ہوگا کہ دوبارہ اُسکے مستحقین کو
ادا کردین کیونکہ حق اپنے مستحق کو نہین پہونچا اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ فرماتے ہین کہ خراج کے بارہ مین
خراج دینے والون پر دوبارہ دینا لازم نہین ہی کیونکہ خراج جہان صرف کیا جاتا ہی وہ لڑنے والے سپاہیون کو
دیا جاتا ہی تو باغی لوگ بھی مستحق ہین کیونکہ باغی لوگ بھی اہل جہاد وقتال ہین تو خراج کے مصرف ہوئے اگرچہ وہ غنی
ہون اور عشر کی صورت مین اگر باغی لوگ فقیر ہون تو بھی یہی حکم ہی کہ اعادہ لازم نہین ہی کیونکہ عشر فقیرون کا حق ہی اور
ہم اسکو باب الزکوۃ مین بیان کرچکے ہین پھر آیندہ سال مین امام وصول کرے کیونکہ اس زمانہ مین وہ اُنکی حمایت
کریگا کیونکہ اُسکی حکومت ظاہر ہوگئی۔ ومن قتل رجلا وہما من عسکر اہل البغی ثم ظہر علیہم فلیس علیہ شیئ لانہ
لا ولایۃ لامام العدل حین القتل فلم ینعقد موجبا کالقتل فی دار الحرب۔ اور اگر باغیون کے لشکر مین سے
ایک شخص نے دوسرے کو مار ڈالا پھر امام اُنپر غالب ہوا تو قاتل پر قصاص یا دیت کچھ واجب نہین ہی کیونکہ قتل واقع

ہونے کے وقت امام عادل کی ولایت اُنپر نہیں تھی تو یہ قتل موجب قصاص یا دیت نہین ہوا جیسے دار الحرب مین
قتل واقع ہونے کا حکم ہر ف یعنی دار الحرب مین دو شخص مسلمان مین سے ایکنے دوسرے کو مارڈالا پھر قاتل
دار الاسلام مین آیا تو قاتل سے قصاص یا دیت نہین لیجائیگی۔ وان غلبوا علی مصر فقتل رجل من اہل المصر رجلا
من اہل المصر عمدا ثم ظہر علی المصر فانہ یقتص منہ وتاویلہ اذا لم یجر علی اہلہ احکامہم وازعجوا قبل ذلک
وفی ذلک لم تنقطع ولایۃ الامام فیجب القصاص۔ اور اگر باغی لوگ کسی شہر پر غالب ہوے پھر شہر کے ایک
شخص نے دوسری شخص کو عمداً مارڈالا پھر امام عدل اس شہر پر غالب ہوا تو قاتل سے قصاص لیا جائیگا اور فخر الاسلام
نے اسکی تاویل یہ بیان کی کہ یہ حکم اُسوقت ہر کہ اس شہر پر باغیون کے احکام جاری نہین ہوے بلکہ اس سے پہلے ہی باغی
وہان سے اکھاڑ دیے گئے اور صرف اتنی حالت تک امام کی ولایت وہان سے منقطع نہوگی تو قصاص واجب ہوگا ف
پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس شہر پر باغیون کا تسلط پورا نہین ہونے پایا۔ واذا قتل رجل من اہل العدل
باغیا فانہ یرثہ فان قتلہ الباغی وقال قد کنت علی حق وانا الآن علی حق ورثہ وان قال قتلتہ
وانا اعلم انی علی الباطل لم یرثہ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح لا یرث الباغی
فی الوجہین وہو قول الشافعی رح واصلہ ان العادل اذا اتلف نفس الباغی او مالہ لا یضمن ولا
یاثم لانہ مامور بقتالہم دفعا لشرہم والباغی اذا قتل العادل لا یجب الضمان عندنا ویاثم وقال الشافعی رح
فی القدیم انہ یجب وعلی ہذا الخلاف اذا تاب المرتد وقد اتلف نفسا او مالا لہ انہ اتلف مالا معصوما
او قتل نفسا معصومۃ فیجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعۃ ولنا اجماع الصحابۃ رض ورواہ الزہری رح
ولانہ اتلف عن تاویل فاسد والفاسد منہ ملحق بالصحیح اذا ضمت الیہ المنعۃ فی حق الدفع کما فی منعۃ
اہل الحرب وتاویلہم وہذا لان الاحکام لا بد فیہا من الالزام او الالتزام ولا التزام لاعتقاد الاباحۃ عن
تاویل ولا الزام لعدم الولایۃ لوجود المنعۃ والولایۃ باقیۃ قبل المنعۃ وعند عدم التاویل ثبت الالتزام
اعتقادا بخلاف الاثم لانہ لا منعۃ فی حق الشارع اذا ثبت ہذا فنقول قتل العادل الباغی قتل بحق
فلا یمنع الارث ولابی یوسف رح فی قتل الباغی العادل ان التاویل الفاسد انما یعتبر فی حق الدفع
والحاجۃ ہہنا الی استحقاق الارث فلا یکون التاویل معتبرا فی حق الارث ولہما فیہ ان الحاجۃ الی
دفع الحرمان ایضا اذ القرابۃ سبب الارث فیعتبر الفاسد فیہ الا ان من شرطہ بقاءہ علی دیانتہ فاذا
قال کنت علی الباطل لم یوجد الدفع فوجب الضمان۔ اگر اہل عدل مین سے ایک شخص نے اپنے مورث
باغی کو قتل کیا تو بھی قاتل اُسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے اپنے مورث عادل کو قتل کیا تو اسمین دو صورتین ہین ایک
یہ کہ باغی نے کہا کہ مین اسوقت بھی حق پر تھا اور مین اب بھی حق پر ہون تو اُسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے کہا کہ
اُسکو قتل کرنے کے وقت جانتا تھا کہ مین باطل پر ہون تو اُسکا وارث نہین ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہر
اور ابو یوسف نے فرمایا کہ باغی دونون صورتون مین وارث نہین ہوگا اور یہی شافعی کا قول ہر اور اس اختلاف
کی اصل یہ ہر کہ عادل نے اگر باغی کا مال یا جان تلف کی تو ضامن نہین ہوگا اور گنہگار بھی نہین ہوگا کیونکہ اُسکو
باغیون کے ساتھ قتال کرنے کا حکم ہر تاکہ باغیون کا فتنہ دفع ہو اور باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک
ضمان واجب نہوگی مگر گنہگار ہوگا اور شافعی نے اپنے قدیم قول مین کہا کہ ضمان بھی واجب ہوگی (اور یہی قول
مالک ہے) اور اسی طرح مرتد نے اگر توبہ کر لی حالانکہ اُسنے حالت ارتداد مین کوئی جان یا مال تلف کیا ہر تو اُسپر

ایسا ہی اختلاف ہی (اور اگر باغی کو منعت و قوت حاصل نہو اور اس حالت مین اُسنے کوئی جان یا مال تلف کیا تو بالاتفاق ضمان واجب ہی) پس شافعی کی دلیل یہ ہی کہ باغی نے مال محترم یا جان معصوم تلف کی تو اُسپر ضمان واجب ہی جیسے منعت سے پہلے قتل کرنے مین واجب ہوتی ہی اور ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہی جسکو امام زہری نے روایت کیا (وہ روایت یہ ہی کہ سلیمان ابن ہشام نے امام زہری کو لکھا کہ ایک عورت اپنے شوہر کے پاس سے نکل گئی اور دعوی کیا کہ میری قوم مشرک ہی اور خوارج مین جاکر مل گئی اور وہان اُسنے نکاح کر لیا پھر توبہ کرکے لوٹ آئی تو اسکا کیا حکم ہی پس زہری رح نے جواب مین لکھا کہ خوارج کا فتنہ جسوقت پھیلا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے بہت سے ایسے صحابہ غزوہ بدر مین حاضر تھے پس ان سب کی رائے اس بات پر متفق ہوئی کہ اگر خوارج نے قرآن کی تاویل کے ساتھ کسی عورت کو حلال کر لیا تو اُسپر حد نہین ہی اور اگر کسی نفس کو قتل کرنا بتاویل قرآنی حلال سمجھکر اُسکو قتل کیا تو قصاص نہین ہی اور اگر خارجیون کے پاس کسی مسلمان کا مال بعینہ پایا جاوے تو اُسکو واپس دیا جاوے پس میرے علم مین یہ بات ہی کہ تم اس عورت کو اُسکے شوہر کو واپس دو اور اگر اس عورت کو کوئی شخص بدکاری کا بہتان لگاوے تو اُسکو حد قذف مارو۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن معمر عن الزہری۔ ت۔ اور دوسری دلیل یہ ہی کہ باغی نے تاویل فاسد پر تلف کیا اور فاسد تاویل بھی صحیح تاویل کے ساتھ ملجاتی ہی یعنے ضمان دور ہونے مین تاویل فاسد بمنزلہ تاویل صحیح کے ہی بشرطیکہ تاویل فاسد والون کو قوت منعت حاصل ہو جیسے حربی کا فرون اور اُنکی تاویل مین جو منعت قوت کے ساتھ ہی یہی حکم ہی (یعنے اگر حربیون نے لڑائی مین مسلمان قتل کیے یا مال تلف کیے پھر سب مسلمان ہوگئے تو انپر قصاص یا ضمان نہین ہی) اور اسکی وجہ یہ ہی کہ احکام مین الزام یا التزام ضرور ہی یعنے حاکم لازم کردے یا اپنی خوشی سے لازم کرلے اور باغی نے التزام نہین کیا کیونکہ وہ اپنی تاویل سے اہل عدل کا جان و مال مباح جانتا ہی اور باغی پر امام کی طرف سے بھی لازم کرنا نہین پایا جاتا ہی کیونکہ امام کی ولایت اُنپر نہین ہی کیونکہ اُنکو دفیعہ کی قوت حاصل ہی اور جبتک کہ اُنکو دفیعہ کی قوت حاصل نہ تھی اُسوقت تک امام کی ولایت باقی تھی لہذا ضمان واجب ہونے کا حکم ہوتا تھا اور اسی طرح جب باغی نے تاویل نہ کی ہو تو التزام ثابت ہی یعنی اپنے اعتقاد مین وہ عادل کو قتل کرنا یا مال لینا حرام جانتا ہی برخلاف گناہ کے کہ وہ ہر صورت سے ثابت ہی کیونکہ حق شرع مین منعت کا کچھ اعتبار نہین جب یہ اصل ثابت ہوگئی تو ہم کہتے ہین کہ جب عادل نے باغی کو قتل کیا تو یہ قتل برحق ہی تو عادل اُسکی میراث سے محروم نہوگا اور ابی یوسف نے جو کہا کہ باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہر حال مین محروم ہی اس دلیل سے کہ تاویل فاسد کا اعتبار صرف ضمان دور ہونے مین ہی اور یہان حاجت استحقاق ارث کی ہی تو ارث کے بارہ مین تاویل فاسد کا اعتبار نہوگا یعنے باغی قاتل اپنے مورث عادل کا وارث نہوگا اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کہتے ہین کہ یہان محرومی دور ہونے کی بھی حاجت ہی اسواسطے کہ باہمی قرابت سبب ارث ہی تو محرومی دور ہونے مین بھی تاویل فاسد معتبر ہوگی لیکن معتبر ہونے کی شرط یہ ہی کہ درحقیقت وہ اس تاویل کو سچ جانتا ہو یعنے کہے کہ مین اُسوقت حق پر تھا لہذا اگر اُسنے کہا کہ مین باطل پر تھا تو ضمان دور کرنے والی تاویل نہین پائی گئی پس ضمان واجب ہو جاویگی یعنی پھر میراث سے بھی محروم ہو جاویگا۔ **ف** خلاصہ یہ ہی کہ باغی نے جسوقت قرآن و حدیث سے اپنے نزدیک ایک معنی نکالے اگرچہ وہ معنی درحقیقت اُسکے فاسد سمجھ ہی لیکن اس بناء پر جو اُسنے جان و مال تلف کیا اُسکا قصاص دور ہونے کے لیے یہ تاویل معتبر ہوگی کیونکہ جب کافر بعد لڑائی کے مسلمان ہو جائین تو اُنپر قصاص نہین ہوتا اسوجہ سے کہ وہ اپنے اعتقاد مین شرک کو حق جانتا تھا حالانکہ وہ محض شیطان کی تاویل تھی جو معتبر ہوئی یعنے قصاص نہ لیا گیا تو باغی کی تاویل جو قرآن سے ہی اس بارہ

مین جو رجوع اوسے معتبر ہوگی کہ اُس سے قصاص نہ لیا جاوے رہا یہ کہ اگر اُسنے لڑائی مین اپنے مورث کو قتل کیا اور قاتل میراث سے محروم ہوتا ہو تو کیا یہ قاتل بھی محروم ہوگا یا نہین حالانکہ اسمین کچھ خلاف نہین کہ اگر امام کے ساتھ ایک شخص اہل عدل مین ہو اور اسکا باپ باغیون کے ساتھ ہو پھر بیٹے کے ہاتھ سے باپ مارا گیا تو بالاتفاق بیٹا اُسکی میراث سے محروم نہوگا کیونکہ اللہ تعالے نے باغیون کے ساتھ قتال کا حکم دیا اور اگر باغی باپ کے ہاتھ سے بیٹا مارا گیا تو ابو یوسف و شافعی کے نزدیک باپ مطلق محروم ہوگا کیونکہ اُسنے ناحق قتل کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اُسکی تاویل فاسد یہان بھی کارآمد ہوگی جیسے کفار کی بد اعتقادی بعد مسلمان ہو جانے کے محروم نہین کرتی ہو لہذا اگر باغی نے کہا کہ مین اُسوقت بھی حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہون یعنے جو حکم شرع مین نے سمجھا ہو یہی حق ہو تو وہ محروم نہوگا اور اگر اب کہتا ہو کہ مین اُسوقت باطل پر تھا تو گویا کہتا ہو کہ مین نے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا پس محروم ہوگا ویکرہ بیع السلاح من اہل الفتنۃ وفی عساکرہم لانہ اعانۃ علی المعصیۃ ولیس ببیعہ بالکوفۃ من اہل الکوفۃ ومن لم یعرفہ من اہل الفتنۃ باس لان الغلبۃ فی الامصار لاہل الصلاح وانما یکرہ بیع نفس السلاح لا بیع ما لا یقاتل بہ الا بصنعۃ الا تری انہ یکرہ بیع المعازف ولا یکرہ بیع الخشب وعلی ہذا الخمر مع العنب۔ واضح ہو کہ اہل فتنہ کے ہاتھ اور اُنکے لشکر مین ہتھیار بیچنا مکروہ ہو کیونکہ یہ گناہ پر مددگاری ہو اور کوفہ مین اہل کوفہ کے ہاتھ اور جسکو خوارج مین سے نہ پہچانتا ہو اُسکے ہاتھ ہتھیار بیچنا کچھ مضائقہ نہین کیونکہ شہرون مین صالحین عادل غالب لوگ ہین پھر مکروہ خود ہتھیارون کا بیچنا ہو اور ایسی چیز جس سے بغیر بنائے ہوئے قتال نہین ہو سکتا ہو اُسکا بیچنا مکروہ نہین ہو یعنے جیسے لوہا وغیرہ کیا نہین دیکھتے ہو کہ طنبورہ وغیرہ بیچنا مکروہ ہو اور اُسکی لکڑی بیچنا مکروہ نہین ہو جس سے طنبورہ بنتا ہو اور یہی حال شراب کا انگور کے ساتھ ہو ف یعنی شراب بیچنا حرام ہو حالانکہ انگور بیچنا جائز ہو۔

كتاب اللقيط

یہ کتاب لقیط کے بیان مین ہو۔ یعنے آدمی کا بچہ جو کسی مقام پر لاوارث پڑا ہو اور یہ دریافت نہو کہ یہ کس شخص کا بچہ ہو اللقیط سمی بہ باعتبار مالہ لما انہ یلقط والالتقاط مندوب الیہ لما فیہ من احیائہ وان غلب علی ظنہ ضیاعہ فواجب۔ لقیط کا نام لقیط بلحاظ اُسکے انجام کے رکھا گیا کیونکہ وہ آن سے اُٹھا لیا جاتا ہو یعنے لقیط کے معنی لغت مین اٹھایا ہوا اور لقیط کا اُٹھا لینا مستحب ہو کیونکہ اسمین اُسکی پرورش ہو اور اگر دیکھنے والے کا غالب گمان یہ ہو کہ میرے نہ اُٹھانے سے یہ ضایع ہو جائیگا تو اُسپر اُٹھانا واجب ہو۔ قال اللقیط حر لان الاصل فے بنی آدم انما ہو الحریۃ وکذا الدار دار الاحرار ولان الحکم للغالب۔ لقیط آزاد ہوتا ہو کیونکہ آدمی مین اصل آزادی ہو اور یون ہی دار الاسلام بھی آزادون کا ملک ہو اور اسواسطے کہ اکثر کے اعتبار سے حکم ہوتا ہو ف یعنی دار الاسلام مین اکثر لوگ آزاد ہین تو انھین کے لحاظ سے یہ بھی آزاد ہوگا اور اگر لقیط کے ساتھ کچھ مال ہو تو اُسکا نان نفقہ اسی مال سے ہوگا اور ملتقط یعنے جو شخص اُٹھا لایا ہو وہ اسی مال سے اُسکی پرورش کرے رہا یہ کہ اگر اُسکے ساتھ مال نہو تو فرمایا۔ والنفقۃ فی بیت المال ہو المروی عن عمر وعلی رضہ ولانہ مسلم عاجز عن التکسب ولا مال لہ ولا قرابۃ فاشبہ المقعد الذی لا مال لہ ولان میراثہ لبیت المال والخراج بالضمان ولہذا کانت جنایتہ فیہ والملتقط متبرع فی الانفاق علیہ لعدم الولایۃ الا ان یامرہ القاضی بہ لیکون دینا علیہ لعموم الولایۃ۔ اور اُسکا نفقہ بیت المال مین ہوگا اور حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہو (چنانچہ مالک نے موطا مین اور عبد الرزاق نے مصنف مین روایت کیا۔ ت۔)

اور اس دلیل سے کہ لقیط ایک مسلمان ہی جو کمائی سے عاجز ہی اور اسکا مال نہین اور نہ قرابت ہی تو ایسے بچے کے مشابہ ہوگیا
جسکا کچھ مال نہو لینے جیسے بچے کا نفقہ بیت المال مین ہوتا ہی اسی طرح لقیط کا بھی نفقہ بیت المال مین ہوگا اور اس دلیل
سے کہ لقیط کی میراث بیت المال مین داخل ہوتی ہی حالانکہ جسکو حاصلات ملے وہی خرچ اُٹھادے اسی واسطے لقیط اگر
کوئی جرم کرتا ہی تو بیت المال اسکا خرچہ اُٹھاتا ہی اور ملتقط جو کچھ اُسکی پرورش مین خرچ کرے وہ احسان ہی کیونکہ ملتقط کو
اُسپر کوئی ولایت نہین ہی لیکن اگر قاضی اُسکو یہ حکم دیدے کہ تو اُسپر خرچ کر تاکہ تیرا خرچہ اُسپر قرضہ رہے یعنی بعد بلوغ کے
اس سے وصول کر لینا تو ایسا ہی ہوگا کیونکہ قاضی کی ولایت ہر شخص پر عام ہی ف اور اگر قاضی نے یہ نہین کہا کہ تیرا
خرچہ اُسپر قرضہ رہے تو خالی پرورش کا حکم دینے سے اُسپر قرضہ نہین ہوگا یہی اصح ہی۔ مف۔ **قال فان التقطہ رجل
لم یکن لغیرہ ان یاخذہ منہ لانہ ثبت حق الحفظ لہ لسبق یدہ**۔ پھر اگر کوئی شخص اُسکو اُٹھا لایا تو دوسرے کو یہ اختیار
نہین ہی کہ ملتقط سے لے لے کیونکہ ملتقط کے واسطے حق حفاظت حاصل ہوگیا کیونکہ اُسکا ہاتھ پہلے پہونچ گیا ہی۔ **فان ادعی
مدعی انہ ابنہ فالقول قولہ معناہ اذا لم یدع الملتقط نسبہ وہذا استحسان والقیاس ان لا یقبل قولہ لانہ یتضمن
ابطال حق الملتقط وجہ الاستحسان انہ اقرار للصبی بما ینفعہ لانہ یتشرف بالنسب ویعیر بعدمہ ثم قیل یصح
فی حقہ دون ابطال ید الملتقط وقیل یبتنی علیہ بطلان یدہ ولو ادعاہ الملتقط قیل یصح قیاسا واستحسانا والاصح
انہ علی القیاس والاستحسان وقد عرف فی الاصل**۔ پھر اگر کسی مدعی نے دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہی تو اُسی کا قول
قبول ہوگا اسکے معنی یہ ہین کہ ملتقط نے اُسکے نسب کا دعوی نہین کیا بلکہ دوسرے نے دعوی کیا تو خالی دعوی سے نسب
ثابت ہوجائیگا اور یہ استحسان ہی اور قیاس چاہتا تھا کہ اُسکا قول قبول نہو کیونکہ اُسکا قول تو ملتقط کا حق مٹانے کو شامل ہی
اور استحسان کی وجہ یہ ہی کہ مدعی کا قول اس بچہ کے حق مین ایسے امر کا اقرار ہی جو اُسکو نافع ہی کیونکہ نسب ثابت ہونے سے
اس بچہ کی بزرگی بڑھتی ہی اور نہ ہونے سے اُسکو شرم لاحق ہوگی پھر ایک قول یہ ہی کہ مدعی کا دعوی صرف اُس کے نسب
ثابت ہونے مین صحیح ہوگا اور ملتقط کا قبضہ مٹانے مین معتبر نہوگا اور دوسرا قول یہ ہی کہ نسب ثابت ہونے کی بنا پر
ملتقط کا قبضہ بھی باطل ہوجائیگا اور اگر ملتقط نے اُسکے نسب کا دعوی کیا تو کہا گیا کہ قیاسا و استحسانا صحیح ہی لیکن اصح یہ ہی
کہ قیاسا نہین صحیح ہی اور استحسانا صحیح ہی چنانچہ مبسوط مین مصرح ہی۔ **وان ادعاہ اثنان ووصف احدہما علامۃ
فی جسدہ فہو اولی بہ لان الظاہر شاہد لہ لموافقۃ العلامۃ کلامہ وان لم یصف احدہما علامۃ فہو ابنہما
لاستوائہما فی السبب ولو سبقت دعوۃ احدہما فہو ابنہ لانہ ثبت حقہ فی زمان لا منازع لہ فیہ الا اذا اقام
الآخر البینۃ لان البینۃ اقوی**۔ اور اگر ملتقط کے سوائے دو شخصون نے دعوی کیا اور دونون مین سے ایک نے
لقیط کے بدن مین کوئی علامت بیان کی تو وہی اولے ہوگا کیونکہ ظاہر حال اُسی کے واسطے گواہ ہی کیونکہ یہ علامت اُسکے
کلام کے موافق ہی اور اگر کسی نے کوئی علامت نہین بیان کی تو لقیط ان دونون کا پسر قرار دیا جائیگا کیونکہ دعوی کرنے مین
دونون ایک ساتھ برابر ہین اور اگر دونون مین سے ایک نے پہلے دعوی کیا تو لقیط اُسی کا بیٹا ہوگا کیونکہ اُسکا حق ایسے وقت
مین ثابت ہوا کہ اُسکے ساتھ اسوقت کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا لیکن اگر دوسرے نے اپنے دعوی کے گواہ قائم کیے تو دوسرا
مقدم ہوجائیگا کیونکہ گواہی اُس سے اقوی دلیل ہی۔ **واذا وجد فی مصر من امصار المسلمین او فی قریۃ من
قراہم فادعی ذمی انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ وکان مسلما وہذا استحسان لان دعواہ تتضمن النسب وہو
نافع للصغیر وابطال الاسلام الثابت بالدار وہو یضرہ فصحت دعوتہ فیما ینفعہ دون ما یضرہ**۔ اگر یہ لقیط
مسلمانون کے شہرون مین سے کسی شہر مین یا مسلمانون کے گانؤن مین سے کسی گانؤن مین پایا گیا پھر ایک ذمی نے دعوی کیا

کہ میرا بیٹا ہے تو ذمی سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا ولیکن یہ بچہ مسلمان ٹھہرایا جائیگا اور یہ دلیل استحسان ہے کیونکہ ذمی کے
دعوی مین دو باتین ہین ایک نسب اور یہ اوس بچہ کے واسطے نافع ہے اور دوم اس بچہ کا اسلام مٹانا جو بذریعہ دار الاسلام کے
اسکو ثابت ہے اور یہ بچہ کے واسطے مضر ہے تو ذمی کا دعوی نسب کے بارہ مین صحیح ہوگیا جو بچہ کو نافع ہے اور اسلام مٹانے
مین صحیح نہوا جو اُسکو مضر ہے۔ وان وجد فی قریۃ من قری اہل الذمۃ او فی بیعۃ او کنیسۃ کان ذمیا و
ہذا الجواب فیما اذا کان الواجد ذمیا روایۃ واحدۃ وان کان الواجد مسلما فی ہذا المکان او ذمیا فی
مکان المسلمین اختلفت الروایۃ فیہ ففی روایۃ کتاب اللقیط اعتبر المکان لسبقہ وفی کتاب الدعوی
فی بعض النسخ اعتبر الواجد وہو روایۃ ابن سماعۃ عن محمد رح لقوۃ الید الا ترے ان تبعیۃ الابوین
فوق تبعیۃ الدار حتی اذا سبی مع الصغیر احدہما یعتبر کافرا وفی بعض نسخہ اعتبر الاسلام نظرا للصغیر۔ اور
اگر یہ لقیط ذمیون کے کسی گاوُن یا بیعہ یا کنیسہ مین پایا گیا تو وہ ذمی ہوگا پھر اگر پانے والا اُسکا کوئی ذمی ہو تو بلا خلاف
یہی ایک روایت ہے کہ لقیط ذمی ہوگا اور اگر پانے والا کوئی مسلمان ہو جسنے اُسکو ذمیون کے ان مقامات سے کسی جگہ
پایا یا ذمی نے اُسکو مسلمانون کی کسی جگہ پایا تو ان دونون صورتون مین روایات مختلف ہین چنانچہ کتاب اللقیط کی روایت
مین پائے جانے کی جگہ پر اعتبار ہے یعنے اگر ذمیون کی جگہ پر پایا گیا تو ذمی ہے اگرچہ مسلمان نے پایا ہو اور اگر مسلمانون کی
جگہ پر پایا گیا ہو تو مسلمان ہے اگرچہ ذمی نے پایا ہو اور کتاب الدعوی کی روایت مین بعض نسخون مین پانے والے کا اعتبار
ہے یعنے اگر پانے والا ذمی ہو تو لقیط ذمی ہے اگرچہ اُسنے مسلمانون کی جگہ پایا ہو اور اگر پانے والا مسلمان ہے تو لقیط مسلمان
ہے اگرچہ اُسنے ذمیون کی جگہ پایا ہو اور یہی ابن سماعہ نے امام محمد سے روایت کی ہے کیونکہ قابض کے قبضہ کو قوت ہے کیا نہین
دیکھتے کہ والدین کے تابع ہونے کو ملک کے تابع ہونے پر قوت ہے حتی کہ اگر صغیر کے ساتھ والدین مین سے کوئی شخص
قید ہوا ہو تو بچہ کافر ہوگا اور کتاب الدعوی کے بعض نسخون مین بچہ کی بھلائی کا لحاظ کرکے اسلام کا اعتبار کیا ہے
یعنے خواہ مسلمان پاوے یا ذمی پاوے بچہ بہرحال مسلمان ہوگا کیونکہ اُسکے حق مین یہی بہتر ہے۔ ومن ادعی ان اللقیط
عبدہ لم یقبل منہ لانہ حر ظاہرا الا ان یقیم البینۃ انہ عبدہ۔ اور جس شخص نے دعوی کیا کہ یہ لقیط میرا غلام ہے تو اُسکا
قول قبول نہین ہوگا کیونکہ ظاہر مین یہ لقیط آزاد ہے لیکن اگر مدعی اپنے گواہ قائم کرے کہ یہ میرا غلام ہے تو گواہ قبول ہونگے۔
فان ادعی عبد انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ لانہ ینفعہ وکان حرا لان المملوک قد تلد لہ الحرۃ فلا تبطل الحریۃ
الظاہرۃ بالشک۔ اور اگر کسی غلام نے دعوی کیا کہ یہ لقیط میرا بیٹا ہے تو لقیط کا نسب اس غلام سے ثابت ہو جائیگا
کیونکہ یہ لقیط کے واسطے نافع ہے لیکن لقیط آزاد قرار دیا جائیگا کیونکہ کبھی آزادہ عورت بھی مملوک کے واسطے بچہ جنتی ہے تو
لقیط کی ظاہری آزادی بوجہ شک کے باطل نہوگی۔ والحر فی دعوتہ اللقیط اولی من العبد والمسلم اولی من
الذمی ترجیحا لما ہو الانظر فی حقہ۔ لقیط کے نسب کا دعوی کرنے مین اگر غلام و آزاد جمع ہون تو غلام سے آزاد بہتر ہے
یعنے آزاد سے ثابت کیا جائیگا اور غلام کا دعوی رد کر دیا جائیگا اور اسی طرح ذمی سے مسلمان بہتر ہے کیونکہ لقیط کے حق مین
جو امر بہتر ہے اُسی کو ترجیح ہوگی۔ وان وجد مع اللقیط مال مشدود علیہ فہو لہ اعتبارا للظاہر وکذا اذا کان
مشدودا علی دابۃ وہو علیہا لما ذکرنا ثم یصرفہ الواجد الیہ بامر القاضی لانہ مال ضائع وللقاضی ولایۃ
صرف مثلہ الیہ وقیل یصرفہ بغیر امر القاضی لانہ للقیط ظاہرا۔ اگر لقیط کے ساتھ مین لقیط پر بندھا ہوا کچھ مال
پایا گیا تو وہ لقیط کا ہے یہ حکم بنظر ظاہر ہے اور اسی طرح اگر یہ مال ایسے جانور پر بندھا ہو جسپر لقیط پایا گیا ہے تو بھی یہ لقیط کا مال
ہوگا کیونکہ ظاہر اسی کے واسطے شاہد ہے پھر جس شخص نے پایا ہے وہ اس مال کو قاضی کے حکم سے لقیط پر صرف کر دے کیونکہ اس

مال کا کوئی مالک وحافظ نہیں پایا جاتا اور ایسا مال لقیط پر صرف کرنے کی ولایت قاضی کو حاصل ہے اور بعض نے کہا کہ بغیر حکم قاضی کے صرف کردے کیونکہ بظاہر وہ لقیط کا مال ہے۔ **وله ولاية الانفاق وشراء مالا بدله منه كالطعام والكسوة لانه من الانفاق له**۔ اور ملتقط کو یہ ولایت حاصل ہے کہ لقیط پر بطور نفقہ خرچ کرے اور جو چیز کہ لقیط کے واسطے ضروری ہو اُسکو لقیط کے واسطے خریدے جیسے طعام ولباس کیونکہ یہ لقیط کے واسطے انفاق ہے۔ **ولا يجوز تزويج الملتقط لانعدام سبب الولاية من القرابة والملك والسلطنة**۔ اور ملتقط کا نکاح کردینا جائز نہیں ہے کیونکہ ولی ہونے کا سبب قرابت وملکیت وسلطنت ہے یہاں نہ دارد ہے **ف** تو ملتقط نے بغیر ولی ہونے کے لقیط کا نکاح کیا پس یہ نہیں جائز ہے۔ **قال ولا تصرفه في مال اللقيط اعتبارا بالام وهذا لان ولاية التصرف لتثمير المال وذلك تحقق بالرأى الكامل والشفقة الوافرة والموجود في كل واحد منهما احدهما**۔ اور ملتقط کا تصرف کرنا لقیط کے مال میں بقیاس ماں کے نہیں جائز ہے اور یہ اسوجہ سے ہے کہ تصرف کی ولایت اس غرض سے ہوتی ہے کہ مال کی بڑھاور ہو اور مال کی بڑھاور کرنا دو باتوں سے ہوتا ہے ایک یہ کہ رائے کامل ہو اور دوم یہ کہ شفقت وافر ہو حالانکہ ملتقط اور ماں میں ہر ایک میں صرف ایک بات موجود ہے **ف** یعنی صغیر کی ماں میں اگرچہ شفقت ہے لیکن رائے ناقص ہے اسی طرح لقیط کے ملتقط میں اگرچہ رائے کامل ہے لیکن شفقت وافر نہیں ہے لہذا وہ لقیط کے مال میں خرید فروخت وغیرہ کا تجارتی تصرف نہیں کرسکتا۔ **قال ويجوز ان يقبض له الهبة لانه نفع محض ولهذا يملكه الصغير بنفسه اذا كان عاقلا وتملكه الام ووصيها**۔ اور ملتقط کے واسطے لقیط کے لیے ہبہ پر قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ محض نفع ہے اسی واسطے صغیر بذات خود قبضہ کرسکتا ہے بشرطیکہ عاقل ہو اور صغیر کی ماں کو اور ماں کے وصی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے۔ **قال ويسلمه في صناعة لانه من باب تثقيفه وحفظ حاله**۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو کوئی پیشہ وہنر سیکھنے میں سپرد کرے کیونکہ یہ اُسکی درستی وحفظ حال کی قسم سے ہے۔ **قال ويؤاجره قال العبد الضعيف وهذا رواية القدوري رح في مختصره وفي الجامع الصغير لا يجوز ان يؤاجره ذكره في الكراهية وهو الاصح وجه الاول انه يرجع الى تثقيفه ووجه الثاني انه لا يملك اتلاف منافعه فاشبه العم بخلاف الام لانها تملكه على ما نذكره في الكراهية ان شاء الله تعالى**۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دیدے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قدوری نے اپنے مختصر میں روایت کیا اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ملتقط کو جائز نہیں ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے یہ کتاب الکراہیت میں مذکور ہے اور یہی قول اصح ہے اور روایت قدوری کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ دینے کا مرجع لقیط کی درستی ہے اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ ہے کہ ملتقط کو اُسکے منافع تلف کرنے کا اختیار نہیں ہے تو وہ چچا کے مشابہ ہوگیا یعنے جیسے چچا کو اختیار نہیں کہ اپنے صغیر بھتیجے کو اجارہ پر دے اسی طرح ملتقط کو لقیط کے حق میں اختیار نہیں ہے برخلاف ماں کے کیونکہ ماں کو اختیار ہے کہ اپنے صغیر بچہ کو اجارہ پر دے چنانچہ کتاب الکراہیت میں اسکو انشاء اللہ تعالی ہم ذکر کرینگے۔

کتاب اللقطہ

یہ کتاب لقطہ کے بیان میں ہے۔ لقطہ وہ مال ہے جو راستہ وغیرہ میں پڑا ہوا اُٹھا لیا جاوے۔ **قال اللقطة امانة اذا اشهد الملتقط انه ياخذها ليحفظها ويردها على صاحبها لان الاخذ على هذا الوجه ماذون فيه شرعا بل هو الافضل عند عامة العلماء وهو الواجب اذا خاف الضياع على ما قالوا واذا كان كذلك لا تكون مضمونة عليه وكذلك اذا تصادقا انه اخذها للمالك لان تصادقهما حجة في حقهما فصار كالبينة ولو اقر انه اخذه لنفسه**

یضمن بالاجماع لانہ اخذ مال غیرہ بغیر اذنہ وبغیر اذن الشرع وان لم یشہد الشہود علیہ وقال الآخذ اخذتہ للمالک وکذبہ المالک یضمن عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف رح لا یضمن والقول قولہ لان الظاہر شاہد لہ لاختیارہ الحسبۃ دون المعصیۃ ولہما انہ اقر بسبب الضمان وہو اخذ مال الغیر وادعی ما یبرئہ وہو الاخذ لمالکہ وفیہ وقع الشک فلا یبرأ وما ذکر من الظاہر یعارضہ مثلہ لان الظاہر ان یکون المتصرف عاملا لنفسہ ویکفیہ فی الاشہاد ان یقول من سمعتموہ ینشد لقطۃ فدلوہ علی واحدۃ کانت اللقطۃ او اکثر لانہ اسم جنس - جس شخص نے مال لقطہ اُٹھایا وہ اُسکے پاس امانت ہی بشرطیکہ ملتقط نے گواہ کرلیے ہون کہ مین اسکو اسواسطے لیتا ہون تاکہ اسکی حفاظت کرون اور اسکے مالک کو واپس کردون کیونکہ ایسے طور پر اُٹھا لینے کی شرعاً اجازت ہی (کیونکہ حدیث مین ہی کہ جو شخص لقطہ پاوے وہ دو عادل گواہ کرلے - رواہ اسحاق - ع) بلکہ عامۂ علما کے نزدیک چھوڑنے سے اُٹھا لینا بہتر ہی بلکہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ جب ضایع ہوجانے کا خوف ہو تو لے لینا واجب ہی - (جیسے مثلاً بکری جسکی نسبت خوف ہو کہ بھیڑیا کھا جائیگا) اور جب یہ حال ہی تو وہ اُٹھانے والے کے ذمے ضمانت نہوگا (حتی کہ اگر ضایع ہوجاوے تو ضامن نہین ہی) اور اسی طرح اگر مالک نے ملتقط کی تصدیق کی کہ اسنے مالک کو پہونچانے کے لیے اُٹھایا تھا تو بھی امانت ہی کیونکہ ان دونون کا باہمی تصدیق کرنا ان دونون کے حق مین حجت ہی تو گواہی کے مانند ہوگیا اور اگر ملتقط نے اقرار کیا کہ مین نے اپنے واسطے لیا تھا تو بالاجماع ضامن ہوگا کیونکہ اُسنے غیر کا مال بغیر اُسکی اجازت اور بغیر شرعی اجازت کے لے لیا اور اگر ملتقط نے اُٹھاتے وقت گواہ نہین کیے پھر کہا کہ مین نے مالک کے واسطے اُٹھایا تھا اور مالک نے اُسکو جھٹلایا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ ضامن نہوگا اور اُسی کا قول قبول ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہی کیونکہ اُسنے کار نیک اختیار کیا نہ بدکاری (یہی قول مالک و شافعی و احمد ہی) اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ اُسنے سبب ضمان یعنی مال غیر لینے کا اقرار کیا پھر ایسی بات کا دعوی کیا جس سے وہ تاوان سے بری ہو یعنے مین نے اس مال کو اُسکے مالک کے واسطے لیا تھا پس اسمین شک پیدا ہوگیا تو اُسکے اقرار سے جو تاوان اُسپر یقینی ہوگیا تھا وہ شک کی وجہ سے بری نہوگا اور ابو یوسف نے جو ظاہر حالت کا ذکر کیا تو ویسی ہی ظاہر حالت اسکی معارض موجود ہی یعنے بظاہر جو شخص کام کرتا ہی وہ اپنی ذات کے واسطے کرتا ہی اور واضح ہو کہ ملتقط کے واسطے گواہ کرنے مین اسقدر کافی ہی کہ اُسنے کہے کہ تم جس شخص کو سنو کہ وہ اپنے لقطہ کے واسطے پکارتا ہی تو اُسکو میری طرف راستہ بتلا دینا اور یہ بھی واضح ہو کہ یہ حکم عام ہی خواہ لقطہ ایک ہو یا زیادہ ہون کیونکہ لقطہ اسم جنس ہی ف ملتقط کو چاہیے کہ اُسکی شناخت کرادے - قال فان کانت اقل من عشرۃ دراہم عرفہا ایاما وان کانت عشرۃ فصاعدا عرفہا حولا قال العبد الضعیف وہذہ روایۃ عن ابی حنیفۃ رح وقولہ ایاما معناہ علی حسب ما یری الامام وقدرہ محمد رح فی الاصل بالحول عن غیر تفصیل بین القلیل والکثیر وہو قول مالک والشافعی رح لقولہ علیہ السلام من التقط شیئا فلیعرفہ سنۃ من غیر فصل وجہ الاول ان التقدیر بالحول ورد فی لقطۃ کانت مائۃ دینار تساوی الف درہم والعشرۃ وما فوقہا فی معنی الالف فی تعلق القطع بہ فی السرقۃ وتعلق استحلال الفرج بہ ولیست فی معناہا فی حق تعلق الزکوۃ فاوجبنا التعریف بالحول احتیاطا وما دون العشرۃ لیس فی معنی الالف بوجہ ما ففوضنا الی رای المبتلی بہ وقیل الصحیح ان شیئا من ہذہ المقادیر لیس بلازم ویفوض الی رای الملتقط یعرفہا الی ان یغلب علی ظنہ ان صاحبہا لا یطلبہا بعد ذلک ثم یتصدق بہ وان کانت اللقطۃ شیئا لا یبقی عرفہ حتی اذا خاف ان یفسد تصدق بہ وینبغی ان یعرفہا فی الموضع

الذی اصابہا وفی الجامع فان ذلک اقرب الی الوصول الے صاحبہا وان کانت شیأ یعلم ان صاحبہا لایطلبہا کالنواۃ وقشور الرمان یکون القاؤہ اباحۃ حتی جاز الانتفاع بہ من غیر تعریف ولکنہ یبقی علے ملک مالکہ لان التملیک من المجہول لایصح - پھر اگر لقطہ دس درم سے کم ہو تو چند روز اُسکی شناخت کرادے اور اگر دس درم یا زیادہ ہو تو ایک سال اُسکی شناخت کرادے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے (اور ظاہر الروایۃ مین قلیل وکثیر سب کے واسطے ایک سال شناخت ہے م ع-) اور یہ جو کہا کہ چند روز اُسکی شناخت کرادے تو معنی یہ ہین کہ جسقدر امام کی راے ہو اُتنے دن تک شناخت کرادے اور امام محمد نے مبسوط مین ایک سال کی مقدار بیان کی بدون تفصیل قلیل وکثیر کے اور یہی مالک وشافعی کا قول ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص کوئی لقطہ اُٹھاوے تو اُسکو ایک سال شناخت کرادے - رواہ اسحاق - اور اسمین قلیل وکثیر کی کوئی تفصیل نہین اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ ایک سال کی مقدار ایسے لقطہ مین وارد ہوا ہے جو سو دینار تھے جو قیمتی ہزار درم کا تھا اور ہمنے دس درم و اُس سے زیادہ کو بھی ہزار کے معنی مین اس راہ سے لیا کہ دس درم چوری پر ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور دس درم مہر پر عورت حلال ہو جاتی ہے ولیکن زکوۃ متعلق ہونے کے حق مین دس درم یعنے ہزار درم نہین ہوتے ہین پس احتیاطاً ہمنے دس درم مین بھی ایک سال شناخت واجب کی اور جو مقدار کہ دس درم سے کم ہو وہ کسی راہ سے ہزار کے معنی مین نہین ہے تو اُسکے شناخت کا اندازہ ہمنے اُٹھانے والے کی راے پر چھوڑا اور بعض نے فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ ان مدتون مین کوئی مقدار لازمی نہین ہے بلکہ ملتقط کی راے پر سپرد ہے کہ وہ برابر شناخت کرادے یہانتک کہ اُسکے غالب گمان مین یہ بات آوے کہ اب اسکے بعد اُسکا مالک تلاش نہین کریگا پھر اُسکو صدقہ کردے اور اگر لقطہ کوئی ایسی چیز ہو جو باقی نہین رہ سکتی ہے تو جتنی دیر تک ٹھہر سکے اُسکی شناخت کرادے پھر جب اُسکے بگڑ جانے کا خوف ہو تو اُسکو صدقہ کردے اور چاہیے کہ اُسکی شناخت اس جگہ پکارے جہان پائی ہے اور ایسی جگہون مین جہان لوگون لوگون کا مجمع ہوتا ہے (جیسے بازارین ومسجدون کے دروازے وغیرہ) کیونکہ ایسا کرنے مین اُسکے مالک کو پہونچنے کی زیادہ امید ہے اور اگر لقطہ ایسی چیز ہو جسکی نسبت یہ معلوم ہے کہ اسکا مالک تلاش نہین کریگا جیسے چھوارے کی گٹھلیان و انار کے چھلکے تو انکا پھینکدینا مباح کرنے کے معنون مین ہے حتی کہ بغیر شناخت کیے اُس سے نفع اُٹھانا جائز ہے ولیکن وہ اپنے مالک کے ملک پر باقی رہیگی کیونکہ غیر معلوم شخص کو مالک کردینا صحیح نہین ہوتا ہے - قال فان جاء صاحبہا والا تصدق بہا ایصالا للحق الے المستحق وہو واجب بقدر الامکان وذلک بایصال عینہا عند الظفر بصاحبہا وایصال العوض وہو الثواب علی اعتبار اجازۃ التصدق بہا وان شاء امسکہا رجاء الظفر بصاحبہا پھر اگر لقطہ کا مالک آیا تو اُسکو دیدے اور اگر نہ آیا تو اُسکو صدقہ کردے تاکہ مستحق کو اُسکا حق پہونچ جاوے اور یہ بقدر امکان واجب ہے جو اسطرح کہ بعینہ لقطہ دیدے جبکہ اُسکا مالک ملجاوے یا اُسکا عوض یعنی ثواب پہونچاوے بشرطیکہ مالک کی طرف سے اجازت معتبر رہے اور چاہے اُسکو اپنے پاس رکھے اس امید پر کہ شاید اُسکا مالک آجاوے - قال فان جاء صاحبہا یعنی بعد ما تصدق بہا فہو بالخیار ان شاء امضی الصدقۃ ولہ ثوابہا لان التصدق وان حصل باذن الشرع لم یحصل باذنہ فیتوقف علی اجازتہ والملک یثبت للفقیر قبل الاجازۃ فلا یتوقف علی قیام المحل بخلاف بیع الفضولی لثبوتہ بعد الاجازۃ فیہ وان شاء ضمن الملتقط لانہ سلم مالہ الی غیرہ بغیر اذنہ الا انہ باباحۃ من جہۃ الشرع وہذا لاینافی الضمان حقا للعبد کما فی تناول مال الغیر حالۃ المخمصۃ وان شاء ضمن المسکین اذا ہلک فی یدہ لانہ قبض مالہ بغیر اذنہ وان کان قائما اخذہ لانہ وجد عین مالہ - پھر اگر لقطہ کا مالک ایسی حالت مین آیا کہ ملتقط اُسکو صدقہ کرچکا ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے صدقہ کو جائز رکھے اور مالک کو اُسکا ثواب

لیگا کیونکہ صدقہ دینا اگرچہ باجازت شرع ہوا مگر مالک کی اجازت نہین پائی گئی اور فقیر کی ملکیت اُسکی اجازت سے پہلے ثابت ہوگئی تو عمل صدقہ قائم ہونے پر موقوف نہین رہیگی بخلاف بیع فضولی کے کیونکہ ملک اجازت کے بعد ثابت ہوتی ہی اور اگر مالک چاہے تو ملتقط سے اپنا تاوان لے لے کیونکہ ملتقط نے بغیر اُسکی اجازت کے اُسکا مال فقیر کو دیدیا اگرچہ شرع کی جانب سے مباح ہوکر ایسا کیا ہی اور شرعی اجازت ہونا بنظر بندہ کے حق کے تاوان لازم ہونے کو منافی نہین ہی جیسے اضطرار و مخمصہ کی حالت مین غیر کا مال کھالینا شرعًا مباح ہی مگر اس شرط سے کہ مالک کو اُسکا تاوان دیدے اور لقطہ کے مالک کو یہ بھی اختیار ہی کہ چاہے فقیر سے اپنا تاوان لے لے جبکہ فقیر کے پاس وہ مال تلف ہوگیا ہو کیونکہ فقیر نے اُسکے مال پر بغیر اُسکی اجازت کے اُسپر قبضہ کیا اور اگر فقیر کے پاس قائم ہو تو وہ اپنا مال لے لے کیونکہ اُسنے اپنا عین مال پایا۔ قال ويجوز الالتقاط في الشاة والبقر والبعير وقال مالك والشافعي رح اذا وجد البعير والبقر في الصحراء فالترك افضل وعلى هذا الخلاف الفرس لهما ان الاصل في اخذ مال الغير الحرمة والاباحة مخافة الضياع واذا كان معها ما يدفع عن نفسها يقل الضياع ولكنه يتوهم فيقضي بالكراهة والندب الى الترك ولنا انها لقطة يتوهم ضياعها فيستحب اخذها وتعريفها صيانة لاموال الناس كما في الشاة - بکری اور گاے اور اونٹ کو بطور لقطہ کے پکڑ لینا جائز ہی اور مالک و شافعی نے فرمایا کہ اگر اونٹ و گاے کو جنگل مین پاوے تو چھوڑ دینا افضل ہی۔ (اور یہی قول احمد ہی) اور یہی اختلاف گھوڑے مین ہی اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہی کہ غیر کا مال لینے مین اصل یہ کہ حرام ہی اور مباح ہونا صرف اُسکے ضایع ہونے کے خوف سے ہی اور جب لقطہ کے ساتھ ایسی چیز ہو جس سے وہ اپنی ذات سے ضرر دفع کر سکے (جیسے گاے و اونٹ مین ہی) تو ضایع ہونے کا کم خوف ہی لیکن وہم باقی ہی تو یہ حکم دیا جائیگا کہ پکڑنا مکروہ ہی اور چھوڑنا اچھا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اونٹ اور گاے بھی ایک لقطہ ہی جسکے ضایع ہونے کا خوف ہی تو اُسکا لے لینا اور شناخت کرانا مستحب ہی تاکہ لوگون کے مال محفوظ رہین جیسے بکری مین حکم ہی ف ولیکن حدیث زید ابن خالد مین ہی کہ ایک شخص نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے لقطہ دریافت کیا تو فرمایا کہ ایک سال شناخت کر پھر اُسنے پوچھا کہ بھٹکی ہوئی بکری کا کیا حکم ہی تو فرمایا کہ اُسکو پکڑ لے وہ تیری ہی یا تیرے بھائی کی ہی یعنے اصلی مالک کی ہی یا بھیڑیے کی ہی اب پھر اُسنے پوچھا کہ یا رسول اللہ بھٹکے ہوے اونٹ کا کیا حکم ہی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم غصہ ہوگئے یہانتک کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہوگئے اور فرمایا کہ تیرا اُس سے کیا تعلق ہی کہ اُسکے ساتھ اُسکا خفار و سقار خود موجود ہی یہانتک کہ اُسکا مالک اُسکو پاوے۔ رواہ البخاری۔ اسکا جواب یہ ہی کہ یہ حکم آپنے ایسی صورت مین فرمایا کہ اونٹ کے ضائع ہونے کا خوف نہ تھا پس جب خوف ہو تو اُسکا پکڑ لینا اولی ہی۔ فان انفق الملتقط عليها بغير اذن الحاكم فهو متبرع لقصور ولايته عن ذمة المالك وان انفق بامره كان ذلك دينا على صاحبها لان للقاضي ولاية في مال الغائب نظرا له وقد يكون النظر في الانفاق على ما نبين - پھر اگر ملتقط نے اس جانور لقطہ کو بغیر حکم قاضی کے نفقہ دیا یعنی دانہ چارہ دیا تو وہ احسان کرنے والا ہوگا اسواسطے کہ مالک کے ذمہ سے اُسکی ولایت قاصر ہی اور اگر قاضی کے حکم سے اُسکو نفقہ دیا ہو تو وہ جانور کے مالک پر قرضہ ہوگا کیونکہ غائب کے مال مین اُسکی بہتری کی نظر سے قاضی کو ولایت حاصل ہوتی ہی اور غائب کی بھلائی کبھی اُسکے جانور کو نفقہ دینے مین ہوتی ہی چنانچہ ہم اُسکو بیان کرینگے۔ واذا رفع ذلك الى الحاكم نظر فيه فان كان للبهيمة منفعة اجرها وانفق عليها من اجرتها لان فيه ابقاء العين على ملكه من غير الزام الدين عليه وكذلك يفعل بالعبد الابق - اور جب لقطہ جانور کا معاملہ حاکم کے پاس پیش کیا جاے تو وہ اُسکو دیکھے پس

اگر اس جانور کی کوئی منفعت ہو تو اُسکو کرایہ پر دیدے اور اُسکے کرایہ سے اُسکا دانہ چارہ دے کیونکہ ایسا کرنے مین مالک کا مال عین اُسکے ملک پر باقی رہیگا بغیر اسکے کہ مالک پر قرضہ چڑھے اور بھاگے ہوے غلام کے حق مین بھی قاضی ایسا ہی کریگا ف یعنی اگر کسی کا غلام بھاگ گیا اور دوسرے شہر مین اُسکو کسی نے پکڑا پس اگر بغیر حکم قاضی اُسکو نفقہ دے تو یہ احسان ہی یعنے مالک پر یہ قرضہ لازم نہوگا اور اگر قاضی کے پاس پیش کیا تو قاضی اُسکو دیکھے کہ اگر غلام کوئی ہنر ایسا آتا ہی جو مزدوری مین قبول کیا جائے تو اجرت پر دیکر اُسکی مزدوری سے اُسکو نفقہ دے جیسے جانور کی صورت مین بیان ہوا۔ **وان لم یکن لہا منفعة وخاف ان تستغرق النفقة قیمتہا باعہا وامر بحفظ ثمنہا ابقاء لہ معنی عند تعذر ابقائہ صورة۔** اور اگر اس لقطہ جانور کی کوئی منفعت نہو مثلاً بے دودھ کی بکری ہی اور قاضی کو خوف ہوا کہ نفقہ اسکی تمام قیمت کو گھیر لیگا تو اُسکو فروخت کرکے اُسکے دام رکھ چھوڑنے کا حکم کرے تاکہ من حیث المعنی باقی رہے جبکہ من حیث الصورت رکھنا متعذر ہی ف یعنی اُسکی مالیت باقی رہے جبکہ بعینہ باقی نہین رہ سکتی ہی اور یہ اُسوقت کہ اُسکا فروخت کرنا بہتر ہو۔ **وان کان الاصلح الانفاق علیہا اذن فی ذلک وجعل النفقة دینا علی مالکہا لانہ نصب ناظرا وفی ہذا نظر من الجانبین قالوا انما یامر بالانفاق یومین او ثلثة ایام علی قدر ما یری رجاء ان یظہر مالکہا فاذا لم یظہر یامر ببیعہا لان دارة النفقة مستاصلة فلا نظر فی الانفاق مدة مدیدة قال رض وفی الاصل شرط اقامة البینة وہو الصحیح لانہ یحتمل ان یکون غصبا فی یدہ ولا یامر فیہ بالانفاق وانما یامر بہ فی الودیعة فلا بد من البینة لکشف الحال ولیست البینة تقام للقضاء وان قال لا بینة لی یقول القاضی لہ انفق علیہ ان کنت صادقا فیما قلت حتی ترجع علی المالک ان کان صادقا ولا ترجع ان کان غاصبا وقولہ فی الکتاب وجعل النفقة دینا علی صاحبہا اشارة الی انہ انما یرجع علی المالک بعد ما حضر ولم تبع اللقطة اذا شرط القاضی الرجوع علی المالک وہذہ الروایة وہو الاصح۔** اور اگر حاکم کے نزدیک بہتر یہ ہو کہ اس جانور کو نفقہ دیا جائے تو ملتقط کو اسکی اجازت دیدے اور جانور کے مالک پر قرضہ قرار دے کیونکہ حاکم تو نگاہ رکھنے والا قرار دیا گیا ہی اور ایسا کرنے مین دونون کے حق مین بہتری کی نگاہ ہی اور مشائخ نے فرمایا کہ صرف دو یا تین دن جسقدر اُسکی راے مین آوے ملتقط کو دانہ چارہ دینے کا حکم دے اس امید پر کہ شاید اُسکا مالک ظاہر ہو پھر جب ظاہر نہو تو اس جانور کو فروخت کرنے کا حکم دے کیونکہ برابر نفقہ جاری رکھنا اس جانور کو کھو دیگا تو مدت دراز تک نفقہ دینے مین کوئی بہتری کی نظر نہین ہی اور مصنف نے فرمایا کہ امام محمد نے مبسوط مین شرط لگائی کہ نفقہ کا حکم اُسوقت دیگا کہ ملتقط گواہ قائم کرے اور یہی قول صحیح ہی کیونکہ احتمال ہی کہ شاید یہ جانور اُسکے قبضہ مین غصب ہو حالانکہ غصب کی صورت مین قاضی نفقہ دینے کا حکم نہین کریگا بلکہ صرف امانت کی صورت مین یہ حکم کریگا تو گواہی ضرور ہی تاکہ حال کھلے اور یہ گواہی کچھ اسواسطے نہین ہی کہ حکم قاضی ثابت ہو (جسمین مدعا علیہ منکر کی ضرورت ہی) اور اگر ملتقط نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہین ہین تو قاضی اُسکو کہیگا کہ اگر تو اپنے قول مین سچا ہی تو اُسکو دانہ چارہ دے پس اگر سچا ہوگا تو مالک سے یہ خرچہ واپس لیگا اور اگر غاصب ہوگا تو نہین واپس لیگا اور کتاب مین جو یہ فرمایا کہ قاضی یہ نفقہ اُسکے مالک پر قرضہ قرار دے تو اس قول مین اشارہ ہی کہ ملتقط جب حاضر ہوا اور لقطہ فروخت نہ کیا گیا اور قاضی نے نفقہ کا حکم دیا تو ملتقط اپنا خرچہ مالک جانور سے جبھی واپس لے سکتا ہی کہ قاضی نے بطور قرضہ کے مالک سے واپس لینے کی شرط کردی ہو اور یہی روایت اصح ہی ف اور اگر صرف نفقہ دینے کا حکم کیا اور مالک پر قرضہ نہ ٹھہرایا تو واپس نہین لے سکتا ہی۔ **قال فاذا حضر یعنی المالک فللملتقط ان یمنعہا منہ حتی یحضر النفقة لانہ یحیی بنفقتہ فصار کانہ استفاد الملک من جہتہ فاشبہ المبیع واقرب من ذلک**

راد الآبق فان له الحبس لاستيفاء الجعل لما ذكرنا ثم لا يسقط دين النفقة بهلاكه في يد الملتقط قبل الحبس
ويسقط اذا ہلک بعد الحبس لانه يصير بالحبس شبيه الرهن - پھر اس طرح حکم قاضی کے بعد جب مالک حاضر ہو
تو ملتقط کو اختیار ہے کہ لقطہ اُسکو دینے سے روکے یہانتک کہ وہ ملتقط کا نفقہ حاضر کرے کیونکہ اُسکے نفقہ سے لقطہ زندہ رہا
تو گویا ملتقط نے مالک کی جانب سے ملک حاصل کی پس بیع کے مشابہ ہوگیا (یعنے گویا لقطہ بقدر نفقہ کے بیع ہی) اور
اس سے بہت قریب وہ شخص ہے جو بھاگے ہوے غلام کو پھیر لایا کیونکہ اُسکو بھی غلام روک لینے کا اختیار ہی تاکہ اپنا جعل
حاصل کرے اور اسکی وجہ یہی ہی جو مذکور ہوئی پھر اگر روکنے سے پہلے ملتقط کے قبضہ مین مال لقطہ تلف ہوگیا تو اُسکا
قرضہ نفقہ ساقط نہوگا اور اگر روکنے کے بعد تلف ہوا تو ساقط ہو جائیگا کیونکہ روکنے سے وہ رہن کے مشابہ ہوگیا ف
اور مال مرہون جب مرتہن کے پاس تلف ہوتا ہی تو قرضہ کے عوض تلف ہوتا ہی - قال ولقطة الحل والحرم سواء
وقال الشافعي يجب التعريف في لقطة الحرم الى ان يجئ صاحبها لقوله عليه السلام في الحرم ولا يحل
لقطتها الا لمنشد ولنا قوله عليه السلام اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرفها سنة من غير فصل ولانها
لقطة وفي التصدق بعد مدة التعريف ابقاء ملك المالك من وجه فيملكه كما في سائرها وتاويل ما روي
انه لا يحل الالتقاط الا للتعريف والتخصيص بالحرم لبيان انه لا يسقط التعريف فيه لمكان انه للغرباء ظاهرا
اور حرم مکہ کا لقطہ اور اُسکے باہر حل کا لقطہ دونون یکسان ہین اور شافعی نے فرمایا کہ حرم کے لقطہ شناخت کرانا یہانتک
واجب ہی کہ اُسکا مالک آجاوے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حرم کے بارہ مین فرمایا کہ اور اسکا لقطہ نہین حلال
ہی مگر اُس شخص کے واسطے جو اس لقطہ کو شناخت کراوے - رواہ البخاری ومسلم - اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے لقطہ اُٹھانے والے کو فرمایا کہ تو اسکا ظرف اور اسکی بندش محفوظ کرلے پھر اسکو ایک سال
تک پکاردے - رواہ الستة - حالانکہ کوئی تفصیل حل وحرم کی نہین فرمائی اور اس دلیل سے لقطہ حرم بھی ایک لقطہ
ہی اور شناخت پکارنے کی مدت کے بعد صدقہ کرنے مین ایک طرح کی ملک اُسکے مالک کے واسطے باقی رکھنا ہوتا ہی تو
دوسرے لقطون کی طرح اسمین بھی مالک ہو جائیگا اور جو حدیث شافعی نے روایت کی اُسکے معنے یہ ہین کہ اُسکا لقطہ اُٹھانا
حلال نہین ہی مگر وہی شخص اُٹھاوے جو اُسکو شناخت کراوے اور حرم کی تخصیص صرف اس امر کو ظاہر کرنے کے
واسطے ہی کہ حرم کے لقطہ مین بھی شناخت کرانا ساقط نہوگا اس وہم سے کہ بظاہر یہ مسافرون کا مقام ہی ف یعنی
یہان حج کرنے والے دور سے آتے ہین تو ظاہرا کسی مسافر کا مال گر گیا لیکن پکارنے وشناخت کرانے مین کچھ فائدہ نہین
کیونکہ اسکا لوٹنا معلوم پس حدیث سے حکم دیدیا کہ یہ وہم ساقط ہی اور پکارنا واجب ہی لیکن ظاہر حدیث کا سیاق یہ ہی
کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز خطبہ بلند ارشاد فرمایا جسمین مذکور ہی کہ یہ شہر وہ ہی جسکو اللہ عز وجل نے
آسمانون وزمین کی پیدائش کے روز حرام کردیا پس وہ اللہ تعالے کی حرمت سے قیامت تک حرام ہی اُسکے کانٹے نکالے
جاوین اور اُسکا شکار نہ بھڑکایا جاوے اور اسکا لقطہ نہ اٹھاوے مگر وہ شخص جو اُسکی شناخت کراوے - الحدیث
اور ابو ہریرہ کی روایت مین ہی کہ اُسکا لقطہ حلال نہین ہی مگر اُس شخص کو جو اُسکی شناخت کراوے - رواہ البخاری و
مسلم - واذا حضر رجل فادعى اللقطة لم تدفع اليه حتى يقيم البينة فان اعطى علامتها حل للملتقط ان يدفعها
اليه ولا يجبر على ذلك في القضاء وقال مالك والشافعي يجبر والعلامة مثل ان يسمي وزن الدراهم وعددها
ووكاءها ووعاءها لهما ان صاحب اليد ينازعه في اليد ولا ينازعه في الملك فيشترط الوصف لوجود المنازعة
من وجه ولا تشترط اقامة البينة لعدم المنازعة من وجه ولنا ان اليد حق مقصود كالملك فلا يستحق الا بحجة و

ہو البینۃ اعتبارا بالملک الا انہ یحل لہ الدفع عند اصابۃ العلامۃ لقولہ علیہ السلام فان جاء صاحبہا وعرف عفاصہا وعددہا فادفعہا الیہ وہذا للاباحۃ عملا بالمشہور وہو قولہ علیہ السلام البینۃ علی المدعی الحدیث۔ اور جب کسی شخص نے حاضر ہو کر لقطہ کا دعوی کیا تو اُسکو نہ دیا جائیگا یہانتک کہ گواہ قائم کرے پھر اگر اُسنے کوئی علامت بیان کی تو ملتقط کو حلال ہی کہ اُسکو دیدے ولیکن قاضی دینے پر مجبور نہین کریگا اور امام مالک و شافعی نے کہا کہ مجبور کریگا اور علامت بتلانے کی مثال یہ ہی کہ درمون کا وزن و شمار اور ظرف کی شکل اور گرہ کی ہیئت بیان کرے اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہی کہ ملتقط اُسکے ساتھ قبضہ مین جھگڑا کرتا ہی اور ملکیت مین جھگڑا نہین کرتا ہی تو وصف لقطہ شرط ہی کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا ہی اور گواہ قائم کرنا شرط نہین ہی کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا نہین ہی (یعنے جب ملتقط کو ملکیت مین دعوی نہین ہی بلکہ صرف قبضہ کا دعوی ہی تو گواہون کی ضرورت نہین بلکہ مالک اپنے لقطہ کی شناخت بیان کردے بس حاکم دیدینے پر مجبور کریگا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ قبضہ بھی مثل ملک کے ایک حق مقصود ہی تو مدعی بدون حجت کے اسکا مستحق نہوگا اور حجت یہان گواہی ہی بقیاس ملک کے (تو بدون گواہی کے اُسپر دینا لازم نہین) لیکن جسوقت علامت ٹھیک بیان کردے تو ملتقط کو مالک کے حوالہ کردینا جائز ہی کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر اُسکا مالک آوے اور اُسکے ظرف و شمار کو بتلاوے تو اُسکو دیدے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ اور یہ حکم نظر اباحت ہی یعنی اُسکو دینا مباح ہی اور لازم نہین ہی تاکہ حدیث مشہور پر عمل باقی رہے اور حدیث مشہور وہ ہی جسمین بیان فرمایا کہ مدعی پر گواہ ہین اور منکر پر قسم ہی ف۔ الحاصل اگر مالک نے گواہ قائم کیے تو قاضی بھی دینے کا حکم کریگا اور اگر فقط ٹھیک علامت بیان کی تو ملتقط مختار ہی اور اُسکو دیدینا مباح ہی۔ ویاخذ منہ کفیلا اذا کان یدفعہا الیہ استیثاقا وہذا بلا خلاف لانہ یاخذ الکفیل لنفسہ بخلاف التکفیل لوارث غائب عندہ واذا صدقہ قیل لا یجبر علی الدفع کالوکیل بقبض الودیعۃ اذا صدقہ وقیل یجبر لان المالک ہہنا غیر ظاہر والمودع مالک ظاہرا۔ اور مالک لقطہ سے ایک کفیل لے لے یعنی جب اُسکو لقطہ دے تو اُسوقت مضبوطی کے واسطے کفیل لے لے اور اسمین کچھ خلاف نہین ہی کیونکہ وہ اپنی ذات کے واسطے کفیل لیتا ہی بخلاف وارث غائب کے لیے کفیل لینے کے کہ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہین ہی (یعنے اگر زید مرا اور اُسکی میراث اُسکے قرضخواہون و وارثون مین تقسیم کی گئی تو امام کے نزدیک قرضخواہ یا وارث سے کوئی کفیل نہین لیا جائیگا اور صاحبین کے نزدیک لیا جائیگا کہ شاید کوئی قرضخواہ یا وارث دیگر ظاہر ہو۔ ع۔) اور اگر ملتقط نے مالک مدعی کی تصدیق کی کہ تو مالک ہی تو کہا گیا کہ لقطہ دینے پر مجبور نہین کیا جائیگا جیسے ودیعت وصول کرنے کی وکیل مین جبکہ امانت دار اُسکی تصدیق کرے (یعنے مثلاً امانت دار کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ مین مالک کی طرف سے اُسکی ودیعت تجھسے واپس لینے کا وکیل ہون اور امین نے کہا کہ بیشک تو وکیل ہی تو بھی امین پر جبر نہین ہی کہ اُسکو ودیعت دیدے۔ ع۔) اور کہا گیا کہ ملتقط پر دینے کے واسطے جبر کیا جائیگا کیونکہ یہان مالک ظاہر نہین ہی اور ودیعت کا مالک ظاہر ہی ف۔ یعنی ودیعت کی صورت مین مالک معلوم ہی اور جو شخص آیا وہ وکیل ہی تو امین کو اختیار ہی کہ وکیل کو نہ دے اور لقطہ کی صورت مین کوئی مالک ظاہر نہین ہی تو محتمل ہی کہ یہی مدعی مالک ہو اور جب ملتقط نے اقرار کرلیا تو ملتقط پر اُسکا اقرار حجت ہوگیا۔ ولا یتصدق باللقطۃ علی غنی لان المامور بہ ہو التصدق لقولہ علیہ السلام فان لم یات یعنی صاحبہا فلیتصدق بہ والصدقۃ لا یکون علی غنی فاشبہ الصدقۃ المفروضۃ۔ اور اگر مالک نہ ملے تو لقطہ کو کسی تونگر پر صدقہ نہ دے کیونکہ حکم تو صدقہ کردینے کا ہی اسلیے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر مالک نہ آوے تو اُسکو صدقہ کردے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور تونگر پر صدقہ نہین ہوتا ہی تو اسکا حکم صدقہ مفروضہ یعنی زکوٰۃ کے

مشابہ ہوگیا۔ وان کان الملتقط غنیا لم یجز لہ ان ینتفع بہا وقال الشافعی رح یجوز لقولہ علیہ السلام فی حدیث ابی رض فان جاء صاحبہا فادفعہا الیہ والا فانتفع بہا وکان من المیاسیر ولانہ انما یباح للفقیر حملا لہ علی رفعہا صیانۃ لہا والغنی یشارکہ فیہ ولنا انہ مال الغیر فلا یباح الانتفاع بہ الا برضاہ لاطلاق النصوص والاباحۃ للفقیر لما رویناہ او بالاجماع فیبقی ما وراءہ علی الاصل والغنی محمول علی الاخذ لاحتمال افتقارہ فی مدۃ التعریف والفقیر قد یتوانی لاحتمال استغنائہ فیہا وانتفاع ابی رض کان باذن الامام وھو جائز باذنہ۔

اور اگر ملتقط تونگر ہو تو اُسکو لقطہ سے خود نفع اُٹھانا جائز نہین اور امام شافعی نے فرمایا کہ نفع اُٹھانا جائز ہو کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث مین فرمایا کہ اگر اس لقطہ کا مالک آجائے تو اسکو دیدے ورنہ خود اُس سے نفع حاصل کر۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ حالانکہ ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ تونگر صحابہ مین سے تھے اور دوسری دلیل یہ ہو کہ فقیر کو لقطہ اسوجہ سے مباح ہوتا ہو تاکہ لقطہ کی حفاظت کے واسطے اُٹھا لینے پر آمادہ کیا جائے اور اس معنی مین تونگر بھی اُسکا شارک ہو یعنے جب تونگر کو اُسکے ملنے کی امید ہوجائیگی تو وہ بھی اُٹھا دیگا تاکہ مفت ضایع نہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہو کہ لقطہ غیر کا مال ہو تو اُس سے نفع اُٹھانا بغیر اُسکی رضامندی کے مباح نہین ہو کیونکہ اطلاق آیات اور حدیث سے یہی حکم ثابت ہوتا ہو اور فقیر کے واسطے مباح ہونا اسوجہ سے کہ صدقہ کرنے کا حکم ہو یعنے یہ فقیر بھی محل صدقہ ہو اور اسوجہ سے کہ فقیر ملتقط کے واسطے بالاجماع حلال ہو تو فقیر کے سواے جو کوئی رہا وہ اصلی حکم پر رہا یعنے اُسکو غیر کا مال بغیر اجازت کے حلال نہین ہو۔ اور غنی کو اُسکے اُٹھا لینے پر اسواسطے آمادگی ہوگی کہ شاید وہ سال بھر کی مدت مین جبتک شناخت کرائی جاتی ہو محتاج ہوجائے اور فقیر بھی کبھی سستی کرتا ہو اس خیال سے کہ شاید اتنی مدت مین تونگر ہوجائے (یعنے تونگر وفقیر دونون مین یہ احتمال قائم ہو کہ اُٹھانے مین اُسکو ملجائے) اور ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کو نفع اُٹھانا امام کی اجازت سے تھا یعنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اجازت دیدی تھی اور امام کی اجازت سے تونگر کو بھی نفع اُٹھانا جائز ہو ف۔ یہ جواب اس بناء پر ہو کہ ابی ابن کعب تونگر تھے اور اس بناء پر ہو کہ حدیث مین یہ خطاب ابی ابن کعب کو فرمایا تھا حالانکہ ان دونون باتون مین کلام ہو کیونکہ حدیث ابوطلحہ مین ہو کہ جب یہ آیت نازل ہوئی کہ لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون یعنے تم ابرار کے درجہ کو نہین پہونچوگے یہانتک کہ جس چیز کو محبوب رکھتے ہو اُس سے اللہ کی راہ مین خرچ کرو۔ تو ابوطلحہ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین عرض کیا کہ اللہ تعالے اسطرح ارشاد فرماتا ہو اور مجھکو اپنے اموال مین سے یہ باغ بیرحا بہت محبوب ہو پس مین آپ کو گواہ کرتا ہون کہ وہ اللہ تعالی کے واسطے صدقہ ہو اور چونکہ مین اسکو پوشیدہ نہین رکھ سکتا تھا تو حضور مین ظاہر کیا پس جو آپ کی راے ہو وہ کیجیے آپ بہت خوش ہوے اور فرمایا کہ یہ بہت نافع مال ہو اور میری راے یہ ہو کہ تو اسکو اپنے محتاج قرابتیون مین صدقہ کرے پس ابوطلحہ نے اُسکو ابی ابن کعب اور حسان ابن ثابت مین تقسیم کیا اور یہ حدیث صحیح مین مروی ہو پس یہ دلیل ہو کہ ابی ابن کعب محتاج تھے لیکن یہ احتمال ہو کہ شاید لقطہ کا قصہ بعد تونگری کے واقع ہوا ہو۔ ابن الہمام نے فرمایا کہ شک واحتمال کے باوجود استدلال نہین ہوسکتا علاوہ اسکے تونگری کا اطلاق ایسے شخص پر بھی ہوتا ہو کہ جو اپنے روزینہ مین محتاج نہو اگرچہ اُسکے پاس زائد مال بقدر نصاب نہو جو زکوۃ مین تونگر ہوجاے حالانکہ لقطہ مین ایسا ہی تونگر مراد ہو جسپر زکوۃ واجب ہو پس ابی ابن کعب ایسے تونگر نہ تھے بلکہ خوشحال بمعنے اول تھے علاوہ اسکے امر دوم یہ کہ یہ خطاب ابی ابن کعب کو نہین تھا بلکہ کسی نے لقطہ کا حکم پوچھا تھا اُسکو ارشاد فرمایا مگر ابی ابن کعب نے روایت کردیا۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ احتمال صحیح نہین ہو کیونکہ ابی ابن کعب کا لقطہ پانا روایت ترمذی مین مصرح ہو۔ اور ابوداؤد نے روایت کی کہ حضرت علی

کرم اللہ وجہ ایک روز حضرت سیدۃ النساء کے پاس آئے تو دیکھا کہ حضرت حسنؓ و حسینؓ روتے ہین پس پوچھا کہ یہ دونون کیون روتے ہین حضرت سیدہ نے کہا کہ بھوک سے روتے ہین پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ باہر گئے تو بازار مین آپ نے ایک دینار پڑا پایا پس آپ اسکو حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے اور حال بیان کیا تو آپ نے کہا کہ فلان یہودی کے پاس جاکر ہمارے واسطے آٹا لا ئیے سو جب آپ اُسکے پاس گئے تو اُسنے کہا کہ تم ان صاحب کے داماد ہو جو آپ کو پیغمبر کہتے ہین آپ نے فرمایا کہ ہان تو اُسنے کہا کہ آٹا بھی لیجاؤ اور اپنا دینار بھی لیجاؤ پھر حضرت سیدہ نے فرمایا کہ فلان قصاب کے پاس جاکر ایک درم کا گوشت لائیے پس آپ دینار کو رہن کرکے گوشت لائے اور حضرت سیدہ نے پکا کر تیار کرکے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آدمی بھیجکر بلوایا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ قصہ واقع ہوا پس اگر یہ حلال ہو تو ہم لوگ کھائین آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالے کا نام لیکر کھاؤ پس کھانے لگے اتنے مین ایک غلام اللہ و اسلام کا واسطہ دیکر دینار پکارتا آیا پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیجکر اُسکو بلوایا تو اُسنے بیان کیا کہ بازار مین مجھسے گر گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اے علی تم قصاب کے پاس جاکر کہو کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تجھکو کہتے ہین کہ دینار مجھے بھیجدے اور تیرا درم مجھپر ہے پس اُسنے بھیجدیا تو آپ نے غلام کو دیدیا۔ و رواہ عبدالرزاق و اسحاق والبزار و ابو یعلی اھ اور ظاہر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے پہلے بازار مین پکار دیا ہو پھر لاکر خرچ کیا اور صحاح کی بعض روایات مین بجائے دینار کے درم ہے واللہ تعالے اعلم۔ **وان کان الملتقط فقیرا فلا باس بان ینتفع بہا لما فیہ من تحقیق النظر من الجانبین ولہذا جاز الدفع الی فقیر غیرہ وکذا اذا کان الفقیر اباہ او ابنہ او زوجتہ وان کان ہو غنیا لما ذکرنا** واللہ اعلم۔ اور اگر ملتقط فقیر ہو تو مضائقہ نہین کہ لقطہ سے خود نفع اُٹھاوے کیونکہ اسمین ملتقط و اصلی مالک دونون کے حق مین درحقیقت بھلائی کی نظر ہے اور اسی واسطے اپنے سوائے دوسرے فقیر کو بھی دینا جائز ہے اور اسی طرح اگر ملتقط کا باپ یا بیٹا یا زوجہ فقیر ہو تو اُسکو دینا جائز ہے اگرچہ ملتقط خود تونگر ہو کیونکہ اسمین بھی جانبین کے واسطے بہتری ہے واللہ تعالے اعلم **ف** فقیر کے واسطے بہتری کی نظر یہ ہے کہ اُسکو لقطہ اُٹھانے اور حفاظت و شناخت کرانے کی تکلیف مین اس لقطہ سے نفع مل گیا اور ثواب اُسکے مالک کو مل گیا۔

کتاب الاباق

یہ کتاب اباق کے بیان مین ہے۔ اباق۔ غلام کا اپنے مولی کے پاس سے بھاگ جانا۔ جعل۔ وہ حق تقرری جو غلام کو پکڑکر اُسکے مولی کے پاس پھیر لانے والے کے واسطے مولی پر شرعًا لازم ہے۔ رضخ۔ جو مسافت سفر سے کم دوری سے پھیر لانے والے کو دینا چاہیے جسکی مقدار جعل سے کم ہے اور کوئی مقدار خاص نہین ہے۔ بھگوڑے غلام کو پھیر لانے مین ثواب بھی ہے اور چاہیے کہ غلام کو پکڑتے وقت گواہ کرلے کہ مین اسکے مولی کو واپس دینے کے واسطے اسکو گرفتار کرتا ہون۔ **الآبق اخذہ افضل فی حق من یقوی علیہ لما فیہ من احیائہ واما الضال فقد قیل کذلک وقد قیل ترکہ افضل لانہ لا یبرح مکانہ فیجدہ المالک ولا کذلک الآبق ثم اخذ الآبق یاتی بہ الی السلطان لانہ لا یقدر علی حفظہ بنفسہ بخلاف اللقطۃ ثم اذا رفع الآبق الیہ یحبسہ ولو رفع الضال لا یحبسہ لانہ لا یومن علی الآبق الاباق ثانیا بخلاف الضال**۔ بھاگے ہوئے غلام کو پکڑلینا افضل ہے ہر ایسے شخص کے حق مین جو اُسکے پکڑنے پر قادر ہو کیونکہ اسمین غلام کے مولی کا حق زندہ کرنا ہوتا ہے (کیونکہ مولی اس غلام سے محروم ہوچکا گویا اُسکا غلام مرگیا م ع۔) اور رہا وہ غلام جو راہ بھول کر بھٹک گیا ہو تو اسمین دو قول ہین ایک یہ کہ اسمین بھی یہی حکم ہے یعنے اُسکا پکڑلینا افضل ہے اور دوسرا

قول یہ ہو کہ اسکا چھوڑ دینا افضل ہو کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہین جائیگا تو اُسکا مالک اُسکو پا جائیگا اور بھاگے ہوے
غلام کا یہ حال نہین ہو پھر بھگوڑے کو پکڑنے والا اُسکو سلطان (یا نائب یا قاضی) کے پاس لاوے کیونکہ وہ ذات
خود اُسکی حفاظت نہین کرسکتا ہو بخلاف لقطہ کے۔ پھر جب وہ بھگوڑے کو سلطان کے پاس لایا تو سلطان اُس
بھگوڑے کو قید خانہ مین رکھیگا اور اگر راہ بھٹکے ہوے غلام کو لایا تو اُسکو قید نہین کریگا کیونکہ بھگوڑے سے دوبارہ
بھاگنے کا خوف ہو اور راہ بھٹکے ہوے سے یہ خوف نہین ہو۔ **قال ومن ردّ آبقاً علےٰ مولاہ من مسیرۃ ثلثۃ ایام
فصاعداً فلہ علیہ جعلہ اربعون درہما وان ردہ لاقل من ذلک فبحسابہ وہذا استحسان والقیاس
ان لایکون لہ شئی الا بالشرط وہو قول الشافعی رح لانہ متبرع بمنافعہ فاشبہ العبد الضال ولنا ان
الصحابۃ رضوان اللہ علیہم اتفقوا علے وجوب اصل الجعل الا ان منہم من اوجب اربعین ومنہم من
اوجب مادونہا فاوجبنا الاربعین فی مسیرۃ السفر وما دونہا فیما دونہ توفیقا وتلفیقا بینہما ولان ایجاب الجعل
اصلہ حامل علے الرد اذ الحسبۃ نادرۃ فتحصل صیانۃ اموال الناس والتقدیر بالسمع ولا سمع فی الضال
فامتنع ولان الحاجۃ الے صیانۃ الضال دونہا الی صیانۃ الآبق لانہ لایتواری والآبق یختفی ویقدر
الرضخ فی الرد عما دون السفر باصطلاحہما ویفوض الے رای القاضی وقیل یقسم الاربعون علی الایام الثلثۃ
اذ ہی اقل مدۃ السفر۔** اور جو شخص بھگوڑے غلام کو اُسکے مولی کے پاس تین روز کی مسافت یا زیادہ دوری سے پھیر لایا
تو مولی پر اُسکے واسطے چالیس درم جعل ہو اور اگر اس سے کم مسافت سے پھیر لایا تو اسکے حساب سے مستحق ہوگا (مثلاً ایک دن
کی مسافت ہو تو چالیس کی ایک تہائی کا مستحق ہو) اور یہ حکم استحسان ہو اور قیاس یہ چاہتا ہو کہ پھیر لانے والے کے واسطے
کچھ نہو مگر جبکہ مولی نے شرط کردی ہو (مثلاً کہا ہو کہ جو شخص میرا غلام پھیر لاوے اُسکے واسطے اسقدر مال ہو) اور یہی شافعی کا
قول ہو کیونکہ پھیر لانے والے نے اپنے کام مفت یہ احسان کیا تو راہ بھولے ہوئے غلام کے مشابہ ہوگیا یعنی اگر راہ بھولے
ہوے غلام کو واپس لاوے تو کچھ مستحق نہین ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اصل جعل واجب ہونے
پر اتفاق کیا ہو صرف اتنا فرق ہو کہ بعضون نے چالیس درم واجب کیے اور بعض نے اس سے کم واجب کیے پس
ہمنے دونون مین توفیق دینے کے واسطے مسافت سفر مین چالیس درم واجب کیے اور اس سے کم مین کم واجب کیے
چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر شہر مین سے لایا تو دس درم اور اگر باہر سے لایا تو چالیس درم ہین اور جا
کے آثار کو عبد الرزاق وطبرانی و ابن ابی شیبہ نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا۔ **مف**۔ اور دوسری دلیل یہ ہی
کہ جعل واجب ہونا در اصل پھیر لانے پر آمادہ کرنے والا ہو کیونکہ خالی ثواب پر یہ کام کرنا نادر ہو پس جعل واجب ہونے
سے لوگون کے اموال محفوظ ہونگے اور اسکی مقدار معین کرنا صرف روایت کے سننے پر ہو جو بھاگے ہوے غلام مین معلوم
ہوئی اور راہ بھولے ہوے غلام مین کچھ منقول نہین ہو تو اسمین مقدار مقرر کرنا ممتنع ہو اور اسواسطے کہ راہ بھولے ہوے
کی حفاظت کی حاجت بھاگے ہوے سے کم ہو کیونکہ راہ بھولا ہوا روپوش نہین ہوتا اور بھاگا ہوا چھپتا ہو اور جب سفر سے
کم مسافت پر پھیر لایا تو مال دونون کی رضامندی پر ہو یا قاضی کی رائے پر ہو (اور مشائخ نے کہا کہ قاضی کی رائے پر ہونا
اشبہ ہو۔ مف) اور کہا گیا کہ چالیس درم کو تین دن پر تقسیم کیا جائے کیونکہ یہی کم مدت سفر ہو۔ **ف**۔ پس جتنی مسافت
ہو اُسی حساب سے دیا جائے۔ **قال وان کانت قیمتہ اقل من اربعین یقضی لہ بقیمتہ الا درہما قال رضہ
وہذا قول محمد رح وقال ابو یوسف رح لہ اربعون درہما لان التقدیر بہا ثبت بالنص فلا ینقص عنہا
ولہذا لایجوز الصلح علے الزیادۃ بخلاف الصلح علے الاقل لانہ حط منہ ولمحمد رح ان المقصود حمل الغیر**

على الرد ليحيي مال المالك فينقص درهم ليسلم له شئ تحقيقا للفائدة وام الولد والمدبر في هذا بمنزلة القن
اذا كان الرد في حيوة المولى لما فيه من احياء ملكه ولو رد بعد مماته لا جعل فيهما لانهما يعتقان بالموت بخلاف
القن ولو كان الراد ابا المولى او ابنه وهو في عياله او احد الزوجين على الآخر فلا جعل لان هؤلاء يتبرعون
بالرد عادة ولا يتناولهم اطلاق الكتاب۔ اور اگر اس غلام کی قیمت چالیس سے کم ہو تو پھیر لانے والے کے واسطے
غلام کی قیمت کا ایک درم کم کر کے حکم دیا جائیگا شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ لانے
والے کے لیے چالیس درم کا حکم ہوگا کیونکہ یہ اندازہ بنص حدیث ثابت ہوا تو اس سے کم نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے
چالیس سے زیادہ پر باہم صلح کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہے بخلاف اسکے چالیس سے کم پر صلح کرنا اسوجہ سے جائز ہے کہ لانے
والے نے اپنے حق میں سے کچھ چھوڑ دیا اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جعل کا مقصود یہ ہے کہ غیر کو پھیر لانے پر آمادگی ہو تاکہ
مالک کا مال تلف ہونے سے بچے تو مال کی قیمت سے ایک درم کم کر دیا جائے تاکہ مالک کو بھی کچھ فائدہ باقی رہے اور اگر
ام ولد یا مدبر بھاگے تو جعل کے حق میں وہ بھی بمنزلہ محض مملوک کے ہے بشرطیکہ مولی کی زندگی میں پھیر لاوے کیونکہ اسمیں
مولی کی ملکیت زندہ ہوتی ہے اور اگر مولی کی وفات کے بعد پھیر لایا تو ام ولد و مدبر کی صورت میں کچھ جعل نہوگا کیونکہ یہ دونوں
بعد موت کے آزاد ہو جاتے ہیں بخلاف محض مملوک کے کہ وہ آزاد نہیں ہوتا اور اگر پھیر لانے والا مالک غلام کا باپ یا بیٹا
ہو جو اُسکے عیال میں ہے یا شوہر و زوجہ میں سے کوئی دوسرے کا غلام پھیر لایا تو کچھ جعل نہوگا کیونکہ عادت جاری ہے کہ یہ لوگ
بطور احسان کے پھیر لاتے ہیں تو کتاب کا مطلق حکم ان لوگوں کو شامل نہوگا۔ قال وان ابق من الذي رده فلا
شئ عليه لانه امانة في يده لكن هذا اذا اشهد وقد ذكرناه في اللقطة قال رض وذكر في بعض النسخ انه لا شئ له
وهو صحيح ايضا لانه في معنى البائع من المالك ولهذا كان له ان يحبس الآبق حتى يستوفي الجعل بمنزلة البائع
يحبس المبيع لاستيفاء الثمن وكذلك اذا مات في يده لا شئ عليه لما قلنا۔ جو شخص بھگوڑے غلام کو پھیر کے
لاتا تھا اگر وہ اسکے ہاتھ سے بھاگ گیا تو پھیر لانے والے پر کچھ نہیں ہے کیونکہ وہ اُسکے قبضہ میں امانت تھا لیکن امانت
اُسوقت ہوگا کہ جب اُسنے غلام کو گرفتار کرنے کے وقت گواہ کر لیے ہوں کہ میں اسکے مالک کو پھیرنے کے واسطے پکڑتا ہوں
اور ہم اسکو لقطہ میں بیان کر چکے ہیں۔ مصنف نے فرمایا بعض نسخوں میں یہ مذکور ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہیں
ہے اور یہ نسخہ بھی صحیح ہے یعنی جب اُسکے پاس سے غلام بھاگ گیا تو اُسکو کچھ جعل نہیں ملیگا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ بیچنے والے
کے معنی میں ہے یعنی جب تک مالک کے سپرد نکرے تب تک کچھ مستحق نہوگا اور اسی واسطے پھیر لانے والے کو اختیار ہے کہ
اپنا جعل وصول کرنے تک بھگوڑے غلام کو اپنے پاس روک رکھے جیسے بائع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقد دام وصول کرنے
تک مبیع مشتری کو دینے سے روکے۔ اور اسی طرح اگر پھیر لانے والے کے قبضہ میں وہ غلام مر گیا تو بھی اُسپر کچھ واجب
نہیں ہے ف یعنی وہ غلام کا ضامن نہوگا کیونکہ وہ امین ہے یا اُسنے اپنے حق سے روکا ہے اور واضح ہو کہ پھیر لانے
والے نے جب غلام اُسکے مالک کو سپرد کیا اسطرح کہ اپنا قبضہ اُسپر سے اُٹھا لیا اور مولے اُسپر قبضہ کر سکتا ہے تو وہ قابض ہوگا
قال ولو اعتقه المولى كما لقيه صار قابضا بالاعتاق كما في العبد المشترى وكذا اذا باعه من الراد
لسلامة البدل له والرد وان كان له حكم البيع لكنه بيع من وجه فلا يدخل تحت النهي الوارد عن بيع ما لم
يقبض فجاز۔ اور اگر ملاقات ہوتے ہی مولی نے اُسکو آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کی وجہ سے قابض ہو گیا یعنی جعل واجب
ہوگا جیسے خریدے ہوئے غلام میں ہوتا ہے یعنی مشتری نے اُسکو آزاد کیا تو قابض ہو گیا اور بائع کے دام واجب ہوئے
اور اسی طرح اگر مالک نے پھیر لانے والے کے ہاتھ اُسکو فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ جعل کے دام اُسکو مسلم ہوئے اور

واپسی کے واسطے اگرچہ بیع کا حکم ہی ولیکن وہ صرف ایک وجہ سے بیع ہی تو غیر مقبوض کی فروخت سے جو مخالفت وارد ہی اُسکے تحت مین یہ صورت داخل نہوگی۔ قال وینبغی اذا اخذہ ان یشہد انہ یاخذہ لیردہ فالاشہاد حتم فیہ علیہ علی قول ابی حنیفۃ ومحمد رح حتی لو ردہ من لم یشہد وقت الاخذ لاجعل لہ عندہما لان ترک الاشہاد امارۃ انہ اخذہ لنفسہ وصار کما اذا اشتراہ من الاخذ او اتہبہ او ورثہ فردہ علی مولاہ لاجعل لہ لانہ ردہ لنفسہ الا اذا اشہد انہ اشتراہ فیکون لہ الجعل وہو متبرع فی اداء الثمن۔ اور گرفتار کرنے والے کو چاہیے کہ بھگوڑے کو پکڑتے وقت گواہ کرے کہ مین اسکو اسکے مالک کو واپس دینے کو پکڑتا ہون پس ابوحنیفہ و محمد کے قول پر بھگوڑے غلام کو پکڑنے مین اُسپر گواہ کر لینا واجب ہی حتی کہ جسنے پکڑتے وقت گواہ نہ کیے ہون وہ اگر واپس دیوے تو اُسکے واسطے جعل نہوگا کیونکہ گواہ کرنے کو چھوڑنا اس امر کی علامت ہی کہ اُسنے اپنے واسطے پکڑا تھا تو ایسا ہوگیا جیسے اُسنے گرفتار کرنے والے سے خرید کر یا ہبہ مین لیکر یا میراث پاکر پھر اُسکے مالک کو واپس دیا تو اُسکے واسطے جعل نہین ہی کیونکہ اُسنے اپنی ذات کے واسطے لیکر واپس دیا ہی لیکن اگر خریدکے وقت گواہ کر لیے ہون کہ مین اسواسطے خریدتا ہون تاکہ اسکے مالک کو واپس دون تو اُسکو جعل ملیگا مگر دام ادا کرنے مین وہ احسان کرنے والا ہوگا۔ فان کان الآبق رہنا فالجعل علی المرتہن لانہ احیی مالیتہ بالرد وہی حقہ اذ الاستیفاء منہا والجعل بمقابلۃ احیاء المالیۃ فیکون علیہ والرد فی حیوۃ الراہن وبعدہ سواء لان الرہن لایبطل بالموت وہذا اذا کانت قیمتہ مثل الدین او اقل منہ فان کانت اکثر فبقدر الدین علیہ والباقی علی الراہن لان حقہ بالقدر المضمون فصار کثمن الدواء وتخلیصہ عن الجنایۃ بالفداء وان کان مدیونا فعلی المولی ان اختار قضاء الدین وان بیع بدئ بالجعل والباقی للغرماء لانہ مؤنۃ الملک والملک فیہ کالموقوف فیجب علی من یستقر لہ وان کان جانیا فعلی المولی ان اختار الفداء لعود المنفعۃ الیہ وعلی الاولیاء ان اختار الدفع لعودہا الیہم وان کان موہوبا فعلی الموہوب لہ وان رجع الواہب فی ہبتہ بعد الرد لان المنفعۃ للواہب ما حصلت بالرد بل بترک الموہوب لہ التصرف فیہ بعد الرد وان کان لصبی فالجعل فی مالہ لانہ مؤنۃ ملکہ وان ردہ وصیہ فلاجعل لہ لانہ ہو الذی یتولی الرد فیہ۔ اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام کسی کے پاس رہن تھا تو واپس لانے کا جعل مرتہن کے ذمہ ہی کیونکہ واپس لانے والے نے اُسکی مالیت زندہ کردی حالانکہ مالیت حق مرتہن ہی اسواسطے کہ رہن کا روپیہ اسی مالیت سے حاصل ہوسکتا ہی اور مالیت زندہ کرنے کے مقابل مین جعل واجب ہی تو مرتہن کے ذمہ ہوا اور راہن کی زندگی مین واپس لاوے یا اُسکی موت کے بعد واپس لاوے دونون برابر ہین کیونکہ راہن کی موت سے رہن باطل نہین ہوتا اور مرتہن پر جعل ہونا اُس صورت مین ہی کہ اس غلام کی قیمت مثل قرضہ کے یا کم ہو اور اگر قرضہ سے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ کے مرتہن پر ہی اور باقی راہن پر ہی کیونکہ حق مرتہن اُسی قدر ہی جسقدر اُسکی ضمانت مین ہی تو اسکا حکم ایسا ہوگیا جیسے دوا کی قیمت اور جرم سے چھوڑانے کا فدیہ (یعنے اگر غلام مرہون نے خطا سے کسی کو قتل کیا یا بیمار ہوگیا تو فدیہ یا دوا کے دام بقدر حق مرتہن کے مرتہن پر ہین اور باقی راہن پر ہین۔ ایسا ہی یہان ہوگا) اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام قرضدار ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر مولی نے اسکا قرضہ ادا کرنا اختیار کیا تو پھیر لانے والے کا جعل مولی پر ہی اور اگر یہ غلام قرضہ مین فروخت کیا گیا تو پہلے جعل ادا کر دیا جاوے اور باقی قرضخواہون کا ہوگا کیونکہ جعل تو اس ملکیت پر بار خرچہ ہی اور ملکیت بمنزلہ موقوف کے ہی پس جسکے واسطے ملکیت قرار پاوے اُسی پر جعل واجب ہوگا یعنے جب فروخت قرار پائے تو جعل اُسکے دامون پر ہی اور اگر اس غلام نے خطا سے قتل کرنے کا جرم

کیا ہو تو دیکھا جائیگا کہ اگر مولی نے اُسکا فدیہ دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل مولی پر ہوگا کیونکہ واپسی کا نفع اُسی کو پہونچتا ہی اور اگر مولی نے اولیاء مقتول کو یہ غلام دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل اولیاء مقتول پر ہی کیونکہ پھیر لانے کی منفعت اُنھیں کو پہونچیگی اور اگر یہ غلام ہبہ کیا ہوا ہو تو اسکا جعل موہوب لہ پر واجب ہوگا اگرچہ بعد واپسی کے ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کو پھیرلے کیونکہ واپسی سے ہبہ کرنے والے کو منفعت نہین ملی بلکہ واپسی کے بعد موہوب لہ کے تصرف چھوڑ دینے سے حاصل ہوئی اور اگر یہ بھگوڑا غلام کسی طفل کا ہو تو اسکا جعل اس طفل کے مال مین ہوگا کیونکہ یہ اُسکے ملک مین بار خرچ ہی اور اگر طفل کا وصی اُسکو واپس لایا تو وصی کے واسطے جعل نہوگا کیونکہ اُسکو واپس لانا وصی کا ذاتی کام ہی

کتاب المفقود

یہ کتاب مفقود کے بیان مین ہی۔ مفقود وہ شخص جو اپنے لوگون کے پاس سے اس طرح غائب ہوگیا جسکی زندگی یا موت کا کچھ حال معلوم نہین ہی چنانچہ فرمایا۔ واذا غاب الرجل فلم یعرف لہ موضع ولا یعلم احی ہو ام میت نصب القاضی من یحفظ مالہ ویقوم علیہ ویستوفی حقہ لان القاضی نصب ناظرا لکل عاجز عن النظر لنفسہ والمفقود بہذہ الصفۃ وصار کالصبی والمجنون وفی نصب الحافظ لمالہ والقائم علیہ نظر لہ وقولہ یستوفی حقہ لاخفاء انہ یقبض غلاتہ والدین الذی اقر بہ غریم من غرمائہ لانہ من باب الحفظ ویخاصم فی دین وجب بعقدہ لانہ اصیل فی حقوقہ ولا یخاصم فی الذی تولاہ المفقود ولا فی نصیب لہ فی عقار او عروض فی ید رجل لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ انما ہو وکیل بالقبض من جہۃ القاضی وانہ لا یملک الخصومۃ بلا خلاف انما الخلاف فی الوکیل بالقبض من جہۃ المالک فی الدین واذا کان کذلک یتضمن الحکم بہ قضاء علی الغائب وانہ لا یجوز الا اذا راٰہ القاضی وقضی بہ لانہ مجتہد فیہ ثم ما کان یخاف علیہ الفساد یبیعہ القاضی لانہ تعذر علیہ حفظ صورتہ فینظر لہ بحفظ المعنی۔ اگر کوئی شخص غائب ہوگیا پھر اُسکا ٹھکانا معلوم نہین اور یہ بھی نہین معلوم کہ وہ زندہ ہی یا مرگیا تو قاضی ایک شخص کو مقرر کرے جو اُسکے مال کی حفاظت و پرداخت کرے اور اُسکے حقوق وصول کرے اسواسطے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے واسطے مقرر ہی جو اپنی ذاتی امورات کی نگہداشت سے عاجز ہی اور مفقود مین بھی یہی صفت ہی پس وہ مانند طفل یا مجنون کے ہوگیا اور اُسکے مال کی حفاظت و پرداخت کرنے والا مقرر کرنے مین مفقود کی بہتری ہی اور رہا یہ امر کہ وہ اسکے حقوق وصول کرے تو پوشیدہ نہین کہ وہ اُسکے مال کی حاصلات و پیداوار وصول کریگا اور اُسکے قرضدارون مین سے جسنے قرضہ کا اقرار کیا اُس سے قرضہ بھی وصول کریگا کیونکہ یہ از قسم حفاظت ہی اور قاضی کے یہان ایسے قرضہ مین نالش کر سکتا ہی جو اس وصی کے معاملہ سے واجب ہوا ہو کیونکہ ایسے حقوق مین یہ خود اصیل ہی اور جس قرضہ کا متولی خود مفقود ہوا ہو اُسمین مخاصمہ نہین کر سکتا ہی اور مفقود کی جو جائداد غیر منقولہ یا مال منقولہ کسی شخص کے قبضہ مین ہو یا حصہ ہو اُسکی بابت مخاصمہ نہین کر سکتا کیونکہ وہ اصلی مالک یا نائب نہین ہی بلکہ وہ قاضی کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہی اور ایسا وکیل بالاتفاق نالش و خصومت نہین کر سکتا ہان جس وکیل کو مالک نے قرضہ وصول کرنے مین وکیل کیا ہو تو ایسے وکیل مین البتہ اختلاف ہی کہ وہ نالش کر سکتا ہی یا نہین پھر جب یہ حال ٹھہر گیا کہ یہ وکیل مخاصمہ نہین کر سکتا تو اسکی خصومت پر کوئی حکم ہونا غائب پر حکم دینے کو شامل ہی حالانکہ یہ بات نہین جائز ہی لیکن اگر قاضی کی رائے مین یہ امر جائز ہو اور اُسنے حکم دیدیا تو حکم نافذ ہو جائیگا کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہی پھر مفقود کے

احوال

اموال مین سے جس چیز کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو قاضی اُسکو فروخت کر دیگا کیونکہ جب بعینہ اُسکی حفاظت ممکن نہین ہر تو
بحسب معنی اُسکی حفاظت کرے یعنے فروخت کر کے اُسکے دام محفوظ رکھے - ولا یبیع ما لا یخاف علیہ الفساد فی نفقۃ
ولا غیرہا لانہ لا ولایۃ لہ علی الغائب الا فی حفظ مالہ فلا یسوغ لہ ترک حفظ الصورۃ وہو ممکن ؛ اور جس مال کے
بگڑنے کا خوف نہو اُسکو نہین فروخت کریگا نہ نفقہ کی ضرورت مین اور نہ کسی دوسری ضرورت مین اسواسطے کہ قاضی کو غائب
پر صرف یہی ولایت ہر کہ اُسکے مال کی حفاظت کرے تو جس حالت مین عین مال کی حفاظت ممکن ہو اسکو چھوڑنا جایز نہوگا
قال وینفق علی زوجتہ واولادہ من مالہ ولیس ہذا الحکم مقصورا علی الاولاد بل یعم جمیع قرابۃ الولاد والاصل ان کل
من یستحق النفقۃ فی مالہ حال حضرتہ بغیر قضاء القاضی ینفق علیہ من مالہ عند غیبتہ لان القضاء حینئذ یکون اعانۃ وکل
من لا یستحقہا فی حضرتہ الا بالقضاء لا ینفق علیہ من مالہ فی غیبتہ لان النفقۃ حینئذ تجب بالقضاء والقضاء علی الغائب
ممتنع فمن الاول الاولاد الصغار والاناث من الکبار والزمنی من الذکور الکبار ومن الثانی الاخ والاخت والخال والخالۃ
وقولہ من مالہ المراد الدراہم والدنانیر لان حقہم فی المطعوم والملبوس فاذا لم یکن ذلک فی مالہ یحتاج الی القضاء بالقیمۃ و
ہی النقدان والتبر بمنزلتہما فی ہذا الحکم لانہ یصلح قیمۃ کالمضروب وہذا اذا کانت فی ید القاضی فان کانت ودیعۃ او دینا ینفق علیہم
منہما اذا کان المودع والمدیون مقرین بالدین والودیعۃ والنکاح والنسب وہذا اذا لم یکونا ظاہرین عند القاضی فان کانا
ظاہرین فلا حاجۃ الی الاقرار وان کان احدہما ظاہرا یشترط الاقرار بما لیس بظاہر ہذا ہو الصحیح فان دفع المودع بنفسہ او من
علیہ الدین بغیر امر القاضی یضمن المودع ولا یبرأ المدیون لانہ ما ادی الی صاحب الحق ولا الی نائبہ بخلاف ما اذا دفع بامر
القاضی لان القاضی نائب عنہ وان کان المودع والمدیون جاحدین اصلا او کانا جاحدین الزوجیۃ والنسب لم ینتصب
احد من مستحقی النفقۃ خصما فی ذلک لان ما یدعیہ للغائب لم یتعین سببا لثبوت حقہ وہو النفقۃ لانہا کما تجب فی ہذا المال تجب
فی مال آخر للمفقود - اور مفقود کے مال سے اُسکی زوجہ و اولاد کو نفقہ دے اور یہ حکم صرف اولاد تک نہین ہر بلکہ سب کو
جنسے قرابت ولادت ہر یعنے والدین و اجداد و پوتے پروتے وغیرہ سب محتاجون کو نفقہ دے اور اصل یہ ہر کہ جو لوگ اُسکی
حاضری مین بغیر حکم قاضی کے اُسکے مال سے نفقہ کے مستحق تھے اُن سب پر اُسکے غائب ہونے کی حالت مین اُسکے مال سے
نفقہ دے کیونکہ ایسی صورت مین حکم قاضی صرف اعانت ہر یعنے نفقہ کا استحقاق حکم قاضی سے پہلے ثابت ہر اور جو لوگ اُسکی
موجودگی مین بغیر حکم قاضی کے نفقہ کے مستحق نتھے تو اُسکے غائب ہونے کی حالت مین اُسکے مال سے قاضی نفقہ نہین دیگا کیونکہ
ایسی صورت مین نفقہ واجب ہونا بحکم قاضی ثابت ہوتا ہر اور قاضی کا حکم دینا غائب پر ممتنع ہر پس قسم اول مین سے یعنی جو
بغیر حکم قاضی مستحق ہین مفقود کے نابالغ اولاد اور بالغہ لڑکیاں ہین اور بالغ لڑکون مین سے اپاہج ہین اور قسم دوم یعنی جو
بغیر حکم قاضی مستحق نہون انمین سے بھائی اور بہن اور ماموں اور خالہ ہین اور یہ جو فرمایا کہ اُسکے مال سے نفقہ دے تو
مال سے مراد درم یا دینار ہین یعنے نقد روپیہ و اشرفی کیونکہ ان لوگون کا استحقاق طعام ولباس مین ہر پھر جب اُسکے
مال مین اناج و کپڑا نہو تو قیمت کا حکم دینے کی صورت ہوگی اور قیمت بھی روپیہ و اشرفی ہر اور اس بارہ مین غیر مسکوک
سونا چاندی بھی بمنزلہ سکہ دار روپیہ و اشرفی کے ہر کیونکہ سکہ دار کے مانند غیر مسکوک بھی قیمت ہوسکتا ہر اور یہ سب اُس
صورت مین ہر کہ یہ مال قاضی کے قبضہ مین ہو اور اگر اُسکا مال کسی کے پاس ودیعت یا قرضہ ہو تو ودیعت و قرضہ مین سے
ان لوگون کو نفقہ جب ہی دیگا کہ امانت دار و قرضدار ودیعت و قرضہ و زوجہ کے نکاح اور دوسرون کی نسب کا اقرار
کرتے ہون لیکن اقرار کی حاجت اُسوقت ہر کہ یہ دونون باتین قاضی کے نزدیک ظاہر نہون اور اگر دونون باتین ظاہر
ہون تو اقرار کی ضرورت نہین ہر اور اگر دونون مین سے ایک بات ظاہر ہو تو دوسری بات جو ظاہر نہین ہر اُسکا اقرار شرط ہر

یہی حکم صحیح ہی پھر اگر امانت دار نے یا قرضدار نے بذات خود بدون حکم قاضی کے اہل نفقہ کو مال دیا تو امانت دار ضامن
ہوگا اور قرضدار بری نہوگا کیونکہ اُسنے حقدار یا اسکے نائب کو نہین دیا ہی بخلاف اسکے اگر قاضی کے حکم سے دیا ہو تو بری
ہو جاینگے کیونکہ مفقود کی طرف سے قاضی نائب ہی اور اگر امانت دار یا قرضدار اصل امانت یا قرضہ سے منکر ہون یا نسب
و زوجیت کے منکر ہون تو مستحقین نفقہ مین سے کوئی شخص اس بارہ مین منکر کا مقابل خصم نہین ہو سکتا ہی کیونکہ غائب
کے واسطے وہ جو کچھ مدعی ہو وہ اُسکا حق ثابت ہونے کے واسطے سبب متعین نہین ہی اور اسکا حق نفقہ ہی کیونکہ نفقہ
جیسے اس مال مین واجب ہی ویسے ہی مفقود کے دوسرے مال مین واجب ہی ف خلاصہ یہ ہی کہ غائب کی طرف
سے جو شخص مخاصمہ کرے حالانکہ غائب نے اُسکو اپنا نائب نہین کیا ہی تو وہ قبول نہین ہوتا سوائے ایک صورت کے
اور وہ یہ ہی کہ اس شخص کا ذاتی حق ثابت ہونا اس امر پر موقوف ہو کہ پہلے یہ شخص غائب کے واسطے کوئی امر ثابت کرے
پس وہ گواہ پیش کر کے غائب کے واسطے پہلے ثابت کریگا تاکہ بعد اسکے اُسکا حق ثابت ہو اور یہان جو لوگ مستحق نفقہ
ہین اگر وہ امانت دار یا قرضدار پر مفقود کی امانت یا قرضہ ثابت بھی کرین تو بھی اُنکا حق ثابت نہین ہوتا کیونکہ نفقہ
واجب ہونا کچھ مفقود کے قرضہ یا ودیعت مین منحصر نہین ہی بلکہ مفقود کے دوسرے مال مین واجب ہو پس یہ لوگ غائب
کی طرف سے مدعی نہونگے۔ قال ولا یفرق بینہ وبین امرأتہ وقال مالک رہ اذا مضی اربع سنین
یفرق القاضی بینہ وبین امرأتہ وتعتد عدۃ الوفاۃ ثم تزوج من شاءت لان عمر رض ہکذا قضی فی
الذی استہواہ الجن بالمدینۃ وکفی بہ اماما ولانہ منع حقہا بالغیبۃ فیفرق القاضی بینہما بعد مامضی مدۃ
اعتبارا بالایلاء والعنۃ وبعد ہذا الاعتبار اخذ المقدار منہما الاربع من الایلاء والسنین من العنۃ عملا
بالشبہین ولنا قولہ صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم فی امرأۃ المفقود انہا امرأتہ حتی یاتیہا البیان وقول علی رض
فیہا ہی امرأۃ ابتلیت فلتصبر حتے یستبین موت او طلاق خرج بیانا للبیان المذکور فی المرفوع ولان النکاح
عرف ثبوتہ والغیبۃ لاتوجب الفرقۃ والموت فی حیز الاحتمال فلا یزال النکاح بالشک وعمر رض رجع الی
قول علی رض ولا معتبر بالایلاء لانہ کان طلاقا معجلا فاعتبر فی الشرع مؤجلا فکان موجبا للفرقۃ ولا بالعنۃ
لان الغیبۃ تعقب الاوبۃ والعنۃ قلما تنحل بعد استمرارہا سنۃ - اور مفقود و اُسکی زوجہ کے درمیان تفریق
نہین کیجائیگی اور امام مالک نے کہا کہ جب چار برس گذر جاوین تو اُسکے اور اُسکی زوجہ کے درمیان قاضی تفریق کر دے
پھر وہ وفات کی عدت پوری کرے پھر اُسکا جی چاہے کسی مرد سے نکاح کرے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ مین
جس شخص کو جن اُٹھا لے گئے تھے اُسکی زوجہ کے حق مین یہی حکم دیا اور حضرت عمر کا امام ہونا کافی ہی (اور اس اثر کو
امام مالک و ابن ابی الدنیا و ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق و دارقطنی نے روایت کیا ہی اور اسی حکم کی مثل حضرت علی و
عثمان سے مروی ہی اور کہا گیا کہ اسی پر صحابہ کا اجماع ہی کیونکہ انکا مخالف کوئی معلوم نہین ہوتا۔ الزرقانی) اور اسوجہ
سے تفریق کیجاوے کہ مفقود نے غائب ہو کر عورت کا حق روک دیا تو مدت گذرنے کے بعد قاضی دونون مین تفریق کر دیگا
جیسے ایلاء و عنین کی صورت مین ہی (یعنی ایک راہ سے اُسکو مشابہت ایلاء سے ہی اور ایک راہ سے مشابہت عنین سے
ہی) پھر جب ایلاء و عنین پر قیاس ہوا تو انہین دونون سے چار برس کی مدت لی گئی اسطرح کہ ایلاء سے چار اور عنین سے
سال لیے تاکہ دونون مشابہت پر عمل ہو اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مفقود کی زوجہ کے بارہ مین
فرمایا کہ یہ اُسکی زوجہ رہیگی یہانتک کہ اُسکو بیان پہونچے (رواہ الدارقطنی وہو ضعیف) اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا
کہ یہ ایک عورت ہی جو مصیبت مین مبتلا کی گئی پس صبر کرے یہانتک کہ ظاہر ہو کہ اسکا شوہر مرگیا یا طلاق دیدی - سداد

عبد الرزاق - پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول حدیث کے بیان کا بیان ہی اور اِس دلیل سے کہ نکاح کا ثبوت تو یقینی معلوم ہی اور شوہر کا غائب ہونا موجب جدائی نہین ہوتا ہی اور مفقود کا مرجانا احتمالی ہی تو احتمال کی وجہ سے نکاح زائل نہ کیا جائیگا اور حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کیا اور غائب ہونے کا قیاس ایلاء پر نہین ہوسکتا کیونکہ زمانہ جاہلیت مین ایلاء فی الحال طلاق تھی پس شرع نے اُسکو چار مہینہ کے بعد طلاق ٹھہرایا تو ایلاء موجب فرقت ہی اور عنین پر بھی قیاس نہین ہوسکتا کیونکہ غائب تو واپس آتا ہی اور عنین کا مرض جب برابر سال بھر رہا تو اُس سے افاقہ کی امید بہت کم ہی ف۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس مسئلہ مین صحابہ کے درمیان اختلاف تھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اثر کو عبد الرزاق نے حکم بن عتیبہ سے روایت کیا حالانکہ حکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہین پایا ہی اور عبد الرزاق نے ابن جریج سے روایت کی کہ مجھے خبر پہونچی کہ عبد اللہ بن مسعود نے بھی حضرت علیؓ سے موافقت کی اور یہی مذہب تابعین مین سے ابو قلابہ و جابر بن زید و شعبی و نخعی سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ۱ھ پھر واضح ہو کہ رد المحتار مین ابن وہبان و زاہدی وغیرہ سے نقل کیا کہ جہان ضرورت پیش آوے وہان امام مالک کے قول پر فتوی دینا جائز ہی جیسے ایک عورت کو ایک حیض آکر برابر طہر ہوگیا تو امام مالک کے نزدیک نو مہینہ گذرنے پر اُسکی عدت پوری ہوجائیگی اور فتاوی بزازیہ مین کہا کہ ہمارے زمانہ مین امام مالک کے قول پر فتوے ہی۔ قال واذا تم لہ مائۃ وعشرون سنۃ من یوم ولد حکمنا بموتہ قال رضہ وہذہ روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ رح وفی ظاہر المذہب یقدر بموت الاقران وفی المروی عن ابی یوسف رح بمائۃ سنۃ وقدرہ بعضہم بتسعین والاقیس ان لا یقدر بشئ والارفق ان یقدر بتسعین واذا حکم بموتہ اعتدت امرأتہ عدۃ الوفاۃ من ذلک الوقت - اور جب مفقود کے روز پیدائیش سے ایک سو بیس برس پورے ہوجاوین تو ہم اُسکی موت کا حکم دینگے شیخ مصنف نے کہا کہ یہ حسن نے ابو حنیفہ رح سے روایت کیا ہی اور ظاہر مذہب مین اُسکے ہمسرون کی موت کا اندازہ ہی اور ابو یوسف کی روایت مین سو برس ہین اور بعضون نے نوے برس اندازہ کیا ہی اور قیاس سے زیادہ موافق یہ ہی کہ کسی مقدار سے نہ اندازہ کیا جاوے اور زیادہ آسان یہ ہی کہ نوے برس سے اندازہ کیا جاوے (اور اسی پر فتوی ہی ع-) اور جب مفقود کی موت کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اُسکی زوجہ عدت وفات پوری کرے - وقسم مالہ بین ورثتہ الموجودین فی ذلک الوقت کانہ مات فی ذلک الوقت معاینۃ اذ الحکمی معتبر بالحقیقی ومن مات قبل ذلک لم یرث منہ لانہ لم یحکم بموتہ فیہا فصار کما اذا کانت حیاتہ معلومۃ - اور مفقود کا مال اُن وارثون مین جو اُسوقت موجود ہین تقسیم کیاجائے گویا اسی وقت آنکھون کے سامنے مرا ہی کیونکہ حکمی موت کا قیاس حقیقی موت پر ہی اور اُسکے اقارب مین جو شخص پہلے مرگیا ہو اسکا وارث نہوگا کیونکہ اس حالت مین مفقود کی موت کا حکم نہین دیا گیا تو ایسا ہی کہ جیسے اُسکا زندہ ہونا معلوم ہو۔ ولا یرث المفقود احدا مات فی حال فقدہ لان بقاءہ حیا فی ذلک الوقت باستصحاب الحال وہو لا یصلح حجۃ فی الاستحقاق - اور مفقود کسی کا وارث نہوگا جو اُسکے گم ہونے کی حالت مین مرگیا ہو کیونکہ بظاہر حال وہ اسوقت زندہ ہی اور یہ استحقاق کی حجت نہین ہوسکتا ہی - وکذلک لو اوصی للمفقود ومات الموصی ثم الاصل انہ لو کان مع المفقود وارث لا یحجب بہ ولکنہ ینتقص حقہ بہ یعطی اقل النصیبین ویوقف الباقی وان کان معہ وارث یحجب بہ لا یعطی اصلا بیانہ رجل مات عن ابنتین وابن مفقود وابن ابن وبنت ابن والمال فی ید الاجنبی وتصادقوا علی فقد الابن وطلبۃ الابنتان المیراث تعطیان النصف لانہ متیقن بہ ویوقف النصف الآخر ولا یعطی ولد الابن لانہم یحجبون بالمفقود لو کان حیا فلا یستحقون

المیراث بالشک۔ اور اسی طرح اگر مفقود کے واسطے کچھ وصیت کی گئی ہو اور وصیت کرنے والا مرگیا ہو تو وصیت صحیح نہیں بلکہ توقف ہی پھر اصل یہ ہی کہ اگر مفقود کے ساتھ مین ایسا وارث ہو جو مفقود کی وجہ سے محجوب نہو تو وہ حصہ پاویگا لیکن اس وارث کا حق بوجہ مفقود کے کم ہو جاویگا حتی کہ اُسکو دونون حصون مین سے کم حصہ دیا جائیگا اور باقی رکھ چھوڑا جائیگا۔ اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا وارث ہو جو محجوب ہوتا ہی تو اُسکو بالکل نہین دیا جائیگا اسکا بیان یہ ہی کہ ایک شخص دو بیٹیان اور ایک مفقود بیٹا اور ایک پوتا اور ایک پوتی چھوڑکر مرگیا اور اُسکا مال کسی اجنبی کے پاس ہی اور اس اجنبی و وارثون نے پسر کے گم ہونے پر اتفاق کیا اور دونون لڑکیون نے اپنی میراث طلب کی تو انکو نصف میراث دیجائیگی کیونکہ یہی متیقن ہی اور باقی آدھا روک رکھا جائیگا اور پوتون کو نہین دیا جائیگا کیونکہ وہ مفقود کی وجہ سے محجوب ہو جاتے ہین اگر مفقود زندہ ہو تو شک کی وجہ سے میراث کے مستحق نہونگے۔ ولا ینزع من ید الاجنبی الا اذا ظہرت منہ خیانۃ ونظیر ہذا الحمل فانہ یوقف لہ میراث ابن واحد علی ما علیہ الفتوی ولو کان معہ وارث آخر ان کان لا یسقط بحال ولا یتغیر بالحمل یعطی کل نصیبہ وان کان ممن تسقط بالحمل لا یعطی و ان کان ممن یتغیر بہ یعطی الاقل للتیقن بہ کما فی المفقود وقد شرحناہ فی کفایۃ المنتہی باتم من ہذا۔ اور نصف میراث جو اجنبی کے قبضہ مین ہی اُسکے قبضہ سے نہین نکالی جائیگی مگر اُس صورت مین کہ اُسکی طرف سے کوئی خیانت ظاہر ہو اور اس مسئلہ مفقود کی نظیر مسئلہ حمل ہی چنانچہ حمل کے واسطے بھی ایک پسر کی میراث روکی جائیگی چنانچہ اسی پر فتوی ہی اور اگر حمل کے ساتھ دوسرا وارث ہو پس اگر ایسا وارث ہو کہ کسی حال مین ساقط نہین ہوتا ہی اور حمل کی وجہ سے اُسکا حصہ متغیر نہین ہوتا تو پورا حصہ دیدیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو جو حمل کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہی تو اُسکو حصہ نہین دیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو کہ جسکا حصہ حمل کی وجہ سے متغیر ہوتا ہی تو اُسکو کمتر حصہ دیا جائیگا کیونکہ وہ متیقن ہی جیسے مفقود مین ہوتا ہی اور ہمنے اس مسئلہ کو کفایۃ المنتہی مین پورے طور پر شرح کیا ہی۔

کتاب الشرکۃ

یہ کتاب شرکت کے بیان مین ہی۔ الشرکۃ جائزۃ لانہ صلے اللہ علیہ وسلم بعث والناس یتعاملون بہا فقررہم علیہ۔ شرکت جائز ہی کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم ایسے حال مین تشریف لائے کہ لوگون مین باہم شرکت کا معاملہ جاری تھا پس آپ نے لوگون کو اسپر برقرار رکھا۔ قال الشرکۃ ضربان شرکۃ املاک وشرکۃ عقود فشرکۃ الاملاک العین یرثہا رجلان ویشتریانہا فلا یجوز لاحدہما ان یتصرف فی نصیب الآخر الا باذنہ وکل واحد منہما فی نصیب صاحبہ کالاجنبی وہذہ الشرکۃ تتحقق فی غیر المذکور فی الکتاب کما اذا اتہب رجلان عینا او ملکاہا بالاستیلاء او اختلط مالہما من غیر صنع احدہما او بخلطہما خلطا یمنع التمیز رأسا او الا بحرج ویجوز بیع احدہما نصیبہ من شریکہ فی جمیع الصور ومن غیر شریکہ بغیر اذنہ الا فی صورۃ الخلط والاختلاط فانہ لا یجوز الا باذنہ وقد بینا الفرق فی کفایۃ المنتہی۔ شرکت کی دو قسمین ہین۔ ایک شرکت املاک اور دوسری شرکت عقود پس شرکت املاک ایسے مال عین مین ہی جسکے دو شخص وارث ہون یا دونون اُسکو خریدین پس دونون مین سے کسی کو دوسرے کے حصہ مین بغیر اُسکی اجازت کے تصرف کا اختیار نہین ہی اور دونون مین سے ہر ایک دوسرے کے حصہ مین بمنزلہ اجنبی کے ہی اور یہ شرکت سوائے ان چیزون کے جو کتاب مین مذکور ہین دوسری چیزون مین بھی جاری ہی جیسے دو شخصون نے کوئی مال عین بطور ہبہ پایا یا دونون نے کافر سے بطور غلبہ چھینا یا دونون کا مال بغیر ان دونون مین سے

کسی کی حرکت کے مخلوط ہوگیا یا دونون کے ملانے سے مخلوط ہوگیا حالانکہ یہ اختلاط ایسے طور پر ہی کہ بالکل امتیاز نہین ہو سکتا
یا امتیاز ایک حرج کے ساتھ ممکن ہی اور ان سب صورتون مین ایک شریک کا اپنے حصہ کو بیچنا اپنے شریک کے ہاتھ سب
صورتون مین جائز ہی اور غیر شریک کے ہاتھ بیچنا بھی بغیر اجازت شریک کے جائز ہی سوائے صورت خلط و اختلاط کے یعنے
جس صورت مین دونون چیزین خود مل گئین یا دونون مالکون نے ملائین تو ان دونون صورتون مین غیر کے ہاتھ بیچنا
نہین جائز ہی مگر جبکہ شریک اجازت دے اور فرق ہمنے کفایۃ المنتہی مین بیان کردیا - والضرب الثانی شرکۃ العقود
ورکنها الایجاب والقبول وهو ان یقول احدهما شارکتک فی کذا وکذا ویقول الآخر قبلت وشرطه
ان یکون التصرف المعقود علیه عقد الشرکة قابلا للوکالة لیکون ما یستفاد بالتصرف مشترکا بینهما فیتحقق
حکمه المطلوب منه - اور دوسری قسم شرکت کی شرکۃ العقود ہی یعنے بذریعہ عقد کے باہم شرکت کی اور اسکا رکن ایجاب
و قبول ہی اور اسکی صورت یہ ہی کہ ایک کہے کہ مین نے تجھسے فلان و فلان چیزین شرکت کی اور دوسرا کہے کہ مین نے قبول
کیا اور اسکی شرط یہ ہی کہ جس تصرف پر عقد شرکت باندھا ہی وہ قابل وکالت ہو تاکہ تصرف سے جو کچھ حاصل ہو وہ دونون
مین مشترک ہو پس عقد شرکت سے جو حکم مطلوب تھا وہ متحقق ہو - ثم هی اربعة اوجه مفاوضة وعنان وشرکة
الصنائع وشرکة الوجوه فاما شرکة المفاوضة فهی ان یشترک الرجلان فیتساویان فی مالهما وتصرفهما ودینهما
لانها شرکة عامة فی جمیع التجارات یفوض کل واحد منهما [illegible] الی صاحبه علی الاطلاق اذ هی من
المساواة قال قائلهم ـه لا یصلح الناس فوضی [illegible] اذا جهالهم سادوا ای
متساوین فلا بد من تحقیق المساواة ابتداء وانتهاء [illegible] ادبه ما تصح الشرکة فیه ولا یعتبر
التفاضل فیما لا یصح الشرکة فیه وکذا فی التصرف لانه لو [illegible] یملک الآخر لفات التساوی
وکذلک فی الدین لما نبین ان شاء الله تعالے وهذه الشرکة جائزة عندنا استحسانا وفی القیاس لا یجوز
وهو قول الشافعی رح وقال مالک رح لا اعرف ما المفاوضة وجه القیاس انها تضمنت الوکالة بمجهول الجنس
والکفالة بمجهول وکل ذلک بانفراده فاسد وجه الاستحسان قوله صلے الله علیه وسلم فاوضوا فانه اعظم
للبرکة وکذا الناس یعاملونها من غیر نکیر وبه یترک القیاس والجهالة متحملة تبعا کما فی المضاربة ولا تنعقد الا
بلفظة المفاوضة لبعد شرائطها عن علم العوام حتی لو بینا جمیع ما تقتضیه یجوز لان المعتبر هو المعنی - پھر شرکت عقود کی
چار قسمین ہین - اول شرکت مفاوضہ دوم شرکت عنان - سوم شرکت صنائع - چہارم شرکت وجوہ - پس شرکت مفاوضہ
کی یہ صورت ہی کہ دو مرد باہم شرکت کرین پس مال و تصرف و دین مین دونون برابر ہون کیونکہ یہ شرکت جمیع تجارات
مین عام ہوتی ہی اسطرح کہ دونون مین سے ہر ایک امر شرکت کو اپنے ساتھی کی جانب علی الاطلاق تفویض کرتا ہی کیونکہ مفاوضہ
بمعنی مساوات ہی چنانچہ عرب کے بعض اشعار مین یہ معنی مذکور ہین پس ابتدا و انتہا مین مساوات ہونا ضرور ہی اور یہ مال
مین ثابت ہوگی اور مال سے مراد وہ مال ہی جسمین شرکت صحیح ہو پس جس مال مین شرکت صحیح نہین ہی تو اسمین باہم کمی
و بیشی ہونا معتبر نہین ہی اور اسی طرح تصرف مین بھی مساوات چاہیے کیونکہ اگر ایک کو ایسے تصرف کا اختیار ہو جو دوسرے
کو نہین ہی تو مساوات جاتی رہیگی اور اسی طرح دین مین بھی مساوات شرط ہی چنانچہ آیندہ ہم اسکی دلیل بیان کرینگے
انشاء اللہ تعالے اور یہ شرکت ہمارے نزدیک بدلیل استحسان جائز ہی اور قیاسا جائز نہین ہی اور یہی شافعی کا قول ہی
اور امام مالک نے کہا کہ مین نہین پہچانتا کہ مفاوضہ کیا چیز ہی اور وجہ قیاس یہ ہی کہ مفاوضہ مین مجہول الجنس کی وکالت اور
مجہول کی کفالت موجود ہی اور ایسی وکالت و کفالت تنہا فاسد ہی اور وجہ استحسان یہ ہی کہ حدیث مین آیا کہ تم لوگ مفاوضہ کرو

کہ اسمین بڑی برکت ہو لیکن یہ حدیث نہین پائی گئی بلکہ ابن ماجہ مین حدیث آئی تین چیزون مین برکت ہو ادھار
بیع مین جسکی میعاد معلوم ہو اور مفاوضہ مین اور گھر کے خرچ کے لیے گیہون کو جو کے ساتھ ملانے مین مگر بیع کے لیے نہین
ف - اور استحسان کی یہ بھی وجہ ہو کہ مفاوضہ کا معاملہ لوگون مین بلا انکار جاری تھا اور ایسے تعامل سے قیاس
چھوڑ دیا جاتا ہو اور وکالت وکفالت مین جو جہالت ہو وہ تابع کرکے برداشت ہوسکتی ہو جیسے مضاربت مین جائز ہو اور
واضح ہو کہ یہ شرکت سوائے لفظ مفاوضہ کے کسی لفظ سے منعقد نہین ہوتی کیونکہ عوام کے علم سے اسکے شرائط بعید ہین حتی کہ
اگر اسکے جمیع شرائط ومقتضیات کو دوسری عبارات مین بیان کردیا تو شرکت مفاوضہ صحیح ہو جائیگی کیونکہ اعتبار صرف معنی کا ہو
قال فیجوز بین الحرین الکبیرین مسلمین او ذمیین لتحقق التساوی وان کان احدہما کتابیا والاخر مجوسیا
یجوز ایضا لما قلنا - پس عقد مفاوضہ ایسے دو مردون مین جائز ہوا کہ دونون بالغ آزاد مسلمان ہون یا دونون ذمی
ہون کیونکہ دونون مین برابری ثابت ہو اور اگر دونون مین سے ایک کتابی ہو اور دوسرا مجوسی ہو تو بھی جائز ہو کیونکہ
کفر ایک ہی ملت ہونے کی وجہ سے دونون مین برابری ثابت ہو - ولا یجوز بین الحر والمملوک ولا بین الصبی
والبالغ لانعدام المساواۃ لان الحر البالغ یملک التصرف والکفالۃ والمملوک لا یملک واحدا منہما الا باذن
المولے والصبی لا یملک الکفالۃ ولا یملک التصرف الا باذن الولی - اور آزاد و مملوک مین مفاوضہ نہین
جائز ہو اور طفل و بالغ مین بھی نہین جائز ہو کیونکہ مساوات نہ رہی اسواسطے کہ آزاد بالغ کو تصرف وکفالت کا اختیار ہو
اور مملوک کو دونون مین سے کوئی اختیار نہین ہو جبتک مولی اجازت نہ دے اور طفل کو بھی انمین سے کوئی اختیار نہین
ہو جبتک اسکا ولی اجازت نہ دے - قال ولا بین المسلم والکافر وہذا قول ابی حنیفۃ رح ومحمد رح وقال
ابو یوسف رح یجوز للتساوی بینہما فی الوکالۃ والکفالۃ ولا معتبر بزیادۃ تصرف یملکہ احدہما کالمفاوضۃ
بین الشفعوی والحنفی فانہا جائزۃ ویتفاوتان فی التصرف فی متروک التسمیۃ الا انہ یکرہ لان الذمی
لا یہتدی الی الجائز من العقود ولہما انہ لا تساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتری براس المال
خمورا او خنازیر صح ولو اشتراہا مسلم لا یصح - اور مسلمان وکافر کے درمیان بھی مفاوضہ نہین جائز ہو اور یہ ابو حنیفہ
ومحمد کا قول ہو اور ابو یوسف نے کہا کہ جائز ہو کیونکہ وکالت وکفالت مین دونون برابر ہین اور جس زیادہ تصرف کا
ایک مالک ہو اسکا اعتبار نہین ہو جیسے شافعی وحنفی کے درمیان مفاوضہ جائز ہو حالانکہ جس ذبیحہ پر عمدًا تسمیہ چھوڑا گیا
ہو اسمین دونون کا اختلاف ہو کہ شافعی کے نزدیک حلال ہو اور حنفی کے نزدیک نہین پس مسلمان وکافر کے درمیان
بھی جائز ہو لیکن مکروہ ہو اسواسطے کہ ذمی کو جائز معاملات کی راہ نہین معلوم ہو اور ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہو کہ دونون
مین تصرف کی برابری نہین ہو کیونکہ ذمی نے اگر راس المال سے سور یا شراب خریدی تو صحیح ہو اور اگر مسلمان نے
خریدی تو نہین صحیح ہو - ولا یجوز بین العبدین ولا بین الصبیین ولا بین المکاتبین لانعدام صحۃ الکفالۃ
وفی کل موضع لم تصح المفاوضۃ لفقد شرطہا ولا یشترط ذلک فی العنان کان عنانا لاستجماع شرائط
العنان اذ ہو قد یکون خاصا وقد یکون عاما - اور دو غلامون مین مفاوضہ نہین جائز ہو اور دو نابالغون مین
نہین اور دو مکاتبون مین بھی نہین جائز ہو کیونکہ کفالت کی صحت نہین ہو اور واضح ہو کہ جس جگہ مفاوضہ بوجہ کوئی شرط
نہونے کے صحیح نہو حالانکہ یہ شرط ایسی ہو کہ شرکت عنان مین مشروط نہین ہو تو یہ شرکت عنان ہو جائیگی کیونکہ عنان کے سب
شرائط موجود ہین کیونکہ شرکت عنان کبھی خاص ہوتی ہو اور کبھی عام ہوتی ہو ف - جیسے ایک بالغ اور دوسرے نابالغ
نے یا ایک آزاد اور دوسرے غلام یا مکاتب نے باہم عقد مفاوضہ کیا یا برابر کے دو آزادون نے مفاوضہ مین یہ شرط لگائی کہ

كفالت نہين ہو تو ہر صورت مين كفالت نہونے سے شركت عنان ہو جائيگى اور يہ شركت عنان عام ہوگى جيسے شركت
مفاوضہ ہميشہ عام ہوتى ہى بعد - قال وتنعقد على الوكالة والكفالة اما الوكالة فلتحقق المقصود وهو الشركة فى المال
على ما بيناه واما الكفالة فلتحقق المساواة فيما هو من مواجب التجارات وهو توجه المطالبة نحوهما جميعا - اور
عقد مفاوضہ كا انعقاد وكالت وكفالت پر ہوتا ہى يعنے ہر ايك كو دوسرے كا وكيل وكفيل ہونا لازم ہوتا ہى پس وكالت
اسواسطے كہ اسكا مقصود يعنے مالى شركت متحقق ہو تاكہ جو كچھ حاصل ہو وہ دونون مين مشترك ہو اور كفالت اسواسطے كہ
جو چيز لوازم تجارت سے ہى اسمين مساوات ثابت ہو يعنے مطالبہ ان دونون كى طرف متوجہ ہو - قال وما يشتريه كل
واحد منهما تكون على الشركة الا طعام اهله وكسوتهم - وكذا الكسوة وكذا الادام لان مقتضى العقد المساواة
وكل واحد منهما قائم مقام صاحبه فى التصرف وكان شراء احدهما كشرائهما الا ما استثناه فى الكتاب وهو استحسان
لانه مستثنى عن المفاوضة للضرورة فان الحاجة الراتبة معلومة الوقوع ولا يمكن ايجابه على صاحبه ولا
الصرف من ماله ولا بد من الشراء فيختص به ضرورة والقياس ان يكون على الشركة لما بينا - اور
دونون متفاوضين مين سے جو كوئى كچھ خريدے وہ شركت پر ہوگا سوائے اپنے اہل وعيال كے كھانے وكپڑے
كے اور اسى طرح اپنا كپڑا اور اسى طرح روٹى كے ساتھ كھانے كى چيز يہ شركت سے مستثنىٰ ہين اسواسطے كہ عقد مفاوضہ
كا مقتضى يہ ہى كہ دونون مين مساوات ہو اور تصرف مين ہر ايك دوسرے كا قائم مقام ہى اور ايك كى خريد بمنزلہ دونون
كى خريد كے ہوگى سوائے اُس چيز كے جسكو كتاب مين مستثنىٰ كيا ہى اور يہ استحسان ہى كيونكہ بضرورت يہ مفاوضہ سے
مستثنىٰ ہى كيونكہ روزانہ حاجت كا واقع ہونا معلوم ہى اور ساتھى پر اسكا واجب كرنا ممكن نہين اور نہ اُسكے مال سے
صرف كرنا ممكن ہى اور خريدنا بھى ضرور ہى تو يہ خاصكر ہر ايك شريك پر ہوگى اور قياس يہ چاہتا تھا كہ يہ بھى شركت
پر ہو كيونكہ عقد مقتضى شركت ہى ف يعنى قياس كو چھوڑكر استحساناً اسنے بوجہ ضرورت كے مستثنىٰ كيا - وللبائع
ان ياخذ بالثمن ايهما شاء المشترى بالاصالة وصاحبه بالكفالة ويرجع الكفيل على المشترى بحصته مما
ادى لانه قضى دينا عليه من مال مشترك بينهما - متفاوضين مين سے جسنے كوئى چيز خريدى تو بائع كو اختيار ہى
كہ دونون مين سے جس سے چاہے دامون كا مطالبہ كرے چاہے اصل مشترى سے بوجہ اصالت كے اور چاہے
اُسكے ساتھى سے بوجہ كفالت كے پھر كفيل نے جو كچھ ادا كيا بقدر حصہ كے مشترى سے واپس ليگا كيونكہ ساتھى پر جو
قرضہ تھا وہ دوسرے نے باہمى مال مشترك سے ادا كيا ہى - قال وما يلزم كل واحد منهما من الديون بدلا عما
يصح فيه الاشتراك فالآخر ضامن له تحقيقا للمساواة فمما يصح فيه الاشتراك الشراء والبيع والاستيجار ومن
القسم الآخر الجناية والنكاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقة - اور جس چيز مين شركت صحيح ہى اُسكے
عوض جو قرضہ كہ متفاوضين مين سے ايك پر لازم ہو تو دوسرا شريك اُسكا ضامن ہى تاكہ دونون مين مساوات متحقق رہے
پس جنمين اشتراك صحيح ہى وہ خريد وفروخت واجارہ لينا - اور دوسرى قسم جنمين اشتراك نہين صحيح ہى وہ جنايت قتل وغيرہ
اور نكاح وخلع اور عمداً خون سے صلح اور نفقہ سے صلح ہى ف پس خريد وفروخت كى صورت ظاہر ہى ليكن بيع
صحيح مين ثمن كا ضامن ہوگا يعنے جو دام ٹھہرے ہون اور بيع فاسد مين اُسكى چيز كى قيمت كا ضامن ہوگا يعنے بازار مين
جو اسكى قيمت ہو اور اجارہ لينے كى صورت يہ ہى كہ دونون متفاوضين مين سے ايك نے اس كار تجارت مين كوئى مزدور
يا جانور يا كوئى دوسرى چيز كرايہ كى تو كرايہ دينے والے كو اختيار ہى كہ اپنا كرايہ دونون مين سے جس سے چاہے وصول كرے
كيونكہ كار تجارت مين ہر ايك دوسرے كا كفيل ہى اور سوائے كار تجارت كے جو كچھ كسى پر لازم آوے وہ اُسى سے مخصوص ہوگا

مثلاً متفاوضین مین سے ایک پر کسی نے خطا سے زخمی کرنے کا دعوی کیا جسکا کچھ جرمانہ معین ہی اور متفاوض نے انکار کیا
پس مجروح نے چاہا کہ دوسرے شریک سے قسم لے تو اُسکو یہ اختیار نہین ہی اور دوسرا شریک اُسکا خصم نہوگا اور اگر
متفاوضین ایک مرد و ایک عورت ہو پھر عورت نے اپنے شوہر سے خلع لیا تو عوض خلع جو عورت پر لازم آیا تو اُسکا شریک
اس عوض کا ضامن نہین ہی اسی طرح اگر متفاوض مرد پر اُسکی زوجہ کا مہر لازم آیا یا اُسنے عمداً قتل کر کے مال پر صلح کی یا اپنی
زوجہ کے نفقہ سے کچھ مال معین پر صلح کی تو اُسکا شریک اس مال کا ضامن نہین ہی ع- قال ولو کفل احدہما
بمال عن اجنبی لزم صاحبہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یلزمہ لانہ تبرع ولہذا لا یصح من الصبی والعبد المأذون
والمکاتب ولو صدر من المریض یصح من الثلث وصار کالاقراض والکفالۃ بالنفس ولابی حنیفۃ رح انہ
تبرع ابتداءً ومعاوضۃ بقاءً لانہ یستوجب الضمان بما یؤدی علی المکفول عنہ اذا کانت الکفالۃ بامرہ فبالنظر
الی البقاء تضمنہ المفاوضۃ وبالنظر الی الابتداء لم تصح ممن ذکرہ ویصح من الثلث من المریض بخلاف
الکفالۃ بالنفس لانہ تبرع ابتداءً وانتہاءً واما الاقراض فعن ابی حنیفۃ رح انہ یلزم صاحبہ ولو سلم فہو اعارۃ
فیکون لمثلہا حکم عینہا لا حکم البدل حتی لا یصح فیہ الاجل فلا یتحقق معاوضۃ ولو کانت بغیر امرہ لم تلزم صاحبہ
فی الصحیح لانعدام معنی المفاوضۃ ومطلق الجواب فی الکتاب محمول علی المقید وضمان الغصب والاستہلاک
بمنزلۃ الکفالۃ عند ابی حنیفۃ رح لانہ معاوضۃ انتہاءً- اگر دونون متفاوضین مین سے ایک شخص کی طرف سے جو
تجارت مین انکا شریک نہین ہی کچھ مال کی ضمانت کی تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک دوسرے ساتھی پر بھی لازم ہوگی (یعنے
اجنبی کی اجازت سے کفالت کی) اور صاحبین نے کہا کہ شریک پر لازم نہین ہی کیونکہ یہ کفالت محض احسان ہی اسی واسطے
طفل و غلام ماذون و مکاتب کی طرف سے صحیح نہین ہوتی ہی اور اگر مرض الموت کے مریض نے ایسی کفالت کی تو صرف
تہائی سے صحیح ہوتی ہی اور یہ کفالت ایسی ہوگئی جیسے کسی کو قرض دینا یا اُسکے نفس کی کفالت کرنا یعنے بالاتفاق دوسرا اسکا
ضامن نہین ہی اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ یہ کفالت ابتدا مین احسان ہی مگر آیندہ معاوضہ ہی کیونکہ جب اُسنے مکفول
عنہ کی طرف سے مال کفالت ادا کیا تو مکفول عنہ پر اسکی ضمانت واجب ہوئی جبکہ کفالت اُسکے کہنے سے ہو تو بلحاظ زمانہ
آیندہ کے عقد مفاوضہ اسکو بھی متضمن ہی اور بنظر ابتدا کے طفل و غلام ماذون و مکاتب سے صحیح نہین ہی اور مریض
کی طرف سے صرف تہائی مال سے صحیح ہی بخلاف کفالت نفس کے کیونکہ یہ ابتدا و انتہا دونون مین احسان ہی اور
رہا قرض دینا تو امام ابو حنیفہ سے روایت ہی کہ یہ بھی دوسرے شریک پر لازم ہوگا اور اگر مان لیا جاوے کہ نہین لازم
ہوگا تو صرف عاریت دینا ہوتا ہی تو مقروض نے جو اُسکے مثل ادا کیا وہ بمنزلہ مال عین کے ہی اور عوض کے حکم مین نہین
ہی حتی کہ اسمین میعاد لگانا صحیح نہین ہوتا تو معاوضہ ثابت نہوا اور اگر اجنبی کے بغیر حکم یہ کفالت کی ہو تو صحیح قول مین
دوسرے شریک پر لازم نہوگی کیونکہ مفاوضہ کے معنے ندارد ہین اور کتاب مین جو مطلق مذکور ہی وہ مقید پر محمول ہی یعنے
مراد یہ کہ مکفول عنہ کے حکم سے اگر کفالت کی تو دوسرے پر لازم ہی اور اگر کسی نے دوسرے کا مال غصب کیا یا تلف کیا تھا
اُسکی ضمانت کر لی تو ابو حنیفہ کے نزدیک بمنزلہ کفالت کے ہی یعنے دوسرے شریک پر لازم ہوگی کیونکہ یہ انتہا مین معاوضہ
ہی یعنے جب اُسکے حکم سے ضمانت کی تو بعد ادا کے اُسپر لازم ہوگی- قال فان ورث احدہما مالا یصح فیہ الشرکۃ او
وہب لہ ووصل الی یدہ بطلت المفاوضۃ وصارت عنانا لفوات المساواۃ فیما یصلح راس المال
اذ ہی شرط فیہ ابتداءً وبقاءً وہذا لان الآخر لا یشارکہ فیما اصابہ لانعدام السبب فی حقہ الا انہا تنقلب
عنانا للامکان فان المساواۃ لیس بشرط فیہ ولدوامہ حکم الابتداء لکونہ غیر لازم- پھر اگر دونون متفاوضین مین سے

ایک نے ایسا مال میراث پایا جسمین شرکت صحیح ہی یا اُسکو ہبہ کیا گیا اور اُسکے قبضہ مین آگیا تو شرکت مفاوضہ باطل ہوکر شرکت عنان ہوگئی کیونکہ جو مال اس قابل ہی کہ راس المال ہوسکے اُسمین مساوات نہین رہی حالانکہ اس شرکت مین مساوات ہونا حالت ابتدا وحالت بقا دونون مین شرط ہی پس مفاوضت نہین رہی کیونکہ ایک نے جو کچھ مال پایا اُسمین دوسرا شریک حقدار نہین ہوسکتا کیونکہ اُسکے حق مین کوئی سبب نہین ہی مگر شرکت مفاوضہ بدل کر شرکت عنان ہوگئی کیونکہ وہ یہان ممکن ہی اسلیے کہ شرکت عنان مین مساوات شرط نہین ہی اور شرکت عنان کے دوام کے واسطے ابتدا کا حکم ہی یعنی جو حکم اُسکی ابتدا کے واسطے ہی وہی اُسکے دوام کے واسطے ہی کیونکہ یہ عقد لازمی نہین ہی- **فان ورث احدہما عرضا فہولہ ولا تفسد المفاوضۃ وکذا العقار لانہ لا یصح فیہ الشرکۃ فلا یشترط المساواۃ فیہ**- اور اگر مفاوضین مین سے ایک نے کوئی اسباب میراث پایا تو وہ اُسی کے واسطے ہی اور شرکت مفاوضہ فاسد نہوگی اور یہی عقار کا حکم ہی یعنی اگر زمین وگھر میراث پایا تو بھی اُسی کا ہی اور مفاوضت باطل نہوگی کیونکہ یہ ایسا مال ہی جسمین شرکت صحیح نہین ہی تو ایسے مال مین دونون کا مساوی ہونا بھی شرط نہین ہی **ف** حاصل یہ ہوا کہ شرکت مفاوضہ مین تجارتی امور مین دونون شریک ایک دوسرے کے وکیل وکفیل ہوتے ہین اور تجارت کے واسطے جو مال دونون نے راس المال ٹھہرایا اُسمین دونون کا مساوی ہونا جیسے ابتدا مین شرط ہی ویسے ہی جب تک باقی رہے برابر مساوات شرط ہوگی اور جو مال قابل شرکت نہین ہی اسمین مساوات شرط نہین ہی لہذا جو اموال قابل شرکت ہین اُنکا بیان کرنا ضروری ہی چنانچہ بیان فرمایا-

فصل- **ولا ینعقد الشرکۃ الا بالدراہم والدنانیر والفلوس النافقۃ وقال مالک رح یجوز بالعروض والکیل والموزون اذا کان الجنس واحدا لانہا عقدت علی راس مال معلوم فاشبہ النقود بخلاف المضاربۃ لان القیاس یاباہا لما فیہا من ربح ما لم یضمن فیقتصر علی مورد الشرع ولنا انہ یؤدی الی ربح ما لم یضمن لانہ اذا باع کل واحد منہما راس مالہ وتفاضل الثمنان فما یستحقہ احدہما من الزیادۃ فی مال صاحبہ ربح ما لم یملک وما لم یضمن بخلاف الدراہم والدنانیر لان ثمن ما یشتریہ فی ذمتہ اذ ہی لا تتعین فکان ربح ما ضمن ولان اول التصرف فی العروض البیع وفی النقود الشراء وبیع احدہما مالہ علی ان یکون الآخر شریکا فی ثمنہ لا یجوز وشراء احدہما شیئا بمالہ علی ان یکون المبیع بینہ وبین غیرہ جائز واما الفلوس النافقۃ تروج رواج الاثمان فالتحقت بہا قالوا ہذا قول محمد رح لانہا ملحقۃ بالنقود عندہ حتی لا تتعین بالتعیین ولا یجوز بیع اثنین بواحد باعیانہا علی ما عرف اما عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح لا یجوز الشرکۃ والمضاربۃ بہا لان ثمنیتہا تتبدل ساعۃ فساعۃ وتصیر سلعا وروی عن ابی یوسف رح مثل قول محمد رح والاول اقیس واظہر وعن ابی حنیفۃ رح صحۃ المضاربۃ بہا**- واضح ہو کہ شرکت مفاوضہ کا انعقاد کسی مال سے نہین ہوتا سوائے درم ودینار ورائج فلوس کے یعنی جن پیسون کا چلن ہو اور امام مالک نے کہا کہ اسباب اور کیلی چیزون اور وزنی چیزون سے بھی انعقاد ہوتا ہی بشرطیکہ جنس واحد ہو یعنی جو چیزین پیمانہ سے بکتی ہین اور جو چیزین وزن سے بکتی ہین جب دونون کے پاس ایک ہی جنس کے مساوی ہون تو شرکت مفاوضہ منعقد ہوجائیگی کیونکہ یہ عقد بھی راس المال معلوم پر واقع ہوا تو نقود کے مشابہ ہوگیا یعنی موافق قیاس ہی بخلاف مضاربت کے (جو ایک شخص دوسرے کو اپنا مال بطور امانت اس غرض سے دیتا ہی کہ وہ اس مال سے تجارت کرکے جو نفع اُٹھاوے وہ مالک مال وتاجر کے درمیان تقسیم ہو تو یہ سوائے نقد کے نہین جائز ہی) اسواسطے کہ قیاس اس سے انکار کرتا ہی کیونکہ اسمین ایسے مال سے نفع ہی جو مضمون نہین ہی بلکہ امانت ہی تو جہانتک نص وارد ہوئی ہی وہین تک محدود ہوگا (اور مفاوضہ مین دونون شریک اس مال سے کام کرتے اور نفع کماتے ہین تو اُنمین

نقود و غیر نقود مثل اسباب وغیرہ کے یکسان ہین) اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اسباب پر شرکت مفاوضہ بھی انجام کو اِسکی جانب ہو پہونچانی ہی کہ ایسی چیز سے نفع لیا گیا جو ابھی ضمانت مین نہین ہی کیونکہ اگر ہر مفاوض نے اپنا راس المال فروخت کیا حالانکہ دونون کے دام مین کمی بیشی ہی (مثلاً ہر ایک کا مال ایک ہزار کی قیمت رکھتا ہی پھر ایک نے اپنا اسباب دو ہزار کو اور دوسرے نے تین ہزار کو فروخت کیا) تو ایک نے اپنے ساتھی کے مال سے باستحقاق شرکت نفع زیادہ پایا وہ ایسے ہی اسباب کا نفع ہی جسکا وہ مالک نہ تھا اور ہنوز وہ ضمانت مین نہین آیا تھا بخلاف درم و دینار نقد کے اسلیے کہ جو ایک نے خریدا اُسکے دام اُسکے ذمہ ہین کیونکہ خرید مین نقد کا تعین نہین ہوتا ہی تو یہ ایسے مال کا نفع ہی جو ضمانت مین آچکا اور اسلیے کہ اسباب مین پہلا تصرف یہ ہی کہ فروخت کرے اور نقود مین پہلا تصرف یہ ہی کہ خریدے حالانکہ ایک مفاوض شریک کا اپنا مال اس شرط پر فروخت کرنا کہ دوسرا اُسکے دامون مین اُسکا شریک ہو نہین جائز ہی اور ایک کا کوئی چیز اپنے مال سے خریدنا اس شرط پر کہ دوسرا اُسکا شریک ہو یعنے مبیع دونون مین مشترک ہو جائز ہی (پس سوائے نقود کے دیگر اسباب سے جواز نہین رہا اور رہے وہ فلوس جنکا چلن جاری ہی تو روپیہ و اشرفی کی طرح وہ چلتے ہین پس وہ بھی نقد مین شامل کیے گئے اور متاخرین مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہی کیونکہ امام محمد کے نزدیک فلوس بھی نقد کے ساتھ لاحق کیے گئے ہین یہانتک کہ درم و دینار کی طرح معین کرنے سے متعین نہین ہوتے ہین (مثلاً دو آنہ کو کوئی چیز خریدی تو مشتری کو اختیار ہی کہ چاہے وہی پیسہ دیدے جو خرید ٹھہرانے کے وقت ہاتھ مین ہین یا دوسرے پیسہ دیدے کیونکہ معین کرنے سے وہ متعین نہین ہوئے) اور معین دو پیسون کو بعوض معین ایک پیسہ کے فروخت کرنا بھی نہین جائز ہی چنانچہ اصول مین معلوم ہو چکا پس معین کرنا بیفائدہ ہی اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک فلوس سے شرکت و مضاربت نہین جائز ہی کیونکہ فلوس کا ثمن ہونا دم بدم بدلتا ہی اور جب اُنکا چلن جاتا رہا تو وہ مثل اسباب کے ہو جاتے ہین اور ابو یوسف سے مثل محمد کے بھی مروی ہی لیکن ابو حنیفہ کے ساتھ ہونا قیاس سے زیادہ موافق اور زیادہ ظاہر ہی اور ابو حنیفہ سے بھی یہ روایت ہی کہ فلوس کے ساتھ مضاربت صحیح ہی۔ قال و لایجوز الشرکۃ بماسوی ذلک الا ان یتعامل الناس بالتبر والنقرۃ فتصح الشرکۃ بہما ہکذا ذکر فی الکتاب۔ قدوری نے فرمایا کہ ان مالون کے سوائے دوسری چیز سے شرکت جائز نہین ہی مگر اس صورت مین کہ لوگ تھرون یا گلائی ہوئی چاندی سے باہم شرکت مفاوضہ کا معاملہ کرتے ہون تو ان دونون چیزون سے بھی شرکت جائز ہو جائیگی یعنے اگر لوگون مین بغیر سکہ کے سونا و چاندی سے شرکت مفاوضہ کا معاملہ جاری ہو تو جائز ہوگا ایسا ہی شیخ قدوری نے اپنی مختصر مین ذکر کیا ہی اور یہ ظاہراً مخالف قول جامع صغیر ہی چنانچہ فرمایا۔ وفی الجامع الصغیر ولا یکون المفاوضۃ بمثاقیل ذہب او فضۃ ومرادہ التبر فعلی ہذہ الروایۃ التبر سلعۃ یتعین بالتعیین فلا یصلح راس المال فی المضاربات والشرکات وذکر فی کتاب الصرف ان النقرۃ لا یتعین حتی لا ینفسخ العقد بہلاکہ قبل التسلیم فعلی تلک الروایۃ یصلح راس المال فیہما وہذا لما عرف انہما خلقا ثمنین فی الاصل الا ان الاول اصح لانہما وان خلقت للتجارۃ فی الاصل لکن الثمنیۃ تختص بالضرب المخصوص لان عند ذلک لا یصرف الی شیء آخر ظاہرا الا ان یجری التعامل باستعمالہما ثمنا فینزل التعامل بمنزلۃ الضرب فیکون ثمنا ویصلح راس المال ثم قولہ ولا یجوز بماسوی ذلک یتناول المکیل والموزون والعددی المتقارب و لا خلاف فیہ بیننا قبل الخلط ولکل واحد منہما ربح متاعہ وعلیہ وضیعتہ وان خلطا ثم اشترکا فکذلک فی قول ابی یوسف رح والشرکۃ شرکۃ ملک لا شرکۃ عقد وعند محمد رح تصح شرکۃ العقد وثمرۃ الاختلاف تظہر عند التساوی

فی الحالین واشتراط التفاضل فی الربح فظاہر الروایۃ ما قالہ ابو یوسف رح لانہ یتعین بالتعیین بعد الخلط کما یتعین قبلہ ولمحمد رح انہا ثمن من وجہ حتی جاز البیع بہا دینا فی الذمۃ ومبیع من حیث انہ یتعین بالتعیین فعملنا بالشبہین بالاضافۃ الی الحالین بخلاف العروض لانہا لیست ثمنا بحال ولو اختلف جنسا کالحنطۃ والشعیر والزیت والسمن فخلطا لاینعقد الشرکۃ بہا بالاتفاق والفرق لمحمد رح ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال ومن جنسین من ذوات القیم فلتمکن الجہالۃ کما فی العروض واذا لم تصح الشرکۃ فحکم الخلط قد بیناہ فی کتاب القضاء۔ اور جامع صغیر مین ہو کہ سونے یا چاندی کے مثقالون سے شرکت مفاوضہ نہین ہوتی ہو مثقال سے امام محمد کی مراد پتر ہین پس اس روایت پر پتر ایسا اسباب ہو کہ معین کرنے سے متعین ہوجاتا ہو تو مضاربت یا شرکت کے عقود مین راس المال نہین ہوسکتا اور جامع صغیر کی کتاب الصرف مین مذکور ہو کہ گلائی چاندی جو سکہ دار نہو وہ بھی متعین نہین ہوتی حتی کہ بیع مین سپرد کرنے سے پہلے اگر تلف ہوجاے تو عقد بیع نہوگا پس اس روایت پر گلائی اور پتر بھی شرکت ومضاربت مین راس المال ہوسکتے ہین اور اسکی وجہ یہ ہو کہ سونا اور چاندی اصلی خلقت مین ثمن پیدا کیے گئے ہین خواہ سکہ دار ہون یا نہون لیکن روایت اول اصح ہو کیونکہ سونا چاندی اگرچہ اصلی خلقت مین تجارت کے واسطے مخلوق ہین لیکن انکا ثمن ہونا مخصوص بضرب سکہ ہو کیونکہ ایسی حالت مین بظاہر انکو دوسرے کام مین صرف نہین کرتے ہین لیکن اگر انکو بطور ثمن استعمال کرنا بدون سکہ کے لوگون مین جاری ہوجاے تو باہمی معاملہ بمنزلہ ضرب سکہ کے ہوگا پس مطلقاً ثمن ہوجائینگے اور راس المال ہونے کے لائق ہونگے رہا شیخ قدوری کا یہ قول کہ انکے سواے دوسری چیزون سے شرکت نہین جائز ہو تو اسمین کیلی و وزنی چیزین اور جو گنتی سے فروخت ہوتی ہین اور باہم برابر کے قریب ہین جیسے انڈے واخروٹ یہ سب چیزین بھی داخل ہین یعنی شرکت کا راس المال نہونگی اور اسمین ہمارے علما کے نزدیک کچھ اختلاف نہین جبکہ خلط سے پہلے ہو یعنی باہم ملا دینے سے پہلے شرکت کا عقد ان چیزون پر نہین ہوسکتا اور دونون مین سے ہر شریک کے واسطے اپنی متاع کا نفع مخصوص ہوگا اور گھٹی بھی اسی پر پڑیگی اور اگر دونون نے خلط کردیا پھر عقد شرکت باندھا تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہو اور یہ شرکت ملکی ہوگی یعنی دونون کی ملکیت باہم مخلوط ہو اور یہ شرکت عقد نہوگی اور امام محمد کے نزدیک شرکت عقد صحیح ہو اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی صورت مین ظاہر ہوگا کہ دونون مال باہم برابر ہون اور نفع مین کمی بیشی مشروط ہو یعنے مثلاً ایک کے واسطے نفع مین دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو ابو یوسف کے نزدیک نہین جائز ہو بلکہ ہر ایک کو اپنے مال کا نفع ملیگا اور یہی ظاہر الروایۃ ہو کیونکہ یہ مال بعد خلط کے بھی معین کرنے سے متعین ہوجاتا ہو جیسے خلط سے پہلے تھا اور امام محمد کی دلیل یہ ہو کہ ایسا مال ایک راہ سے ثمن ہو حتی کہ بیع انکے عوض مین اپنے ذمہ قرضہ رکھکر جائز ہو مثلاً کسی شخص سے کوئی چیز بعوض مرغی کے دس انڈون کے یا پانچ سیر گیہون کے یا تین سیر لوہے کے خریدی اسطرح کہ یہ انڈے یا گیہون یا لوہا مشتری کے ذمہ اُدھار قرضہ ہو تو جائز ہو پس اس راہ سے یہ ثمن ہین) اور ایک راہ سے مبیع ہوتے ہین کہ معین کرنے سے متعین ہوجاتے ہین تو اسمین دو مشابہت ہوئین پس ہمنے دونون مشابہتون پر عمل کیا کہ قبل خلط کے اُنکو مبیع قرار دیا اور کہا کہ شرکت نہین جائز ہو اور بعد خلط کے ثمن قرار دیا حتی کہ شرکت جائز ٹھہری بخلاف دیگر اسباب کے یعنی مانند تخت وکرسی وصندوق وغیرہ کے کہ یہ کسی حال مین ثمن نہین ہوتے ہین (پھر یہ سب اختلاف اُس صورت مین کہ کیلی و وزنی وعددی دونون کے پاس جنس واحد ہون) اور اگر دونون کی جنس مختلف ہو جیسے ایک کے پاس گیہون اور دوسرے کے پاس جو ہون یا ایک کے پاس روغن زیتون اور دوسرے کے پاس گھی ہو

پھر اگر دونون نے خلط کر دیا تو بھی بالاتفاق عقد شرکت نہین ہو سکتا ہے حتی کہ امام مالک و امام محمد بھی متفق ہین (یس امام محمد کے نزدیک جنس واحد مین بعد خلط کے شرکت جائز ہے اور جنس مختلف مین نہین جائز ہے) اور فرق یہ ہے کہ ایک ہی جنس کے مخلوط مین وہ شے مثلی چیزون مین سے ہے یعنے اگر کوئی شخص تلف کر دے تو اُسکے مثل اسکا قائم مقام ہو سکتی ہے اور دو جنسون کا مخلوط مثلی نہین بلکہ قیمی ہے یعنے تلف کنندہ پر اسکی مثل نہین بلکہ اسکی قیمت واجب ہو سکتی ہے پس جہالت پیدا ہو گئی یعنی ہر شریک کو بٹوارے کے وقت اپنا عین مال نہین مل سکتا جیسے اسباب مین ہوتا ہے اور جب شرکت صحیح نہوئی تو خلط کا جو حکم ہے وہ ہمنے کتاب القضا مین بیان کیا ہے ف بلکہ کتاب الودیعت مین بیان کیا ہے۔ الفتح بالکفایۃ المنتہی مین مذکور ہوگا ع۔ قال واذا اراد الشرکۃ بالعروض باع کل واحد منہما نصف مالہ بنصف مال الآخر ثم عقدا الشرکۃ قال رح وہذا شرکۃ ملک لما بینا ان العروض لاتصح رأس مال الشرکۃ وتاویلہ اذا کان قیمۃ متاعہما علے السواء ولو کانت بینہما تفاوت یبیع صاحب الاقل بقدر ماتثبت بہ الشرکۃ۔ اور جب دو شخصون نے اسباب کے ذریعہ سے شرکت کرنی چاہی تو ہر ایک اپنے نصف مال کو بعوض دوسرے کے نصف مال کے فروخت کرے پھر دونون عقد شرکت باندھین شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ شرکت ملک ہے کیونکہ ہمنے بیان کر دیا کہ شرکت کا راس المال یہ اسباب نہین ہو سکتا ہے اور جو مسئلہ مذکور ہوا اُسکی تاویل یہ ہے کہ دونون کے اسباب کی قیمت برابر ہو اور اگر دونون مین تفاوت ہو تو کم مال والا اپنے مال مین سے دوسرے کے اسباب سے اُسی قدر کے عوض فروخت کرے جس سے شرکت ثابت ہو ف مثلاً ایک کے اسباب کی قیمت چار سو درم اور دوسرے کے اسباب کی قیمت سو درم ہے تو دوسرا اپنے اسباب کے پانچ حصون مین سے چار حصہ بعوض دوسرے کے پانچوین حصہ کے فروخت کرے تو خلط سے کل اسباب پانچ حصہ ہونگے جنمین ایک حصہ کم مال والے کا ہے پس اُسکو نفع کا بھی پانچوان حصہ ملیگا۔ قال واما شرکۃ العنان فتنعقد علے الوکالۃ دون الکفالۃ وہی ان تشترک اثنان فے نوع بُر او طعام او یشترکا فی عموم التجارات ولا یذکران الکفالۃ وانعقادہ علی الوکالۃ لتحقق مقصودہ کما بیناہ ولا ینعقد علی الکفالۃ لان اللفظ مشتق من الاعراض یقال عن لہ اے اعرض وہذا لاینبئ عن الکفالۃ وحکم التصرف لاثبت بخلاف مقتضی اللفظ۔ قدوری نے شرکت عنان کے بیان مین فرمایا کہ وہ وکالت پر منعقد ہوتی ہے اور کفالت پر منعقد نہین ہوتی ہے اس طور پر کہ دو شخص کپڑے یا اناج کی تجارت مین شرکت کرین یا عموماً ہر قسم کی تجارات مین شرکت کرین اور کفالت کا ذکر نکرین پس وکالت پر انعقاد اسواسطے ہے کہ مقصود شرکت حاصل ہو جیساکہ ہم بیان کر چکے اور یہ کفالت پر منعقد نہوگی کیونکہ عنان کے معنی منھ موڑنے کے آتے ہین اور اس سے کفالت ظاہر نہین ہوتی اور مقتضاے لفظ کے خلاف کوئی حکم ثابت نہین ہوتا۔ ویصح التفاضل فے المال لحاجۃ الیہ ولیس من قضیۃ اللفظ المساواۃ اور دونون کے مال مین کمی بیشی ہونا صحیح ہے کیونکہ اسکی ضرورت ہے اور لفظ عنان اُسکو مقتضی نہین کہ دونون مین مساوات ہو۔ ویصح ان یتساویا فی المال ویتفاضلا فے الربح وقال زفر رح والشافعی رح لایجوز لان التفاضل فیہ یودی الے ربح مالم یضمن فان المال اذا کان نصفین والربح اثلاثا فصاحب الزیادۃ یستحقہا بلا ضمان اذ الضمان بقدر راس المال ولان الشرکۃ عندہما فی الربح کشرکۃ فی الاصل ولہذا یشترطان الخلط فصار ربح المال بمنزلۃ نماء الاعیان فیستحق بقدر الملک فی الاصل ولنا قولہ صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم الربح علے ماشرطا والوضیعۃ علی قدر المالین ولم یفصل ولان الربح کما یستحق بالمال یستحق بالعمل کما فی المضاربۃ وقد یکون احدہما احذق واہدی واکثر عملا واقوی فلا یرضی بالمساواۃ فمست الحاجۃ الی التفاضل بخلاف

اشتراط جمیع الربح لاحدہما لانہ یخرج العقد بہ من الشرکۃ ومن المضاربۃ ایضا الی قرض باشتراطہ للعامل او الی بضاعۃ باشتراطہ لرب المال وہذا العقد یشبہ المضاربۃ من حیث انہ یعمل فی مال الشریک ویشبہ الشرکۃ اسما وعملا فانہما یعملان فعملنا بشبہ المضاربۃ وقلنا یصح اشتراط الربح من غیر ضمان ویشبہ الشرکۃ حتی لا یبطل باشتراط العمل علیہما - اور اگر دونون کا مال برابر ہو اور نفع مین کسی کے واسطے زیادتی کی شرط ہو تو صحیح ہی یعنے مثلاً ایکے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو جائز ہی اور زفر ؒ و شافعی ؒ نے فرمایا کہ نہین جائز ہی کیونکہ نفع مین زیادتی اس جانب پہونچتی ہی کہ جو چیز مضمون نہین اسکا نفع لیا جائے چنانچہ مال جب برابر ہوا اور نفع ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے تہائی ہوا تو جسکے واسطے ایک تہائی زائد ہی وہ بغیر ضمان اسکا مستحق ہوا اسواسطے کہ ضمانت تو بقدر راس المال ہی اور دوسری وجہ یہ ہی کہ زفر و شافعی کے نزدیک اصل مال مین شرکت کی وجہ سے نفع مین شرکت ہوتی ہی اسی واسطے دونون کے نزدیک اصل مال مین خلط ہونا شرط ہی تو مال کا نفع ایسا ہوگیا جیسے مال عین بڑھاور ہوتی ہی یعنے جیسے بکریون کے بچہ ہوکر زیادتی ہوجاتی ہی تو اصل مال مین جسقدر ملک ہو اُسی حساب سے نفع کا استحقاق ہوگا اور ہماری دلیل یہ حدیث ہی کہ نفع دونون کی شرط پر ہوگا اور گھٹی بقدر مال کے ہوگی - اس روایت مین کوئی تفصیل اصل مال کی برابری یا کمی بیشی کی نہین ہی (یعنے اگر مال برابر ہو اور نفع مین کم وبیش شرط کیا تو بھی جائز ہوا بخلاف گھٹی کے کہ وہ موافق شرط نہین بلکہ بقدر مال ہوگی لیکن یہ حدیث نہین پائی جاتی مگر حنفیہ کی کتابون مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہی - ت م - اور اس دلیل سے کہ نفع کا استحقاق جیسے مال سے ہوتا ہی ویسے ہی کام سے ہوتا ہی جیسے مضاربت مین ہی (یعنے مضارب کو روپیہ دیا کہ وہ تجارت کرکے نفع اُٹھاوے پس نفع تین تہائی تقسیم ہو پس مال والے نے اپنے مال کی وجہ سے نفع پایا اور مضارب نے اپنے کام کی وجہ سے نفع پایا) اور کبھی دونون مین سے ایک شریک کو اس تجارت کا ڈھنگ زیادہ اور کام زیادہ آتا ہی اور اپنے شریک سے زیادہ قوی ہوتا ہی تو وہ برابر نفع پر راضی نہوگا تو ضرورت کی وجہ سے کم وبیش نفع جائز ہوا بخلاف اسکے اگر کل نفع ایک ہی کے واسطے شرط ہو تو نہین جائز ہی کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عقد شرکت سے خارج ہوجائیگا اور مضاربت سے بھی نکل جائیگا بلکہ اگر خاص کام کرنے کے واسطے پورا نفع شرط ہو تو یہ قرض ہوجائیگا اور اگر سب نفع مالک مال کے واسطے شرط ہو لیکن یہ عقد ایسا ہی کہ ابتدا مین مضاربت کے مشابہ ہی اس راہ سے کہ وہ شریک کے مال مین کام کرتا ہی اور یہ عقد شرکت مفاوضہ کے بھی مشابہ ہی کیونکہ نام مین شرکت اور کام مین تجارت ہوتا ہی تو اسمین دونون مشابہتون کا عمل ہوا تو مضاربت کا عمل یہ دلایا کہ ہمنے کہا کہ بغیر ضمانت کے نفع کی شرط کرنا صحیح ہی یعنے جیسے مضاربت مین امانتی مال مین نفع کی شرط بغیر ضمانت جائز ہی ویسی ہی شرکت عنان مین ایک شریک کے واسطے زائد نفع جائز ہی اور دوسری شرکت مفاوضت کا عمل یہ دلایا کہ دونون شریکون پر کام شرط ہونے سے شرکت عنان باطل نہین ہوتی ہی -

قال ویجوز ان یعقدہا کل واحد منہما ببعض مالہ دون البعض لان المساواۃ فی المال لیس بشرط فیہ اذ اللفظ لا یقتضیہ ولا یصح الا بما بینا ان المفاوضۃ تصح بہ للوجہ الذی ذکرناہ - اور شرکت عنان مین یہ بات جائز ہی کہ ہر شریک اپنے تھوڑے مال کو شرکت مین ملا دے اور باقی کو نہ ملا دے کیونکہ اس شرکت مین مساوات مالی شرط نہین ہی کیونکہ لفظ عنان اسکو مقتضی نہین ہی مگر یہ شرکت صرف اُسی مال سے صحیح ہوگی جو ہم بیان کرچکے ہین یعنے درم و دینار و فلوس رائجہ جنسے مفاوضت صحیح ہوتی ہی اور وہی وجہ ہی جو ہم وہان بیان کرچکے - ویجوز ان یشترکا ومن جہۃ احدہما دنانیر ومن الآخر دراہم وکذا من احدہما دراہم بیض ومن الآخر سود وقال زفر رح والشافعی رح لا یجوز

وہذا بناء علی اشتراط الخلط وعدمہ فان الخلط عندہما شرط ولا یتحقق ذلک فی مختلفی الجنس وسنبینہ من بعد ان شاء اللہ تعالی۔ اور شرکت عنان میں اگر ایک کی طرف سے دینار ہوں اور دوسرے کی طرف سے درم ہوں تو جائز ہی اور اسی طرح اگر ایک کی طرف سے دودھیا درم ہوں اور دوسرے کی طرف سے کالے درم ہوں تو بھی جائز ہی اور زفر و شافعی رحہ نے کہا کہ نہیں جائز ہی اور یہ اختلاف خلط و عدم خلط کی شرط پر مبنی ہی چنانچہ زفر و شافعی کے نزدیک خلط کرنا شرط ہی حالانکہ دو مختلف جنس میں خلط کا تحقق نہوگا اور ہم اسکو بعد ازان انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے۔ قال وما اشتراہ کل واحد منہما للشرکۃ طولب بثمنہ دون الآخر لما بینا انہ یتضمن الوکالۃ دون الکفالۃ والوکیل ہو الاصیل فی الحقوق۔ اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے جو کچھ شرکت کے واسطے خرید کیا اسکے دام کا مطالبہ صرف اُسی سے ہوگا دوسرے سے نہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ شرکت عنان صرف وکالت کو متضمن ہی اور کفالت کو متضمن نہیں ہی اور مطالبہ حقوق میں وکیل ہی اصل ہوتا ہی۔ قال ثم یرجع علی شریکہ بحصتہ منہ معناہ اذا ادی من مال نفسہ لانہ وکیل من جہتہ فی حصتہ فاذا نقد من مال نفسہ رجع علیہ فان کان لا یعرف ذلک الا بقولہ فعلیہ الحجۃ لانہ یدعی وجوب المال فی ذمۃ الآخر وہو ینکر والقول للمنکر مع یمینہ۔ پھر جو دام ادا کیے اُسمیں سے شریک سے بقدر اُسکے حصہ کے واپس لیگا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ جب اپنے مال سے ادا کیا ہو تو شریک سے حصہ رسد واپس لیگا کیونکہ وہ شریک کی طرف سے اسکے حصہ میں وکیل ہی پس جب اپنے مال سے اُسنے ادا کیا تو شریک سے واپس لیگا پس اگر یہ بات سوائے اُسکے قول کے کسی طرح معلوم نہو (مثلاً جو چیز خریدی وہ موجود نہیں ہی حالانکہ وہ کہتا ہی کہ میں نے ایک غلام خریدا اور اُسکے دام ادا کر دیے ہیں پھر وہ غلام مرگیا اور شریک اس سے انکار کرتا ہی) تو اُسپر واجب ہوگا کہ اپنے قول کے گواہ لاوے کیونکہ وہ دوسرے کے ذمہ مال واجب ہونے کا دعوی کرتا ہی اور دوسرا اس سے منکر ہی تو قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوگا ف۔ یعنی اگر یہ گواہ نہ لایا تو قسم سے شریک منکر کا قول قبول ہوگا۔ قال واذا ہلک مال الشرکۃ او احد المالین قبل ان یشتریا شیئاً بطلت الشرکۃ لان المعقود علیہ فی عقد الشرکۃ المال فانہ یتعین فیہ کما فی الہبۃ والوصیۃ وبہلاک المعقود علیہ یبطل العقد کما فی البیع بخلاف المضاربۃ والوکالۃ المفردۃ لانہ لا یتعین الثمنان فیہما بالتعیین وانما یتعینان بالقبض علی ما عرف وہذا ظاہر فیما اذا ہلک المالان وکذا اذا ہلک احدہما لانہ ما رضی بشرکۃ صاحبہ فی مالہ الا لیشرکہ فی مالہ فاذا فات ذلک لم یکن راضیاً بالشرکۃ فیبطل العقد لعدم فائدتہ وایہما ہلک من مال صاحبہ ان ہلک فی یدہ فظاہر وکذا اذا کان ہلک فی ید الآخر لانہ امانۃ فی یدہ بخلاف ما بعد الخلط حیث یہلک علی الشرکۃ لانہ لا یتمیز فیجعل الہلاک من المالین۔ اور اگر دونوں کا مجموعہ مال شرکت یا ایک کا مال تلف ہوگیا قبل اسکے کہ مال شرکت سے کوئی چیز خریدیں تو شرکت باطل ہوگئی کیونکہ جس چیز پر عقد شرکت ٹھہرا وہ مال ہی کیونکہ وہ عقد شرکت میں متعین ہو جاتا ہی جیسے ہبہ و وصیت میں متعین ہو جاتا ہی اور جس چیز پر عقد ٹھہرا اگر وہ تلف ہو جاوے تو عقد باطل ہو جاتا ہی جیسے عقد بیع میں ہوتا ہی (مثلاً جس مبیع پر بیع ٹھہری ہی اگر وہ سپرد کرنے سے پہلے تلف ہو جائے تو بیع باطل ہو جاتی ہی) بخلاف مضاربت اور تنہا وکالت کے کیونکہ مضاربت اور تنہا وکالت میں ثمن معین کرنے سے معین نہیں ہوتا ہی بلکہ جب قبضہ واقع ہو جاوے تب متعین ہوتا ہی چنانچہ اپنے موقع پر اسکا بیان مذکور ہی بالجملہ مال تلف ہونے سے شرکت باطل ہو جائیگی پھر جس صورت میں دونوں مال تلف ہو جاویں تو شرکت باطل ہو جانا ظاہر ہی اور اگر صرف ایک مال تلف ہو تو بھی شرکت باطل ہوگی کیونکہ جبکا مال تلف نہیں ہوا وہ اپنے مال میں دوسرے کی شرکت پر صرف اسطور پر راضی ہوا تھا کہ خود بھی اُسکے

مال مین شریک ہو پھر جب اُسکا مال ہی نہ رہا تو یہ اپنے مال مین شریک کرنے پر راضی نہین ہی پس عقد شرکت باطل ہوگیا کیونکہ باقی رہنا بیفائدہ ہی اور دونون مین سے جس شخص کا مال تلف ہوا وہ اُسی کا مال گیا دوسرا اُسکا ضامن نہین کیونکہ اگر خود اُسکے قبضہ مین تلف ہوا تو یہ بات ظاہر ہی اور اگر شریک کے قبضہ مین تلف ہوا تو بھی ضمان نہین ہی کیونکہ یہ اُسکے قبضہ مین صرف امانت تھا بخلاف اسکے اگر خلط کر دینے کے بعد تلف ہوا تو یہ تلف شدہ شرکت پر قرار دیا جائیگا کیونکہ مال مین کسی کے واسطے امتیاز نہین ہی تو تلف ہونا دونون مالون مین سے قرار دیا جائیگا۔ وان اشتری احدہما بمالہ وہلک مال الآخر قبل الشراء فالمشتری بینہما علی ما شرطا لان الملک حین وقع وقع مشترکا بینہما لقیام الشرکۃ وقت الشراء فلا تیغیر الحکم بہلاک مال الآخر بعد ذالک ثم الشرکۃ عقد عند محمد رح خلافا للحسن بن زیاد حتی ان ایہما باع جاز بیعہ لان الشرکۃ قد تمت فی المشتری فلا ینتقض بہلاک المال بعد تمامہا۔ اور اگر دونون مین سے ایک کے مال سے خرید واقع ہوئی اور دوسرے کا مال قبل خرید کے تلف ہوگیا تو جو چیز خریدی گئی وہ دونون مین موافق شرط کے مشترک ہی کیونکہ جسوقت ملک واقع ہوئی ہی تو دونون مین مشترک واقع ہوئی ہی کیونکہ خرید کے وقت دونون مین شرکت قائم تھی تو اسکے بعد دوسرے کا مال تلف ہو جانے سے حکم مذکور متغیر نہوگا پھر امام محمد کے نزدیک یہ شرکت عقد ہی حتی کہ دونون مین سے جسنے فروخت کی بیع جائز ہوگی کیونکہ خریدی ہوئی چیز مین شرکت پوری ہو چکی تھی تو پوری ہو جانے کے بعد دوسرا مال تلف ہونے سے شرکت نہین ٹوٹے گی ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خریدی ہوئی چیز دونون کی ملک مشترک ہی مگر اُسکے دام صرف ایک شریک نے ادا کیے ہین۔ قال ویرجع علی شریکہ بحصتہ من ثمنہ لانہ اشتری نصفہ بوکالتہ ونقد الثمن من مال نفسہ وقد بیناہ ہذا اذا اشتری احدہما باحد المالین اولا ثم ہلک مال الآخر اما اذا ہلک مال احدہما ثم اشتری الآخر بمال الآخر ان صرحا بالوکالۃ فی عقد الشرکۃ فالمشتری مشترک بینہما علی ما شرطا لان الشرکۃ ان بطلت فالوکالۃ المصرح بہا قائمۃ فکان مشترکا بحکم الوکالۃ ویکون شرکۃ ملک ویرجع علی شریکہ بحصتہ من الثمن لما بیناہ وان ذکرا مجرد الشرکۃ ولم ینصا علی الوکالۃ فیہا کان المشتری للذی اشتراہ خاصۃ لان الوقوع علی الشرکۃ حکم الوکالۃ التی تضمنتہا الشرکۃ فاذا بطلت بطل ما فی ضمنہا بخلاف ما اذا صرح بالوکالۃ لانہا مقصودۃ۔ پھر جس شریک نے دام دیے ہین وہ دوسرے سے بقدر اُسکے حصہ کے دام واپس لیگا کیونکہ بطور وکالت کے اُسنے دوسرے کا حصہ نصف خریدا ہی اور سب دام اپنے ذاتی مال سے دیے ہین اور ہم اسکو اوپر بیان کر چکے یہ اُس صورت مین ہی کہ ایک شریک نے ایک مال سے پہلے خریدی پھر دوسرے کا مال تلف ہوا ہی اور اگر یہ صورت ہو کہ ایک کا مال پہلے تلف ہوگیا پھر دوسرے نے اپنے مال سے چیز خریدی تو اسمین دو صورتین ہین۔ ایک یہ کہ عقد شرکت مین دونون نے وکالت کی تصریح کر دی تو اس صورت مین خریدی ہوئی چیز دونون مین موافق شرط کے مشترک ہوگی کیونکہ شرکت اگر باطل ہوئی تو وکالت مصرحہ قائم ہی تو وہ چیز بحکم وکالت مشترک ہوئی ولیکن یہ شرکت ملک ہوگی یعنے شرکت عقد نہوگی اور خریدنے والا اپنے شریک سے بقدر اُسکے حصہ کے ثمن واپس لیگا کیونکہ وہ اُسکی طرف سے وکیل تھا اور اپنے مال سے دام دیے ہین۔ اور دوسری صورت یہ کہ دونون نے صرف عقد شرکت کا ذکر کیا اور وکالت کا صریح ذکر نہین کیا پس اس صورت مین جو چیز خریدی ہی وہ خاصۃ خریدار کی ہوگی کیونکہ شرکت پر واقع ہونا صرف اُس وکالت کی وجہ سے ہوتا جو عقد شرکت کے ضمن مین ہوتی ہی مگر جب شرکت ہی باطل ہوئی تو جو اُسکے ضمن مین وکالت تھی وہ بھی باطل ہوگئی بخلاف اسکے جب وکالت کو صریح بیان کیا تو وہ باطل نہوگی کیونکہ وہ بالقصد بیان ہوئی ہی یعنے ضمنی نہین ہی۔ قال ویجوز الشرکۃ وان لم یخلطا المال وقال زفر رح والشافعی رح لا یجوز لان

الربح فرع المال ولا یقع الفرع علی الشرکۃ الا بعد الشرکۃ فی الاصل وانہ بالخلط وہذا لان المحل
ہو المال ولہذا یضاف الیہ ویشترط تعیین راس المال بخلاف المضاربۃ لانہا لیست بشرکۃ وانما
ہو یعمل لرب المال فیستحق الربح بمقابلۃ عملہ اما ہہنا بخلافہ وہذا اصل کبیر لہما حتی یعتبر اتحاد الجنس ویشترط
الخلط ولا یجوز التفاضل فی الربح مع التساوی فی المال ولا یجوز شرکۃ التقبل والاعمال لانعدام
المال ولنا ان الشرکۃ فی الربح مستندۃ الی العقد دون المال لان العقد یسمی شرکۃ فلا بد من تحقق
معنی ہذا الاسم فیہ فلم یکن الخلط شرطا ولان الدراہم والدنانیر لا تتعینان فلا یستفاد الربح برأس
المال وانما یستفاد بالتصرف لانہ فی النصف اصیل وفی النصف وکیل واذا تحققت الشرکۃ فی
التصرف بدون الخلط تحققت فی المستفاد بہ وہو الربح بدونہ وصار کالمضاربۃ فلا یشترط اتحاد الجنس
والتساوی فی الربح وتصح شرکۃ التقبل - اور شرکت جائز ہی اگرچہ دونوں نے مال خلط نہ کیا ہو (اور یہی قول
مالک واحمد ہی) اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہی اسواسطے کہ مال اصل ہی اور نفع اُسکی فرع ہی اور فرع کا مشترک ہونا
جب ہی ہوگا کہ پہلے اصل مشترک ہو جاوے اور اصل کا مشترک ہونا خلط سے ہی اور نفع کا مال کے فرع ہونا اس دلیل سے
ہی کہ اسکا محل مال ہی اسی واسطے نفع کو مال کی طرف مضاف کرتے ہین یعنے کہتے ہین کہ شرکت مالی سے یہ مال کا نفع ہی
اور راس المال کو معین کر لینا شرط ہی بخلاف مضاربت کے کہ وہ بدون خلط کے جائز ہی اسواسطے کہ وہ شرکت نہین ہی
بلکہ مضارب صرف مالک مال کے واسطے کام کرتا ہی تو اپنے کام کی مزدوری پر نفع مین سے مستحق ہوتا ہی اور یہان اسکے
برخلاف ہی یعنے دونون شریکون مین سے ہر ایک کام کرتا ہی اور یہ زفر و شافعی رح کے واسطے اصل کبیر ہی حتی کہ جنس متحد
ہونا معتبر اور خلط کرنا شرط ہی اور مال برابر ہونے کے باوجود نفع مین کمی بیشی نہین جائز ہی اور شرکت اقسام مین سے
جو شرکت تقبل و اعمال آیندہ آویگی وہ بھی اسی اصل پر نہین جائز ہی کیونکہ اُسمین مال نہین ہوتا ہی اور ہماری دلیل
یہ ہی کہ نفع مین شرکت ہونا عقد کی جانب مضاف ہی نہ مال کی جانب کیونکہ عقد ہی کو شرکت کہتے ہین تو اس نام کے معنی
اسمین متحقق ہونا ضرور ہین تو خلط کرنا شرط نہوا اور اس دلیل سے کہ درم و دینار ایسی چیز نہین جو عقد مین متعین ہون
تو نفع حاصل ہونا راس المال سے نہین ہی بلکہ اُس تصرف سے ہی جو راس المال مین ہوتا ہی یعنے راس المال کے
ذریعہ سے کام کرنے پر نفع ملتا ہی کیونکہ ہر شریک آدھے مین اصیل ہی اور آدھے مین وکیل ہی اور جب بدون خلط کرنے
کے تصرف و کار تجارت مین شرکت متحقق ہوئی تو تصرف سے جو کچھ مستفاد ہوا یعنی نفع اُسمین بھی بدون خلط کی شرکت
متحقق ہوئی اور اسکا حال مثل مضاربت کے ہوگیا (پس خلاصہ یہ کہ نفع کی نسبت شافعی کے نزدیک راس المال کی
طرف ہی اور ہمارے نزدیک عقد کے موافق کار تجارت کی طرف ہی) پس ہمارے نزدیک مالون کا جنس متحد ہونا
اور برابر مالون مین برابر نفع ملنا کچھ شرط نہین ہی اور دوسرون کے کام قبول کرنے مین عقد شرکت ٹھہرانا صحیح ہی
قال ولا یجوز الشرکۃ اذا شرط لاحدہما دراہم مسماۃ من الربح لانہ شرط یوجب انقطاع الشرکۃ فعساہ
لا یخرج الا قدر المسمی لاحدہما ونظیرہ فی المزارعۃ - اگر دونون شریکون مین سے ایک کے واسطے کچھ درم بیان
کر کے نفع مین سے شرط کیے تو شرکت نہین جائز ہی کیونکہ یہ ایسی شرط ہی جس سے شرکت منقطع ہوئی جاتی ہی کیونکہ شاید
حاصلات مین سے نفع کے اسی قدر درم ہون جو ایک کے واسطے بیان کیے گئے اور اسکی نظیر مزارعت مین ہی
یعنی مالک زمین و کاشتکار مین سے اگر کسی ایک کے واسطے پیداوار مین سے چند من گیہون سوائے حصہ بٹائی کے
شرط کیے تو مزارعت باطل ہی کیونکہ شاید اسی قدر پیداوار ہو مگر - پھر شرکت مفاوضہ و عنان کے بعض احکام بیان

ذرائع۔ قال ولكل واحد من المفاوضين وشريكي العنان ان يبضع المال لانه معتاد في عقد الشركة
ولان له ان يستاجر على العمل والتحصيل بغير عوض دونه فيملكه وكذا له ان يودعه لانه معتاد ولا يجد التاجر منه بدا
شرکت مفاوضہ کے دونون شریکون مین سے ہر ایک کو اور شرکت عنان کے دونون شریکون مین سے ہر ایک کو یہ اختیار
ہو کہ مال کو بضاعت پر دے (بضاعت یہ کہ کسی تاجر کو اپنا کچھ مال دیدیا کہ وہ کوئی چیز خرید کر تجارت کرے اور جو کچھ نفع ہو
مع اصل کے مالک مال کو دیدے تو ہر شریک کو اسطرح مال دینا جائز ہی) کیونکہ بضاعت دینا عقد شرکت مین بطور عادت
جاری ہو اور اس دلیل سے کہ شریک کو اختیار ہو کہ کام کرنے کے واسطے کوئی مزدور مقرر کرے حالانکہ بغیر مزدوری کے
ایسا آدمی حاصل ہونا ادنی درجہ ہی تو ضرور اسکا مالک ہوگا اور شریک کو یہ بھی اختیار ہو کہ مال کسی کے پاس ودیعت
رکھے کیونکہ اسکی عادت جاری ہو اور کبھی تاجر کو اس سے چارہ نہین ہوتا ہی۔ قال ويدفعه مضاربة لانها دون
الشركة فيتضمنها وعن ابي حنيفة رح انه ليس له ذلك لانه نوع شركة والاصح هو الاول وهو رواية
الاصل لان الشركة غير مقصودة وانما المقصود تحصيل الربح كما اذا استاجر باجر بل اولى لانه تحصيل
بدون ضمان في ذمته بخلاف الشركة حيث لا يملكها لان الشئ لا يستتبع مثله۔ اور ہر ایک کو یہ بھی اختیار
ہو کہ مال کو مضاربت پر دے کیونکہ وہ شرکت سے کم ہی تو شرکت اُسکو شامل ہی (کیونکہ شرکت کی گھٹی شریک پر پڑتی ہی
اور مضارب پر نہین پڑتی ہی تو شرکت کے ضمن مین مضاربت کا اختیار حاصل ہی۔ مف۔) اور ابو حنیفہ سے ایک روایت
یہ ہو کہ اُسکو مضاربت پر دینے کا اختیار نہین ہو کیونکہ مضاربت بھی ایک قسم کی شرکت ہی (تو شریک کو دوسرے شرکت
کا اختیار نہین ہو جبکہ مال شرکت واحد ہو۔ ع۔) اور روایت اول اصح ہی اور یہی مبسوط کی روایت ہی کیونکہ مضاربت
پر دینے سے شرکت مقصود نہین ہو بلکہ صرف نفع حاصل کرنا مقصود ہی جیسے کسی کو اجرت پر مقرر کرکے تجارت کا کام
لے بلکہ مضاربت بدرجہ اولی جائز ہو کیونکہ یہ نفع بدون اپنے ذمہ اجرت لازم آنے کے مفت حاصل ہوتا ہی بخلاف شرکت
کے کہ شریک کو اس مال سے دوسرے کے ساتھ شرکت کرنا جائز نہین ہو کیونکہ عقد شرکت کے ضمن مین اُسکے مثل شرکت
کا اختیار نہین ہو سکتا ہو کیونکہ کسی شی کے تابع ہو کر اُسکے مثل نہین ثابت ہوتی ہو۔ قال ويوكل من يتصرف
فيه لان التوكيل بالبيع والشراء من توابع التجارة والشركة انعقدت للتجارة بخلاف الوكيل بالشراء
حيث لا يملك ان يوكل غيره لانه عقد خاص طلب منه تحصيل العين فلا يستتبع مثله۔ اور ہر شریک کو یہ اختیار
ہو کہ مال شرکت مین کسی شخص کو وکیل کرے جو اسمین تجارتی تصرف کرے کیونکہ خرید فروخت کے واسطے وکیل کرنا بھی تجارت
کے تابع امور مین سے ہو اور شرکت اسی تجارت کے واسطے قرار پائی ہو بخلاف اسکے جو شخص فقط خریدنے کا وکیل کیا گیا ہو
اسکو بغیر اجازت موکل کے یہ اختیار نہین ہو کہ اپنی طرف سے کسی دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ یہ عقد خاص تھا جس سے
ایک مال عین حاصل کرنا مقصود تھا تو اس وکیل کے عقد مین اُسکے مثل وکیل کرنا تابع نہوگا۔ قال ويده في المال
يد امانة لانه قبض المال باذن المالك لا على وجه البدل والوثيقة فصار كالوديعة۔ اور شرکت مفاوضہ و
عنان مین سے ہر شریک کے قبضہ مین جو مال ہو وہ بطور امانت ہو کیونکہ اُسنے مالک کی اجازت سے اپنے قبضہ مین لیا
مگر بطور عوض کے نہین (جیسے خریدنے کے واسطے داموں کے عوض کوئی چیز لے آتا ہو کہ اگر گم گئی تو دام دینا پڑتے ہین
ع۔ اور بطور مضبوطی کے بھی نہین ہو (جیسے مرتہن کا قبضہ مال رہن پر ہوتا ہو ع۔) تو اسکا حال بطور ودیعت کے ہوا
ف حتی کہ اگر کسی شریک کے پاس کچھ مال تلف ہو جاوے تو وہ شرکت کا مال گیا جسکا وہ ضامن نہین ہی۔ قال و
اما شركة الصنائع وتسمى شركة التقبل كالخياطين والصباغين يشتركان على ان يتقبلا الاعمال ويكون

الکسب بینہما فیجوز ذلک وہذا عندنا وقال زفر والشافعی رح لا یجوز لان ہذہ شرکۃ لا یفید مقصودہا وہو التثمیر لانہ لا بد من رأس المال وہذا لان الشرکۃ فی الربح تبتنی علی الشرکۃ فی المال علی اصلہما علی ما قررناہ ولنا ان المقصود منہ التحصیل وہو ممکن بالتوکیل لانہ لما کان وکیلا فی النصف اصیلا فی النصف تحققت الشرکۃ فی المال المستفاد ولا یشترط فیہ اتحاد العمل والمکان خلافا لمالک وزفر رح فیہما لان المعنی المجوز للشرکۃ وہو ما ذکرناہ لا یتفاوت۔ اور شرکت کے اقسام میں سے تیسری قسم شرکۃ الصنائع ہی اور اسی کو شرکۃ التقبل بھی کہتے ہیں یعنے کام قبول کرنا جیسے دو درزیوں یا دو رنگریزوں نے اس شرط پر باہم شرکت کی کہ لوگوں کے کام قبول کریں اور جو کچھ کمائی ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہی اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہی کیونکہ یہ ایسی شرکت ہی جس سے شرکت کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا یعنے نفع سے مال بڑھانا اس سے حاصل نہیں ہی کیونکہ اسکے واسطے راس المال ضرور ہی اور یہ اسواسطے کہ زفر و شافعی کی اصل پر جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں مال کی شرکت پر نفع کی شرکت مبنی ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ عقد شرکت سے مقصود یہ ہی کہ مال حاصل کیا جاوے اور یہ وکیل کرنے سے ممکن ہی کیونکہ جب ہر ایک شریک دوسرے کی طرف سے نصف میں وکیل ہوا تو نصف میں اصیل ہوا پس جو مال حاصل ہوا اسمیں شرکت متحقق ہوئی اور اس شرکت میں کام اور جگہ کا متحد ہونا شرط نہیں ہی کیونکہ جس معنی سے شرکت جائز ہوتی ہی یعنے تحصیل مال اسمیں فرق نہیں ہوتا ہی **ف** خواہ کام و جگہ متحد ہو یا نہو اور اسمیں امام مالک و زفر کا اختلاف ہی اور زفر کا یہ اختلاف زفر سے اس روایت پر ہی کہ شرکۃ التقبل جائز ہی بشرطیکہ کام و جگہ متحد ہو۔ع۔ ولو شرطا العمل نصفین والمال اثلاثا جاز وفی القیاس لا یجوز لان الضمان بقدر العمل فالزیادۃ علیہ ربح ما لم یضمن فلم یجز العقد لتادیتہ الیہ وصار کشرکۃ الوجوہ ولکنا نقول ما یاخذہ ربحا لان الربح عند اتحاد الجنس وقد اختلف لان راس المال عمل والربح مال فکان بدل العمل والعمل یتقوم بالتقویم فیتقدر بقدر ما قوم بہ فلا یحرم بخلاف شرکۃ الوجوہ لان جنس المال متفق والربح یتحقق فی الجنس المتفق وربح ما لم یضمن لا یجوز الا فی المضاربۃ۔ اور اگر دونوں نے کام آدھا آدھا اور مال تین تہائی شرط کیا یعنے دونوں برابر کام کریں اور جو کچھ حاصل ہو اسمیں سے دو تہائی ایک کے واسطے اور ایک تہائی دوسرے کے واسطے ہو تو جائز ہی اور قیاس چاہتا تھا کہ جائز نہو کیونکہ ضمانت بقدر کام کے ہی تو اس سے زیادہ لینا ایسی چیز کا نفع ہی جو مضمون نہیں تو عقد جائز نہوا کیونکہ عقد ہی اس نفع کی جانب پہونچاتا ہی اور مثل شرکت وجوہ کے ہوگیا ولیکن ہم استحسانا کہتے ہیں کہ جو زیادتی ایک لیتا ہی وہ نفع نہیں لیتا ہی کیونکہ نفع وہ ہوتا ہی جو اپنے مال کی جنس سے متحد ہو حالانکہ یہاں مختلف ہی کیونکہ راس المال یہاں کام ہی اور نفع مال ہی تو جو کچھ اُسنے لیا وہ کام کا عوض ہی اور ہر کام کی قیمت لگائی جاتی ہی تو باہمی رضامندی سے جو اُسکی قیمت لگائی گئی وہی اُسکی قیمت ہی تو وہ کمی بیشی سے حرام نہوگی بخلاف شرکۃ الوجوہ کے کہ وہاں جنس مال متحد ہی اور جنس متحد پر جو حاصل ہو وہ نفع ہوتا ہی اور جو چیز نہو اسکا نفع نہیں جائز ہی سوائے مضاربت کے کہ وہاں باوجود مضمون نہونے کے مضارب کو نفع کا حصہ جائز ہی۔ قال وما یتقبلہ کل واحد منہما من العمل یلزمہ ویلزم شریکہ حتی ان کل واحد منہما یطالب بالعمل ویطالب بالاجر ویبرأ الدافع بالدفع الیہ وہذا ظاہر فی المفاوضۃ وفی غیرہا استحسان والقیاس خلاف ذلک لان الشرکۃ وقعت مطلقۃ والکفالۃ مقتضی المفاوضۃ وجہ الاستحسان ان ہذہ الشرکۃ مقتضیۃ للضمان الا تری ان ما تقبلہ کل واحد منہما من العمل مضمون علی الآخر ولہذا یستحق الاجر بسبب نفاذ تقبلہ علیہ فجری مجری المفاوضۃ فی ضمان

العمل و اقتضاء البدل- اور دونون مین سے جو کوئی جس عمل کو قبول کریگا وہ اُسپر اور اُسکے شریک پر لازم ہوگا حتی کہ دونون مین سے ہر ایک سے کام کا مطالبہ ہوگا اور دونون مین سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کرسکتا ہی اور اجرت دینے والے نے جسکو اجرت دیدی بری ہوگیا اور یہ بات درصورتیکہ شرکت بطور مفاوضہ ہو ظاہر ہی اور دوسری صورتون مین یہ حکم استحسانی ہی اور قیاس اسکے برخلاف ہی کیونکہ شرکت مین کچھ کفالت کا ذکر نہین ہوا بلکہ مطلق ہی اور بطور اقتضاء کے صرف شرکت مفاوضہ مین کفالت ثابت ہوتی ہی تو ان صورتون مین ثابت نہوگی اور استحسان کی وجہ یہ ہی کہ یہ شرکت مقتضی ضمان ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ دونون مین سے جسنے جو عمل قبول کیا ہی دوسرا اُسکا ضامن ہی اسواسطے وہ اجرت کا بھی مستحق ہوجاتا ہی کیونکہ دوسرے کا قبول کرنا اسپر نافذ ہوتا ہی تو کام کی ضمانت اور اجرت کے مطالبہ مین یہ شرکت بمنزلہ مفاوضت کے جاری ہوئی- قال واما شرکۃ الوجوہ فالرجلان یشترکان ولا مال لہما علی ان یشتریا بوجوہہما ویبیعا فتصح الشرکۃ علی ہذا سمیت بہ لانہ لایشتری بالنسیئۃ الامن کان لہ وجاہۃ عند الناس وانما تصح مفاوضۃ لانہ یمکن تحقیق الکفالۃ والوکالۃ فی الابدال واذا اطلقت تکون عنانا لان المطلقۃ تنصرف الیہ وہی جائزۃ عندنا خلافا للشافعی رح والوجہ من الجانبین ماقدمناہ فی شرکۃ التقبل- اقسام شرکت سے قسم چہارم شرکۃ الوجوہ ہی اور اسکی یہ صورت ہی کہ دو شخص باہم عقد شرکت باندھین حالانکہ اُنکا کچھ مال نہین ہی اس شرط پر کہ دونون اپنی وجاہت و امانت کی وجہ سے خرید و فروخت کرین پس اس طریقہ پر شرکت صحیح ہی اور شرکۃ الوجوہ اسکا نام اسوجہ سے رکھا گیا کہ لوگون سے اُدھار وہی خرید سکتا ہی جسکی لوگون مین وجاہت ہو اور یہ شرکت بطور مفاوضہ اسی وجہ سے صحیح ہی کہ ثمن و مبیع مین وکالت وکفالت کا ثبوت ممکن ہی اور اگر اس شرکت کو بدون قید کفالت کے چھوڑا تو شرکت عنان ہوجائیگی کیونکہ ایسی شرکت مطلقہ کو شرکت عنان ہی پر رکھتے ہین اور یہ شرکت ہمارے نزدیک جائز ہی اور شافعی کے نزدیک نہین جائز ہی اور ہمنے دونون طرف کی دلیل شرکۃ التقبل مین بیان کردی ہی- قال وکل واحد منہما وکیل الآخر فیما یشتریہ لان التصرف علی الغیر لایجوز الا بوکالۃ او بولایۃ ولا ولایۃ فتعین الوکالۃ فان شرطا ان المشتری بینہما نصفان والربح کذلک یجوز ولا یجوز ان یتفاضلا فیہ - اور دونون مین سے جو شخص کوئی چیز خریدے اُسمین دوسرے کی طرف سے وکیل ہی کیونکہ غیر پر تصرف جائز ہونے کی کوئی صورت نہین سوائے اسکے کہ وکالت ہو یا ولایت ہو اور چونکہ یہان ولایت نہین ہی تو وکالت متعین ہوئی پھر اگر دونون نے شرط کی ہو کہ خریدی ہوئی چیز دونون مین نصفا نصف ہو اور نفع بھی نصفا نصف ہو تو یہ جائز ہی اور کمی بیشی کی شرط کرنا نہین جائز ہی- فان شرطا ان یکون المشتری بینہما اثلاثا فالربح کذلک وہذا لان الربح لایستحق الا بالمال والعمل او بالضمان فرب المال یستحقہ بالمال والمضارب یستحقہ بالعمل والاستاذ الذی یلقی العمل علی التلمیذ بالنصف بالضمان ولایستحق بما سواہا الا تری ان من قال لغیرہ تصرف فی مالک علی ان لی ربحہ لم یجز لعدم ہذہ المعانی واستحقاق الربح فی شرکۃ الوجوہ بالضمان علی ما بینا والضمان علی قدر الملک فی المشتری وکان الربح الزائد علیہ ربح مالم یضمن فلا یصح اشتراطہ الا فی المضاربۃ وشرکۃ الوجوہ لیست فی معناہا بخلاف العنان لانہ فی معناہا من حیث ان کل واحد منہما یعمل فی مال صاحبہ فیلحق بہا واللہ اعلم- پس اگر دونون نے یہ شرط کی کہ خریدی ہوئی چیز دونون کے درمیان تین تہائی ہو یعنے ایک کے واسطے دو تہائی اور ایک کے واسطے ایک تہائی ہو تو نفع بھی اسی طرح تین تہائی ہوگا اور اسکی وجہ یہ ہی کہ استحقاق نفع کی کوئی صورت نہین سوائے اسکے کہ بذریعہ مال ہو یا بذریعہ کام ہو یا بذریعہ ضمان ہو پس مالک مال بوجہ مال کے مستحق ہوتا ہی اور مضارب بوجہ اپنے کام کے مستحق ہوتا ہی اور پیشہ ور جو کام کو اپنے شاگرد کے حوالہ کرتا ہی اور ٹھہرائی ہوئی اجرت مین سے آدھی یا کوئی حصہ دیتا ہی

تو باقی کا خود مستحق بوجہ ضمان کے ہوتا ہی اور ان صورتون کے سوائے کوئی صورت استحقاق نفع کی نہین ہی کیا نہین دیکھتے
ہو کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے مال مین تجارت کر اس شرط پر کہ اُسکا نفع میرے واسطے ہوگا تو نہین جائز ہی
کیونکہ امور مذکورہ مین سے کوئی بات نہین پائی جاتی ہی اور شرکۃ الوجوہ مین نفع کا استحقاق بوجہ ضمانت کے ہوتا ہی
جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور خریدی ہوئی چیز مین جسقدر ملک ہو اسی قدر مضمون ہوتی ہی تو اس مقدار سے زائد نفع لینا ایسی
چیز کا نفع ہوا جو مضمون نہین ہی تو اسکی شرط لگانا صحیح نہوگا سوائے مضاربت کے حالانکہ شرکت وجوہ بمعنی مضاربت نہین ہی
بخلاف شرکت عنان کے کہ وہ مضاربت کے معنی مین اس معنی کر ہی کہ مضارب و شریک عنان دونون اپنے ساتھی کے
مال مین تصرف کرتے ہین تو شرکت عنان بھی مضاربت کے ساتھ لاحق ہوگی **ف** یعنی جیسے مضاربت مین کم و بیش
نفع مقرر کرنے کا اختیار ہی اسی طرح شرکت عنان مین بھی اختیار ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل - فی الشرکۃ الفاسدۃ ولا یجوز الشرکۃ فی الاحتطاب والاصطیاد وما اصطادہ کل واحد منہما
او احتطبہ فہو لہ دون صاحبہ وعلی ہذا الاشتراک فی اخذ کل شئی مباح لان الشرکۃ متضمنۃ معنی الوکالۃ والتوکیل
فی اخذ المال المباح باطل لان امر الموکل بہ غیر صحیح والوکیل یملکہ بدون امرہ فلا یصلح نائبا عنہ وانما
تثبت الملک لہما بالاخذ والاحراز المباح فان اخذاہ معا فہو بینہما نصفان لاستوائہما فی سبب الاستحقاق
وان اخذہ احدہما ولم یعمل الآخر شیئاً فہو للعامل وان عمل احدہما واعانہ الآخر فی عملہ بان قلعہ احدہما
وجمعہ الآخر او قلعہ وجمعہ وحملہ الآخر فللمعین اجر المثل بالغا ما بلغ عند محمد وعند ابی یوسف لا یجاوز بہ نصف
ثمن ذلک وقد عرف فی موضعہ - اس فصل مین چند شرکت فاسدہ کا بیان ہی - واضح ہو کہ ایندھن جمع کرنے مین
(گھاس و گدا گری مین) اور شکار کرنے مین شرکت کرنا جائز نہین ہی اور دونون مین سے جو شخص جس جانور کو شکار کر لایا
یا جسقدر ایندھن جنگل سے لا یا وہ اُسی کے واسطے ہی اُسمین اُسکے ساتھی کا کچھ حق نہین ہی اور اسی قیاس پر ہر مباح چیز
کے لینے مین شرکت کرنے کا یہی حکم ہی جیسے پہاڑی میوے مثل اخروٹ و انجیر و پستہ و دیگر اشیاء مثل نمک و برف و
سرمہ وغیرہ - **ف** - کیونکہ شرکت مین وکالت کے معنی شامل ہین اور مال مباح لینے کے واسطے وکیل کرنا باطل ہی کیونکہ
اس کام کے واسطے مؤکل کا حکم کرنا صحیح نہین ہی بلکہ وکیل کو بدون اُسکے حکم کے یہ اختیار حاصل ہی تو اُسکا نائب نہین
ہو سکتا (اور جب وکالت صحیح نہوئی تو شرکت بھی نہوئی) اور دونون شریکون کی ملکیت جب ہی حاصل ہوگی کہ اس مباح
کو لیکر اپنے حرز مین کرین پھر اگر لینے مین دونون ساتھ ہون تو یہ چیز ان دونون مین نصفا نصف ہوگی کیونکہ سبب
استحقاق مین دونون برابر ہین اور اگر ایک نے لی اور دوسرے نے کچھ کام نہین کیا تو وہ لینے والے کی ہی اور اگر لینے
کا کام ایک نے کیا اور دوسرے نے اُسکی مدد کی مثلاً ایک نے وہ چیز اُکھاڑی و توڑی اور دوسرے نے جمع کر دی یا
ایک نے اُکھاڑ و توڑ کر جمع کر لی اور دوسرا اُسکو لا دلایا تو مددگار کو اُسکے کام کے مثل مزدوری ملیگی مگر امام محمد کے نزدیک
جسقدر ہو پوری مزدوری ملیگی اور ابو یوسف کے نزدیک اس چیز کے دامون سے نصف سے زیادہ نہ ملیگی اور یہ اختلاف
اپنے موقع پر مذکور ہی **ف** یعنی مبسوط و کتاب الشرکۃ مین مذکور ہی اور ظاہر امختار قول امام محمد ہی - ع - قال واذا اشترکا
ولاحدہما بغل وللآخر راویۃ یستقی علیہما الماء فالکسب بینہما لم تصح الشرکۃ والکسب کلہ للذی استقی
وعلیہ اجر مثل الراویۃ ان کان العامل صاحب البغل وان کان صاحب الراویۃ فعلیہ اجر مثل البغل
اما فساد الشرکۃ فلانعقادہا علی احراز المباح وہو الماء واما وجوب الاجر فلان المباح اذا صار ملکا للمحرز
وہو المستقی فقد استوفی منافع ملک الغیر وہو البغل او الراویۃ بعقد فاسد فیلزمہ اجرہ - اگر دو شخصون

مین سے ایک کے پاس خچر وغیرہ ہی اور دوسرے کے پاس پکھال ہی پس دونون نے اس طرح شرکت کی کہ مشک مین پانی بھر کر اس خچر پر لادلاوین اور جو کچھ حاصل ہو وہ دونون مین مشترک ہو تو شرکت صحیح نہین ہی اور پوری کمائی اسی شخص کی ہوگی جسنے پانی بھرا ہی اور اُسپر پکھال کا اجر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ کام کرنے والا خچر والا ہو اور اگر پکھال والے نے کام کیا تو کمائی اُسکی اور اُسپر خچر کا اجر المثل واجب ہوگا پس شرکت فاسد ہونا اسواسطے ہی کہ دونون نے ایک مباح چیز یعنے پانی کے احراز کرنے مین شرکت کی ہی اور اجر المثل واجب ہونے کی یہ وجہ ہی کہ مباح پانی جب بھرلانے والے کی ملک ہوگیا حالانکہ اُسنے غیر کی ملکیت یعنی خچر یا پکھال سے بھی نفع اُٹھایا ہی مگر بعقد فاسد تو اُسپر پوری اجرت لازم آویگی۔ وکل شرکۃ فاسدۃ فالربح فیہما علی قدر المال ویبطل شرط التفاضل لان الربح فیہا تابع للمال فیتقدر بقدرہ کما ان الریع تابع للبذر فی المزارعۃ والزیادۃ انما تستحق بالتسمیۃ وقد فسدت فبقی الاستحقاق علی قدر رأس المال۔ اور جو شرکت کہ بطور فاسد ہی اُسمین نفع بقدر مال ہوگا یعنی جس شریک کا جسقدر مال ہی اُسی قدر نفع ملیگا اور کمی بیشی کی شرط باطل ہی کیونکہ ایسی شرکت مین نفع تابع مال ہی تو بحساب مال کے اُسکا اندازہ رہیگا جیسے مزارعت مین پیداوار تابع تخم ہی اور نفع مین زیادتی کا استحقاق بوجہ قرارداد کے تھا حالانکہ عقد فاسد ٹھہرا تو صرف راس المال کی مقدار پر استحقاق رہ گیا۔ واذا مات احد الشریکین او ارتد ولحق بدار الحرب بطلت الشرکۃ لانہا تتضمن الوکالۃ ولا بد منہا لیتحقق الشرکۃ علی ما مر والوکالۃ تبطل بالموت وکذا بالالتحاق مرتدا اذا قضی القاضی بلحاقہ لانہ بمنزلۃ الموت علی ما بیناہ من قبل ولا فرق بینما اذا علم الشریک بموت صاحبہ او لم یعلم لانہ عزل حکمی فاذا بطلت الوکالۃ بطلت الشرکۃ بخلاف ما اذا فسخ احد الشریکین الشرکۃ حیث یتوقف علی علم الآخر لانہ عزل قصدی واللہ اعلم۔
اگر دونون شریکون مین سے ایک مرگیا یا مرتد ہوکر دار الحرب مین مل گیا تو شرکت باطل ہوگئی خواہ شرکت مفاوضہ یا عنان ہو کیونکہ شرکت متضمن وکالت ہی اور شرکت مین وکالت ضروری ہی تاکہ شرکت متحقق ہو چنانچہ سابق مین بیان ہوچکا اور وکالت بسبب موت کے باطل ہوجاتی ہی اور اسی طرح مرتد ہوکر دار الحرب مین ملنے سے بھی باطل ہوجاتی ہی جبکہ قاضی نے اُسکے حربیون مین ملجانے کا حکم دیدیا ہو کیونکہ دار الحرب مین ملجانا بمنزلہ موت کے ہی چنانچہ سابق مین مذکور ہوچکا اور واضح ہو کہ شریک کی موت کا اُسکے ساتھی کو علم ہو یا نہو بہر حال شرکت باطل ہوجائیگی کیونکہ یہ حکما معزولی ہی اور جب وکالت باطل ہوئی تو شرکت بھی باطل ہوئی بخلاف اسکے اگر دونون شریکون مین سے ایک نے شرکت توڑدی تو یہ دوسرے شریک کے آگاہ ہونے پر موقوف ہی کیونکہ یہ قصدی معزولی ہی۔ واللہ تعالے اعلم۔

فصل۔ ولیس لاحد الشریکین ان یؤدی زکوٰۃ مال الآخر الا باذنہ لانہ لیس من جنس التجارۃ فان اذن کل واحد منہما لصاحبہ ان یؤدی زکوٰتہ فادی کل واحد منہما فالثانی ضامن علم باداء الاول او لم یعلم وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یضمن اذا لم یعلم وہذا اذا ادیا علی التعاقب اما اذا ادیا معا ضمن کل واحد منہما نصیب صاحبہ وعلی ہذا الاختلاف المامور باداء الزکوٰۃ اذا تصدق علی الفقیر بعد ما ادی الآمر بنفسہ لہما انہ مامور بالتملیک من الفقیر وقد اتی بہ فلا یضمن للموکل وہذا لان فی وسعہ التملیک لا وقوعہ زکوٰۃ لتعلقہ بنیۃ الموکل وانما یطلب منہ ما فی وسعہ وصار کالمامور بذبح دم الاحصار اذا ذبح بعد ما زال الاحصار وحج الآمر لم یضمن المامور علم او لا ولابی حنیفۃ رح انہ مامور باداء الزکوٰۃ والمؤدی لم یقع زکوٰۃ فصار مخالفا وہذا لان المقصود من الامر اخراج نفسہ عن عہدۃ الواجب لان الظاہر انہ

لا یلتزم الضرر الا لدفع الضرر و ہذا المقصود حصل باداءہ وعری اداء المامور عنہ فصار معزولا علم او لم
یعلم لانہ عزل حکمی و اما دم الاحصار فقد قیل ہو علی ہذا الاختلاف وقیل بینہما فرق و وجہہ ان الدم لیس
بواجب علیہ فانہ یمکنہ ان یصبر حتی یزول الاحصار وفی مسألتنا الاداء واجب فاعتبر الاسقاط مقصودا
فیہ دون دم الاحصار۔ واضح ہو کہ دونون شریکون مین سے کسی کو یہ اختیار نہین ہی کہ دوسرے کے مال کی زکوۃ
دے لیکن اگر وہ اجازت دے تو جائز ہی کیونکہ یہ کام از قسم تجارت نہین ہی پھر اگر ہر ایک نے دوسرے کو یہ اجازت
دیدی کہ میرے مال کی زکوۃ ادا کردے پس دونون مین سے ہر ایک نے زکوۃ ادا کی یعنے ایک مرتبہ صاحب مال
نے اور ایک مرتبہ شریک نے ادا کی تو جسنے دوسری بار ادا کی ہی وہ ضامن ہی خواہ اول کے ادا کرنے سے آگاہ ہو یا نہو
اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہی اور صاحبین نے کہا کہ اگر آگاہ نہ تھا تو ضامن نہوگا (اور اگر آگاہ تھا تو بھی صحیح یہ کہ
صاحبین کے نزدیک ضامن نہوگا جیسا کہ عتابی کی شرح زیادات مین مذکور ہی۔ مف۔) اور یہ حکم اُسوقت ہی کہ دونون
نے آگے پیچھے زکوۃ ادا کی ہو اور اگر دونون نے ساتھ ہی ادا کی تو امام کے نزدیک دونون مین سے ہر ایک اپنے شریک
کے حصہ کا ضامن ہوگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی زکوۃ ادا کرنے کے واسطے وکیل کیا اور موکل
کے بذات خود ادا کرنے کے بعد وکیل نے اُسکی طرف سے زکوۃ ادا کی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہی یعنے امام کے نزدیک
ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن نہوگا دلیل صاحبین کی یہ ہی کہ شریک کو یہ اختیار دیا گیا کہ فقیر کی ملکیت مین
دیدے پس اُسنے ایسا ہی کیا تو وہ موکل کے واسطے ضامن نہوگا اسواسطے کہ اُسکے اختیار مین اسی قدر ہی کہ وہ فقیر کے
ملک مین دیدے اور یہ اختیار نہین ہی کہ جو کچھ اُسنے دیا وہ زکوۃ واقع ہو کیونکہ اس زکوۃ ہونے مین موکل کی نیت کا تعلق ہی
اور وکیل سے اُسی قدر مطلوب ہی جو اُسکے اختیار مین ہی تو یہ مسئلہ ایسا ہوگیا جیسے کسی کو اپنی طرف سے احصار کی قربانی
کرنے کے واسطے مامور کیا پھر اسکے بعد احصار زائل ہوگیا اور موکل نے حج کر لیا پھر وکیل نے قربانی کردی تو وہ ضامن نہین
ہوتا ہی خواہ موکل کے حال سے آگاہ ہو یا نہو (اور جیسے اپنا قرضہ ادا کرنے کو وکیل کیا پھر خود ادا کردیا پھر وکیل نے ادا کیا
تو وہ ضامن نہین ہوتا ہی خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ مف۔) اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ وہ اداے زکوۃ کے واسطے
مامور تھا اور جو اُسنے ادا کیا وہ زکوۃ نہین ہوئی تو جس کام کے واسطے مامور تھا اُسکے مخالف کام کیا (اور مخالف ضامن ہوتا ہی
اور موکل کا مقصود خود ادا کرنے سے حاصل ہوگیا اور وکیل کا ادا کرنا اس مقصود سے خالی ہی تو وہ معزول ہوچکا خواہ آگاہ ہو
یا نہو کیونکہ یہ حکمی معزولی ہی اور رہا قربانی احصار کا مسئلہ تو بعض نے کہا کہ اُسمین خود ایسا ہی اختلاف ہی اور بعض نے کہا
کہ قربانی احصار کے مسئلہ مین اور زکوۃ کے مسئلہ مین فرق یہ ہی کہ قربانی احصار اس شخص پر جو محصر ہوا ہی واجب نہ تھی
کیونکہ وہ صبر کرسکتا تھا یہانتک کہ احصار زائل ہوجاوے اور اس مسئلہ زکوۃ مین ادا کرنا واجب ہی تو ساقط کردینا اسمین
مقصود ہوا اور قربانی احصار مین یہ مقصود نہین ہی۔ قال واذا اذن احد المتفاوضین لصاحبہ ان یشتری
جاریۃ فیطأہا ففعل فہی لہ بغیر شیء عند ابی حنیفۃ رح وقالا یرجع علیہ بنصف الثمن لانہ ادی دینا علیہ
خاصۃ من مال مشترک فیرجع علیہ صاحبہ بنصیبہ کما فی شراء الطعام والکسوۃ و ہذا لان الملک واقع لہ
خاصۃ والثمن بمقابلۃ الملک ولہ ان الجاریۃ دخلت فی الشرکۃ علی البتات جریا علی مقتضی الشرکۃ اذ ہما لا
یملکان تغییرہ فاشبہ حال عدم الاذن غیر ان الاذن یتضمن ہبۃ نصیبہ منہ لان الوطی لا یحل الا بالملک و
لا وجہ الی اثباتہ بالبیع لما بینا انہ یخالف مقتضی الشرکۃ فاثبتناہ بالہبۃ الثابتۃ فی ضمن الاذن بخلاف الطعام
والکسوۃ لان ذلک مستثنی عنہا للضرورۃ فیقع الملک لہ خاصۃ بنفس العقد وکان مؤدیا دینا علیہ من مال الشرکۃ

فیہ

وفی سائر الدیون وفی سائر الدیون کما تقدم دینا علیہما لما بینا۔ جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر شرکت مفاوضہ کی ایک شریک نے دوسرے کو اجازت دی کہ ایک باندی خریدکر اُس سے وطی کرے اُسنے مال شرکت سے خریدکر ایسا کیا تو ابوحنیفہ کے نزدیک یہ باندی اُسکے واسطے مفت ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ اجازت دینے والا اُس سے آدھا ثمن واپس لیگا کیونکہ اُسنے مال مشترک مین سے ایسا قرضہ ادا کیا جو خاصکر اُسی پر واجب تھا پس اُسکا ساتھی اپنا حصہ اُس سے لے لیگا جیسے اپنے عیال کے لیے کھانا اور کپڑا خریدنے مین یہی ہوتا ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ ملک تو خاصکر اُسی کی واقع ہوئی اور دام بمقابلہ ملک کے ہین اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ یہ باندی قطعًا مال شرکت مین داخل ہوئی کیونکہ شرکت مفاوضہ اسی کو مقتضی ہی اسلیے کہ دونون شریکون کو یہ اختیار نہین کہ مقتضاء شرکت کو بدل دین تو یہ معاملہ اجازت نہونے کے حال سے مشابہ ہوا لیکن اجازت دینا متضمن ہی کہ اجازت دینے والے نے اپنا حصہ اپنے شریک کو ہبہ کیا کیونکہ وطی جب ہی حلال ہوتی ہی کہ ملک حاصل ہو اور ملک حاصل ہونے کی کوئی صورت بذریعہ بیع کے نہین ہی کیونکہ ہم بیان کرچکے وہ مقتضاء شرکت کے خلاف ہی لہذا ہمنے ملک کو بذریعہ اُس ہبہ کے ثابت کیا جو اجازت کے ضمن مین پایا جاتا ہی بخلاف کھانے اور کپڑے کے کیونکہ یہ بوجہ ضرورت کے شرکت سے مستثنی ہوتا ہی پس خریدنے کے ساتھ ہی خاصۃً اُسی کی ملک واقع ہوگی تو مال شرکت سے اسکے دام دینے مین ثابت ہوا کہ اُسنے اپنا ذاتی قرضہ ادا کیا بخلاف باندی کی صورت کے کہ اسمین وہ دام ادا کیے جو دونون پر اُدھار تھے کیونکہ اُسکی خرید شرکت پر واقع ہوئی تھی۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن ایہما شاء بالاتفاق لانہ دین وجب بسبب التجارۃ والمفاوضۃ تضمنت الکفالۃ فصار کالطعام والکسوۃ۔ اور باندی فروخت کرنے والے کو اختیار ہی کہ اپنے دام دونون شریکون مین سے جس سے چاہے وصول کرے اسمین صاحبین کا اتفاق ہی کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہی جو بسبب تجارت کے واجب ہوا اور شرکت مفاوضہ متضمن کفالت ہی تو باندی کے دام ایسے ہوگئے جیسے کھانا و کپڑا خریدنے کے دام ہین۔

كتاب الوقف

یہ کتاب وقف کے بیان مین ہی۔ لغت مین وقف کے معنی روکنا اور شرع مین کسی مال عین کو مالک اپنی ملک پر روکے اور اُسکی منفعت تصدق کرے یا جن لوگون مین چاہے صرف کرے اور صاحبین کے نزدیک مال عین کو سوائے ملک الٰہی عزوجل کے غیر مملوک روک دینا اسکی شرط یہ ہی کہ روکنے والا عاقل بالغ آزاد ہو اور وقف معلق نہو چنانچہ کہا اگر میرا فرزند آیا تو میرا یہ گھر وقف ہی یہ جائز نہوگا اور مسلمان ہونا شرط نہین ہی حتی کہ اگر ذمی نے اپنی جائداد اپنی اولاد پر نسلًا بعد نسل وقف کی تو جائز ہی اور یہ بھی شرط ہی کہ وقف کرنے والا مجبور نہو حتی کہ اگر قاضی نے اُسکو بوجہ اُسکی حماقت وغیرہ کے مجبور کر دیا ہو تو اُسکا وقف نہین جائز ہی اور ابوحنیفہ کے نزدیک واقف کی ملک سے نکلنے کی شرط خاص یہ ہی کہ اُسنے یہ وقف اپنی موت کے بعد کہا ہو یا حاکم کا حکم اسکے ساتھ لاحق ہو جائے اور اسمین ابو یوسف کا خلاف ہی اور وقف کا رکن اُسکے خاص الفاظ ہین مثلًا کہے کہ میری یہ زمین صدقہ موقوفہ دائمی مساکین وغیرہ پر ہی۔ معف اور واضح ہو کہ واقف۔ وقف کرنے والا۔ موقوف یا وقف۔ وہ چیز جو وقف کی گئی ہو اور اسکی جمع اوقاف آتی ہی۔ موقوف علیہم۔ وہ لوگ جنپر وقف واقع ہوا۔ جہت وقف۔ جس راہ پر وقف کیا گیا مثلًا مساکین و فقراء حج کرنے والے واہل قرابت وغیر ذلک۔ قیم وہ شخص جو وقف پر متولی مقرر ہو۔ قال ابو حنیفۃ رح لا یزول ملک الواقف عن الوقف الا ان یحکم بہ الحاکم او یعلقہ بموتہ فیقول اذا مت فقد وقفت داری علی کذا وقال ابو یوسف یزول

ملکہ بمجرد القول وقال محمد لا یزول حتی یجعل للوقف ولیا ویسلمہ الیہ قال رض الوقف لغۃ ہو الحبس
یقول وقفت الدابۃ واوقفتہا بمعنی وہو فی الشرع عند ابی حنیفۃ رح حبس العین علی ملک الواقف
والتصدق بالمنفعۃ بمنزلۃ العاریۃ ثم قیل المنفعۃ معدومۃ فالتصدق بالمعدوم لا یصح فلا یجوز الوقف
اصلا عندہ وہو الملفوظ فی الاصل والاصح انہ جائز عندہ الا انہ غیر لازم بمنزلۃ العاریۃ وعندہما حبس
العین علی حکم ملک اللہ تعالی فیزول ملک الواقف عنہ الی اللہ تعالی علی وجہ تعود منفعتہ الی العباد
فیلزم ولا یباع ولا یوہب ولا یورث واللفظ ینتظمہما والترجیح بالدلیل لہما قول النبی لعمر رض حین اراد
ان یتصدق بارض لہ تدعی ثمغ تصدق باصلہا لا یباع ولا یورث ولا یوہب ولان الحاجۃ ماسۃ
الی ان یلزم الوقف منہ لیصل ثوابہ الیہ علی الدوام وقد امکن دفع حاجتہ باسقاط الملک وجعلہ
للہ تعالی اذ لہ نظیر فی الشرع وہو المسجد فیجعل کذلک ولابی حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام لا حبس عن
فرائض اللہ تعالی وعن شریح جاء محمد علیہ السلام ببیع الحبس ولان الملک باق فیہ بدلیل انہ یجوز
الانتفاع بہ زراعۃ وسکنی وغیر ذلک والملک فیہ للواقف الا تری ان لہ ولایۃ التصرف فیہ بصرف
غلاتہ الی مصارفہا ونصب القوام فیہا الا انہ یتصدق بمنافعہ فصار شبیہ العاریۃ ولانہ یحتاج الی
التصدق بالغلۃ دائما ولا تصدق عنہ الا بالبقاء علی ملکہ ولانہ لا یمکن ان یزال ملکہ لا الی مالک
لانہ غیر مشروع مع بقائہ کالسائبۃ بخلاف الاعتاق لانہ اتلاف بخلاف المسجد لانہ جعل خالصا
للہ تعالی ولہذا لا یجوز الانتفاع بہ وہہنا لم ینقطع حق العبد عنہ فلم یصر خالصا للہ تعالی قال رض قال
فی الکتاب لا یزول ملک الواقف الا ان یحکم بہ الحاکم او یعلقہ بموتہ وہذا فی حکم الحاکم صحیح لانہ قضاء
فی مجتہد فیہ اما فی تعلیقہ بالموت فالصحیح انہ لا یزول ملکہ الا انہ تصدق بمنافعہ مؤبدا فیصیر بمنزلۃ الوصیۃ
بالمنافع مؤبدا فیلزم والمراد بالحاکم المولی فاما المحکم ففیہ اختلاف المشائخ ولو وقف فی مرض موتہ قال
الطحاوی ہو بمنزلۃ الوصیۃ بعد الموت والصحیح انہ لا یلزمہ عند ابی حنیفۃ رح وعندہما یلزمہ الا انہ یعتبر من
من الثلث والوقف فی الصحۃ من جمیع المال واذا کان الملک یزول عندہما یزول بالقول عند
ابی یوسف وہو قول الشافعی بمنزلۃ الاعتاق لانہ اسقاط الملک وعند محمد رح لا بد من التسلیم الی
المتولی لانہ حق اللہ تعالی وانما یثبت فیہ فی ضمن التسلیم الی العبد لان التملیک من اللہ تعالی
وہو مالک الاشیاء لا یتحقق مقصودا وقد یکون تبعا لغیرہ فیاخذ حکمہ فینزل منزلۃ الزکوۃ والصدقۃ۔

ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: واقف کی ملکیت مال وقف سے زائل نہین ہوتی ہی مگر آنکہ کوئی حاکم اُسکے زائل ہونے
کا حکم دیدے یا وقف کرنے والا اپنی موت کے ساتھ اُسکو معلق کرے بس کہے کہ جب مین مرون تو مین نے اپنا یہ
دار الکوجہ پر وقف کیا اور ابو یوسف نے کہا کہ وقف کرتے ہی اُسکی ملک زائل ہو جائیگی یعنے جب ہی اُسنے کہا کہ
مین نے وقف کیا اُسکی ملک سے نکل گیا اور امام محمد نے کہا کہ واقف کی ملکیت زائل نہین ہوتی یہانتک کہ وقف
کے واسطے ایک متولی مقرر کرکے اُسکے سپرد کرے شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت مین وقف کے معنی حبس کے ہین یعنی
روک لینا چنانچہ بولتے ہین کہ وقفت الدابۃ یعنے مین نے اپنا گھوڑا روک لیا اور اوقفتہا بھی اسی معنے مین بولتے
ہین اور شرع مین حبس کے معنی امام ابوحنیفہ کے نزدیک مال عین کو وقف کرنے والا اپنے ملک پر روکے اور اُسکی
منفعت کو صدقہ کرے جیسے عاریت ہوتی ہی پھر کہا گیا کہ منفعت تو ایک معدوم چیز ہی اور معدوم چیز کا تصدق صحیح نہین ہی

تو امام کے نزدیک بالکل وقف جائز نہوا اور یہی الفاظ اصل مین مذکور ہین یعنے ابوحنیفہ اسکو جائز نہین رکھتے تھے اور اصح یہ ہو کہ ابوحنیفہ کے نزدیک وقف جائز ہو لیکن بمنزلۂ عاریت کے لازم نہین ہو اور صاحبین کے نزدیک وقف کے یہ معنی ہین کہ مال عین کو اللہ تعالے کی ملک پر روکنا پس وقف کرنے والے کی ملکیت اُس چیز سے اللہ تعالی کی طرف ایسے طور پر عود کریگی کہ اُسکی منفعت بندون کی طرف عائد ہو پس وقف لازم ہوگا اور فروخت نہین ہو سکتا اور ہبہ نہین ہو سکتا اور میراث نہین ہو سکتا ہو پس لفظ وقف دونون قول کو شامل ہو یعنے وقف صحیح ہو جائیگا خواہ ملک زائل ہو یا نہو اور قول امام یا صاحبین مین سے کسی کی ترجیح مدلیل ہو صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے حصہ خیبر کو جسکا نام ثمغ تھا صدقہ کرنا چاہا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکی اصل کو صدقہ کر دو کہ وہ بیع نہو سکیگی اور نہ میراث ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی رواہ الائمۃ الستۃ- اور اس دلیل سے کہ واقف کا وقف لازم ہوجانے کی حاجت ہو تاکہ ہمیشہ اُسکو اپنے وقف کا ثواب پہونچتا رہے اور حاجت کا دفیعہ اسطرح ممکن ہو کہ اُسکی ملک ساقط کر کے اللہ تعالے کے واسطے کر دیا جاوے کہ شرع مین اُسکی نظیر موجود ہو اور وہ مسجد ہو پس یون ہی وقف بھی کر دیا جاوے اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالے کے فرائض سے کوئی چیز حبس نہین ہو یعنے ہر چیز موافق میراث کے بفرائض الٰہی تقسیم ہو جائیگی- رواہ الدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی باسناد ضعیف اور شریح رحمہ اللہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر حبس کو فروخت کیا- رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والطحاوی باسناد صحیح - اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت وقف مین باقی رہتی ہو اس دلیل سے کہ واقف کو اُس سے نفع اُٹھانا بطریق زراعت وسکونت وغیرہ کے جائز ہو اور وقف کرنے والے کی ملکیت اُسمین قائم ہو کیا نہین دیکھتے ہو کہ اُسکو وقف مین ولایت تصرف حاصل ہو چنانچہ اُسکی حاصلات جہان صرف ہونا چاہیے ہین وہان صرف کرے اور وقف کا قیم مقرر کرے مگر اتنی بات ہو کہ وہ اسکے منافع کو صدقہ کر دیگا تو عاریت کے مشابہ ہو گیا اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو ہمیشہ اُسکی حاصلات وقف کرنے کی حاجت ہو حالانکہ اُسکی طرف سے صدقہ جب ہی ہو سکتا ہو کہ وہ اُسکی ملکیت پر باقی رہے اور اس دلیل سے کہ یہ بات ممکن نہین ہو کہ وقف سے اُسکی ملکیت زائل کر دیجائے اس طور پر کہ وہ کسی دوسرے مالک کی ملک مین نہ آوے کیونکہ یہ بات مشروع نہین ہو باوجودیکہ وہ چیز باقی ہو جیسے جانور سانڈ وغیرہ چھوڑنا ممنوع ہو بخلاف اعتاق کے کیونکہ وہ مملوکیت کی صفت کو دور کرنا ہوتا ہو اور بخلاف مسجد کے کیونکہ وہ خالصاً لوجہ اللہ تعالی کر دی گئی اسی واسطے مسجد سے نفع اُٹھانا جائز نہین ہو اور وقف کی صورت مین بندہ کا حق وقف سے منقطع نہین ہوا تو وہ خالصاً لوجہ اللہ تعالے نہین ہوا- پھر ترجیح مین علماء نے کلام کیا- ابن الہمام نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف مین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حکم دیدیا تھا اسواسطے وہ وقف لازم ہو گیا مترجم کہتا ہو کہ نہین بلکہ صرف ارشاد فرمایا ہو شیخ الاسلام نے شرح مبسوط مین کہا کہ امام ابوحنیفہ کی دلیل منقول مین کوئی حجت نہین ہو کیونکہ جب اُسنے وقف کر دیا تو فرائض الٰہی یعنے میراث کا اُس سے تعلق نہین رہا تو فرائض الٰہی سے کوئی حبس نہین ہوا جیسے مال منقولہ وصیت وہبہ وصدقہ مین کوئی حبس نہین ہوتا ہو اور شیخ ابن الہمام نے بعد طویل کلام کے کہا کہ حق اس مقام پر یہی ہو کہ صاحبین وعامہ علماء کے قول کو ترجیح ہو یعنے وقف لازم ہو جاتا ہو کیونکہ احادیث اس باب مین بہت کثرت سے ہین اور صحابہ وتابعین وانکے مابعد امتیون کا عمل بھی اسی پر چلا آتا ہو اور حدیث شریح کے صرف یہی معنے ہین کہ کفار جو اپنے زمانہ مین حام وبحیرہ وغیرہ کو بتون کے نام پر روکتے تھے وہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے منسوخ کر دیا لہذا بعض مشائخ نے ذکر کیا کہ صاحبین کے قول پر فتوی ہو مترجم کہتا ہو کہ یہی مختار اوفق ہو واللہ تعالی اعلم۔

شیخ مصنف نے فرمایا کہ کتاب مین جو یہ مذکور ہوا کہ وقف سے مالک کی ملک زائل نہوگی مگر جبکہ کوئی حاکم حکم دیدے یا
واقف اپنی موت پر معلق کرے۔ یہ کلام حکم حاکم کی صورت مین صحیح ہی کیونکہ اُسکا حکم ایک مسئلہ اجتہادی مین واقع ہوگا
رہا موت پر معلق کرنے کی صورت مین مشائخ نے اختلاف کیا اور صحیح یہ ہی کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسطرح معلق کرنے سے
ملک زائل نہوگی لیکن اُسنے وقف کے منافع کو دائمی صدقہ کیا ہی تو ایسا ہوگیا کہ گویا منافع کی کسی کے واسطے دائمی وصیت
کردی پس لازم ہوجائیگا اور واضح ہو کہ یہان حاکم سے مراد وہ حاکم ہی جو سلطان ہو یا سلطان کی طرف سے قاضی مقرر ہو
اور اگر کوئی شخص حکم مقرر کرلیا گیا تو اُسکے حکم دینے مین مشائخ کا اختلاف ہی یعنے اُسکی تحکیم سے بعض مشائخ کے نزدیک
لازم نہوگا (اور اصح یہ ہی کہ منعقد ہوتا ہی۔ کما فی الخلاصہ ع۔) اور اگر اُسنے اپنے مرض الموت مین وقف کیا تو طحاوی نے
فرمایا کہ یہ بمنزلہ وصیت بعد الموت ہی اور صحیح یہ ہی کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ لازم نہوگا اور صاحبین کے نزدیک لازم
ہوگا مگر وہ صرف تہائی مال سے معتبر ہوگا اور جو وقف صحت کی حالت مین ہو وہ پورے مال سے معتبر ہوتا ہی۔ پھر جب
صاحبین کے نزدیک ملک زائل ہوجاتی ہی تو ابو یوسف کے نزدیک صرف قول سے زائل ہوگی اور یہی شافعی کا قول ہی
(بلکہ اکثر علماء کا قول ہی اور یہی محققین کے نزدیک اوجہ ہی اور منیہ مین ہی کہ اسی پر فتوی ہی۔ مع ف) کیونکہ یہ بمنزلہ
اعتاق کے ہی اسواسطے کہ یہ بھی ملک ساقط کرنے کا نام ہی اور امام محمد کے نزدیک متولی کو سپرد کرنا ضرور ہی کیونکہ یہ حق اللہ تعالیٰ
ہی اور وہ بندہ کو سپرد کرنے کے ضمن مین ثابت ہوا کرتا ہی کیونکہ اللہ تعالے جو تمام اشیاء کا مالک ہی اُسکو مالک کرنا بالقصد
نہین ہوسکتا ہی بلکہ کبھی بالتبع ہوتا ہی تو اُسی کا حکم پاتا ہی یعنے جب بندہ کو دیا تو گویا اسکے ضمن مین اللہ تعالے کی ملک
مین دینا ثابت ہوا پس بمنزلہ زکوۃ وصدقہ کے ہی ف۔ اور اسی قول کو مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہی۔ قال و
اذا صح الوقف علی اختلافہم وفی بعض النسخ واذا استحق مکان قولہ واذا صح خرج من ملک الواقف ولم
یدخل فی ملک الموقوف علیہ لانہ لو دخل فی ملک الموقوف علیہ لا یتوقف علیہ بل ینفذ بیعہ کسائر املاکہ ولانہ
لو ملکہ لما انتقل عنہ بشرط المالک الاول کسائر املاکہ قال رض وقولہ خرج عن ملک الواقف یجب ان یکون
قولہما علی الوجہ الذی سبق ذکرہ۔ جب ان علماء کے اختلاف کے موافق وقف صحیح ہوگیا تو وقف کرنے والے کی ملک
سے نکل گیا مگر جنپر وقف ہی اُنکی ملک مین داخل نہین ہوا کیونکہ اگر موقوف علیہ کی ملک مین داخل ہوجاتا تو اُسپر وقف
نہ رہتا بلکہ وہ اگر فروخت کرتا تو اُسکی بیع نافذ ہوجاتی جیسے اُسکے دیگر املاک مین اُسکی بیع نافذ ہوجاتی ہی اور اس
دلیل سے کہ اگر موقوف علیہ اُسکا مالک ہوجاتا تو مالک اول کی شرط کے موافق دوسرون کی جانب اسکا انتقال نہوسکتا
جیسے اُسکی دیگر املاک کا حال ہی اور یہ جو شیخ قدوری نے کہا کہ وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا تو موافق اختلاف
مذکورۂ بالا کے یہ صاحبین کے قول پر ہونا چاہیئے ف۔ کیونکہ امام رحمہ اللہ کے قول پر وقف بھی ہی کہ اصل جائداد
مالک کی ملک پر رہے اور اُسکی منفعت دوسرون کو پہونچے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور واضح ہو کہ مشاع وہ قابل تقسیم چیز جو بھی
مشترک ہو یعنے بٹوارے سے اُسکے حدود قائم نہوئے ہون مثلاً ایک زمین دو شخصون مین مشترک ہی تو بٹوارے سے پہلے
نہین معلوم کہ کس جانب سے کہانتک کسکے حصہ مین آویگی پس یہ ابھی مشاع ہی۔ قال ووقف المشاع جائز
عند ابی یوسف لان القسمۃ من تمام القبض والقبض عندہ لیس بشرط فکذا تتمتہ وقال محمد رح لا یجوز لان اصل
القبض عندہ شرط فکذا ما یتم بہ وہذا فیما یحتمل القسمۃ فاما فیما لا یحتمل القسمۃ فیجوز مع الشیوع عند محمد رح ایضا
لانہ یعتبرہ بالہبۃ والصدقۃ المنفذۃ الا فی المسجد والمقبرۃ فانہ لا یتم مع الشیوع فیما لا یحتمل القسمۃ ایضا عند ابی یوسف
لان بقاء الشرکۃ یمنع الخلوص للہ تعالے ولان المہایاۃ فیہما فی غایۃ القبح بان یقبر فیہ الموتی سنۃ ویزرع

سنۃ ویصلی فیہ فی وقت ویتخذ اصطبلا فی وقت بخلاف الوقف لامکان الاستعمال وقسمۃ الغلۃ ولو وقف الکل ثم استحق جزء منہ بطل فی الباقی عند محمد رح لان الشیوع مقارن کما فی الھبۃ بخلاف ما اذا رجع الواہب فی البعض او رجع الوارث فی الثلثین بعد موت المریض وقد وھب او وقف فی مرضہ وفی المال ضیق لان الشیوع فی ذلک طاری ولو استحق جزء ممیز بعینہ لم یبطل فی الباقی لعدم الشیوع ولھذا جاز فی الابتداء وعلی ھذا الھبۃ والصدقۃ المملوکۃ۔ اور وقف مشاع یعنے جو جائداد وقف کرنا منظور ہی حالانکہ وہ دوسری جائداد مین مشترک ہونے سے مشاع ہی اُسکا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہی کیونکہ بٹوارہ تو اُسپر قبضہ ہونے کا تمتہ ہی اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہین ہی تو قبضہ کا تمتہ بھی شرط نہوگا بلکہ قبضہ سے پہلے جائز ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ وقف مشاع نہین جائز ہی کیونکہ اصل قبضہ اُنکے نزدیک شرط ہی تو جس چیز سے قبضہ پورا ہو وہ بھی شرط ہی اور یہ اختلاف ایسی جائداد مین ہی جو قابل قسمت ہی اور جو چیز بٹوارے کے قابل نہو تو اُسکا وقف امام محمد کے نزدیک بھی باوجود مشاع ہونے کے جائز ہی کیونکہ امام محمد اس وقف کو ایسے ہبہ وصدقہ پر قیاس کرتے ہین جو سپرد کر دیا گیا ہو یعنی جیسے ہبہ وصدقہ جائز ہو جاتا ہی اسی طرح جو چیز قابل قسمت نہین اُسکا وقف بھی جائز ہی پھر ابو یوسف نے مسجد ومقبرہ کا استثنار کیا ہی یعنے اگر کسی زمین مشترک کو جو قابل تقسیم نہین ہی مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا تو ابو یوسف کے نزدیک بھی نہین جائز ہی کیونکہ یہ وقف باوجود مشاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین نہین جائز ہی جو قابل قسمت نہو اسلیے کہ شرکت باقی رہنا خالصًا للہ تعالے ہونے سے مانع ہی اور اسلیے کہ مسجد ومقبرہ باری باری سے نفع اُٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہی باین طور کہ مثلًا ایک سال اسمین مردے دفن کیے جاوین اور دوسرے سال اسمین زراعت کیجاوے یا ایک وقت اسمین نماز پڑھی جاوے اور دوسرے وقت یہ اصطبل بنایا جاوے جبکہ قابل بٹوارے کے نہین ہی بخلاف مسجد ومقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہی کیونکہ یہ ممکن ہی کہ کرایہ یا اجارہ یا زراعت وغیرہ سے اُسکی حاصلات لیکر تقسیم کر لی جاوے یعنے جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کر دیا جاوے۔ اگر ایک شخص نے ایک قطعہ زمین کل وقف کیا پھر ثابت ہوا کہ اسکی تہائی یا چوتھائی یا کسی جزو کا کوئی شخص مستحق ہی تو امام محمد کے نزدیک باقی کا وقف بھی باطل ہو گیا کیونکہ ثابت ہوا کہ وقف کے وقت شیوع تھا جیسے ہبہ مین ہوتا ہی یعنے ہبہ مشاع ہو جسمین ہبہ کے وقت شیوع ہی تو ہبہ باطل ہوتا ہی بخلاف اسکے جب ہبہ کے وقت شیوع نہو بلکہ پیچھے سے طاری ہو جائے تو ہبہ باطل نہین ہوتا جیسے کل ہبہ کی پھر ہبہ کرنے والے نے کسی جزو مین رجوع کر لیا یا مریض نے حالت مرض مین ہبہ یا وقف کیا اور وارث نے بعد موت مریض کے دو تہائی پھیر لیا اور اُسکے ترکہ مین تنگی ہی یعنے سوائے اسکے کچھ ترکہ نہین تو ہبہ یا وقف باطل نہوگا کیونکہ یہ شیوع پیچھے سے عارض ہو گیا ہی اور اگر وہ جزو جسکا استحقاق ثابت ہوا ہی کوئی جزو معین ہو جو باقی سے ممیز ہی تو باقی کا وقف باطل نہوگا کیونکہ درحقیقت شیوع نہین ہی اسی واسطے ابتدا مین باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہبہ وصدقہ مملوکہ کی ہی ف لیعنی اگر اُسمین کوئی جزو شایع کسی کا حق ثابت ہوا تو ہبہ وصدقہ باطل ہوا اور اگر کوئی جزو معین مستحق نکلا تو باطل نہوگا۔ خلاصہ یہ ہی کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہبہ کی پھر اُسمین سے کسی جزو پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ جزو معین ممیز ہی تو یہ جزو مستحق کا ہوگا اور باقی کا وقف یا ہبہ قائم رہیگا اور اگر یہ جزو غیر معین شایع ہو تو وقف وہبہ باطل ہو جائیگا اور اگر وقف یا ہبہ کے وقت کچھ شرکت نہو مگر اسکے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف وہبہ قائم رہیگا۔ قال ویتم الوقف عند ابی حنیفۃ ومحمد رح حتی یجعل آخرہ بجھۃ لا تنقطع ابدا وقال ابو یوسف رح اذا سمی فیہ جھۃ تنقطع جاز وصار بعدھا

للفقراء وان لم یسمہم لہا ان موجب الوقف زوال الملک بدون التملیک وانہ یتأبد کالعتق فاذا کانت الجہۃ یتوہم انقطاعہا لا یتوفر علیہ مقتضاہ فلہذا کان التوقیت مبطلا لہ کالتوقیت فی البیع ولابی یوسف رح ان المقصود ہو التقرب الی اللہ تعالے وہو موفر علیہ لان التقرب تارۃ یکون فی الصرف الی جہۃ ینقطع ومرۃ بالصرف الی جہۃ تتأبد فیصح فی الوجہین وقیل ان التأبید شرط بالاجماع الا ان عند ابی یوسف لا یشترط ذکر التابید لان لفظۃ الوقف والصدقۃ منبئۃ عنہ لما بینا انہ ازالۃ الملک بدون التملیک کالعتق ولہذا قال فی الکتاب فی بیان قولہ وصار بعد بالفقراء وان لم یسمہم وہذا ہو الصحیح وعند محمد رح ذکر التابید شرط لان ہذا صدقۃ بالمنفعۃ او بالغلۃ وذلک قد یکون موقتا وقد یکون مؤبدا فمطلقہ لا ینصرف الی التابید فلا بد من التنصیص - قدوری نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک وقف نہین پورا ہوتا ہی یہانتک کہ اُسکے آخر مین صرف کی ایسی راہ تبلا دیجاوے جو کبھی منقطع نہوگی یعنے مثلاً فقراء ومساکین اور ابو یوسف نے کہا کہ جب وقف کرنے والے نے ایسی راہ پر صرف بیان کیا جو منقطع ہوجائیگی مثلاً اپنی اولاد تو بھی وقف جائز ہی اور اس جہت کے منقطع ہوجانے کے بعد یہ وقف فقیرون کے واسطے ہوجائیگا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو - امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہی کہ وقف اس امر کو واجب کرتا ہی کہ وقف کرنے والے کی ملکیت زائل ہوجاوے بدون اسکے کہ کسی دوسرے کی ملک مین دے اور یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہی جیسے عتق یعنے اُسکی آزادی دائمی ہی پس جب اُسنے مصرف کی جہت ایسی مقرر کی جسکے منقطع ہوجانے کا وہم ہی تو مقتضاء وقف اسپر پورا صادق نہوگا اور اسی واسطے اگر وقف کو کسی وقت تک کے واسطے کیا ہو مثلاً دس پندرہ برس تک تو یہ وقت مقرر کرنا اُسکو باطل کرتا ہی جیسے بیع کرنا مثلاً دس روز کے واسطے باطل ہی اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ وقف کا مقصود صرف یہ ہی کہ اللہ تعالے کی جناب مین تقرب حاصل ہو اور یہ بات پورے طور سے وقف کے واسطے صادق ہی کیونکہ تقرب کبھی ایسی راہ مین صرف کرنے سے ہوتا ہی جو منقطع ہوجائیگی اور کبھی ایسی راہ مین صرف کرنے سے ہوتا ہی جو ہمیشہ رہیگی تو وقف دونون صورتون مین صحیح ہی اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ہمیشہ کے واسطے ہونا بالاتفاق شرط ہی لیکن اختلاف یہ ہی کہ ابو یوسف کے نزدیک ہمیشہ کے لیے بیان مین ذکر کرنا شرط نہین ہی کیونکہ لفظ وقف وصدقہ خود اُس سے آگاہ کرتا ہی اسواسطے کہ ہمنے بیان کیا کہ وقف کے معنی یہ ہین کہ اپنی ملک زائل کرنا بدون کسی کے ملک مین دینے کے جیسے عتق مین ہوتا ہی اسی واسطے کتاب مین ابو یوسف کا قول بیان کرنے کے بعد کہا کہ اس راہ کے بعد وہ فقیرون کے واسطے ہوجائیگا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو اور یہی قول صحیح ہی اور امام محمد کے نزدیک ہمیشہ کے لیے ہونا وقف مین بیان کرنا شرط ہی کیونکہ وقف تو اُسکی منفعت یا حاصلات وقف کرنے کا نام ہی اور یہ کبھی محدود وقت کے واسطے ہوتا ہی اور کبھی ہمیشہ کے واسطے ہوتا ہی تو کلام کو مطلق رکھنا بدون بیان کے صرف ہمیشگی کی طرف راجع نہین ہوگا بلکہ ہمیشگی کی خاصکر تصریح ضرور ہی - قال ویجوز وقف العقار لان جماعۃ من الصحابۃ رضوان اللہ علیہم وقفوہ - اور عقار کا وقف جائز ہی یعنے جائداد غیر منقولہ زمین ومکان کا وقف جائز ہی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے ایک جماعت نے اسکو وقف کیا ہی ف ان مین سے ارقم بن ابی الارقم ہین چنانچہ انکے بیٹے عثمان نے روایت کی کہ میرا باپ چھ آدمیون کے بعد ساتوان مسلمان ہوا اور اُسکا ایک گھر صفا پر تھا یہ وہ گھر ہی کہ جسمین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اسلام مین رہتے اور لوگون کو اسلام کی دعوت فرماتے تھے چنانچہ اُسمین ایک جماعت کثیر اسلام لائی جنمین عمر ابن الخطاب بھی ہین اسی سے اُسکا نام دار الاسلام رکھا گیا پس اسکو ارقم نے اپنی اولاد پر وقف کیا - الحدیث رواہ الحاکم - اور انمین سے حضرت عثمان

ہین چنانچہ ینبع میں ۲۵ ہزار کو بیر ہو سر خرمہ کو وقف کرنا معروف ہی - کما فی الصحیح و الطبرانی - اور حضرت زبیر کا وقف صحیح بخاری مین معلق مروی ہی اور حضرت ابوبکر نے اپنا دار مکہ اور حضرت عمر نے اپنی زمین مروہ اور حضرت علی نے اپنی زمین و گھر ینبع و مصر اور اپنے اموال مدینہ کو اپنی اولادون پر وقف کیا جو آجتک موجود ہین اسی طرح سعد ابن ابی وقاص اور عمرو ابن العاص نے جو وقف کیے آجتک موجود ہین اور بخاری نے عمرو ابن الحارث سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کوئی دینار یا کوئی درم یا کوئی غلام یا کوئی باندی یا کوئی چیز نہین چھوڑی سوائے اپنے بغلہ بیضاء کے جسپر سوار ہوتے اور اپنے ہتھیار اور ایک زمین کے جسکو فی سبیل اللہ صدقہ کیا تھا - م ف ع - ولا یجوز وقف ما ینقل ویحول قال رضہ وہذا علے الارسال قول ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف اذا وقف ضیعۃ ببقرہا واکرتہا وہم عبیدہ جاز وکذا سائر آلات الحراثۃ لانہ تبع للارض فی تحصیل ما ہو المقصود وقد یثبت من الحکم تبعا ما لا یثبت مقصودا کالشرب فی البیع والبناء فی الوقف و محمد رح معہ فیہ لانہ لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عندہ فلان یجوز الوقف فیہ تبعا اولے - اور قابل نقل و تحویل ہو یعنے مال منقول ہو اُسکا وقف نہین جائز ہی - اور مصنف نے کہا کہ یہ قول مطلقًا ناجائز ہونیکا قول ابی حنیفہ ہی اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر کوئی کھیت مع اُسکے جوتنے والے بیلون و کاشتکارون کے جو وقف کرنے والے کے غلام ہین وقف کیا تو جائز ہی اور اسی طرح کاشتکاری کے دیگر آلات کا بھی وقف اسکے ساتھ جائز ہو جائیگا کیونکہ مقصود یعنے غلہ حاصل ہونے مین یہ چیزین زمین کے تابع ہین اور کبھی ایک چیز مستقل قصد کرکے ثابت ہوتی ہی اور تابع ہوکر ثابت ہو جاتی ہی جیسے زمین کے فروخت مین اُسکا پانی داخل ہو جاتا ہی یعنی جس پانی سے زمین سینچی جاوے وہ تنہا فروخت کے قابل نہین ہی مگر زمین کے ساتھ فروخت ہو جاتا ہی اور جیسے تنہا عمارت کا وقف نہین ہو سکتا مگر زمین کے ساتھ وقف ہو جاتی ہی اور امام محمد کا قول بھی اس مسئلہ مین ابو یوسف کے ساتھ ہی کیونکہ امام محمد کے نزدیک جب بعض منقولات کا وقف تنہا مستقل طور پر جائز ہی تو غیر منقول کے تابع ہوکر بدرجہ اولے وقف جائز ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا - وقال محمد رح یجوز حبس الکراع والسلاح معناہ وقفہ فی سبیل اللہ وابو یوسف رح معہ فیہ علی ما قالوا وہو استحسان والقیاس ان لا یجوز لما بینا من قبل وجہ الاستحسان الآثار المشہورۃ فیہ منہا قولہ علیہ السلام واما خالد فقد حبس ادرعا وافراسا لہ فی سبیل اللہ تعالے وطلحۃ حبس دروعہ فی سبیل اللہ تعالے ویروی واکراعہ والکراع الخیل ویدخل فی حکمہ الابل لان العرب یجاہدون علیہا وکذا السلاح یحمل علیہا وعن محمد رح انہ یجوز وقف ما فیہ تعامل من المنقولات کالفاس والمر والقدوم والمنشار والجنازۃ وثیابہا والقدور والمراجل والمصاحف وعند ابی یوسف لا یجوز لان القیاس انما یترک بالنص والنص ورد فی الکراع والسلاح فیقتصر علیہ ومحمد رح یقول القیاس قد یترک بالتعامل کما فی الاستصناع وقد وجد التعامل فی ہذہ الاشیاء وعن نصیر بن یحیی انہ وقف کتبہ الحاقا لہا بالمصحف وہذا صحیح لان کل واحد یمسک للدین تعلیما وتعلما وقراءۃ واکثر فقہاء الامصار علی قول محمد رح وما لا تعامل فیہ لا یجوز عندنا وقفہ وقال الشافعی رح کل ما یمکن الانتفاع بہ مع بقاء اصلہ ویجوز بیعہ یجوز وقفہ لانہ یمکن الانتفاع بہ فاشبہ العقار والکراع والسلاح ولنا ان الوقف فیہ لا یتابد ولا بد منہ علی ما بیناہ فصار کالدراہم والدنانیر بخلاف العقار ولا معارض من حیث السمع ولا من حیث التعامل فبقے علی اصل القیاس وہذا لان العقار یتابد والجہاد سنام الدین فکان معنی القربۃ فیہما

قوی فلا یکون غیرہما فی معناہما۔ امام محمد نے کہا کہ گھوڑے اور ہتھیارون کا حبس جائز ہی یعنے انکو اللہ تعالی کی راہ مین وقف کرنا جائز ہی اور مشائخ کے قول کے موافق ابو یوسف بھی انکے ساتھ ہین اور یہ حکم باستحسان ہی اور قیاس چاہتا ہی کہ جائز نہو کیونکہ ہم سابق مین بیان کر چکے کہ وقف کے واسطے ہمیشگی شرط ہی حالانکہ مال منقول اس قابل نہین ہوتا ہی اور استحسان کی دلیل وہ حدیث و آثار ہین جو اس بارہ مین مشہور ہین از انجملہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ خالد کا یہ حال ہی کہ اُسنے اپنی زرہین و گھوڑے اللہ تعالے کی راہ مین وقف کیے ہین (اور اصل حدیث یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو صدقات پر مقرر کیا پس ابن جمیل و خالد ابن الولید اور عباس نے دینے سے انکار کیا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن جمیل کو کیا بات ناگوار ہوتی ہی سوائے اسکے کہ وہ فقیر تھا اللہ تعالی نے اُسکو تونگر کر دیا اور رہا خالد تو تم اُس سے زکوۃ مانگنے مین ظلم کرتے ہو حالانکہ اُسنے اپنی زرہین و سامان جنگ اللہ تعالے کی راہ مین وقف کیا ہی اور رہے عباس تو اُنکی زکوۃ مجھپر ہی۔ رواہ البخاری و مسلم۔) اور طلحہ نے اپنی زرہین اللہ تعالے کی راہ مین وقف کین (لیکن اسکی روایت نہین ملتی ہی۔ع۔) اور کراع سے مراد گھوڑے ہین اور اسی کے حکم مین اونٹ داخل ہین کیونکہ عرب اونٹون پر بھی جہاد کرتے ہین اور ہتھیار بھی اُسپر لادے جاتے ہین اور امام محمد سے روایت ہی کہ جن منقولات مین تعامل جاری ہی اُنکا وقف بھی جائز ہی جیسے کلھاڑا اور کدالا و بسولا و آرا و تابوت مع اپنے کپڑون کے و پتیلیان و دیگین و پتھر کی دیگین و مصحف مجید۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ نہین جائز ہی یعنے خلاف قیاس ہی اور قیاس جبھی ترک کیا جاتا ہی کہ نص وارد ہو اور نص صرف گھوڑے و ہتھیار مین وارد ہی تو وہین تک محدود رہیگی اور امام محمد کہتے ہین کہ قیاس کبھی بوجہ تعامل کے ترک ہوتا ہی یعنے لوگون کا عمل درآمد ہو جائے جیسے کاریگر سے چیز بنوانے مین ہی اور وقف کا تعامل بھی ان چیزون مین پایا گیا اور نصیر ابن یحیی سے روایت ہی کہ اپنی کتابین وقف کین بطریق الحاق بمصحف یعنی بمنزلہ مصحف کے اُنکو بھی داخل کیا اور یہ صحیح ہی کیونکہ مصحف و کتب شریعت مین سے ہر ایک علم دین پڑھنے پڑھانے و قرأت و تلاوت کے واسطے وقف ہوتی ہی اور شہرون کے اکثر فقہا امام محمد کے قول پر ہین اور جن چیزون مین لوگون کا تعامل نہو اُنکا وقف ہمارے نزدیک نہین جائز ہی اور شافعی نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز جسکی اصل باقی رہنے کے باوجود اُس سے نفع اُٹھانا ممکن ہی اور اُسکی بیع جائز ہی تو اُسکا وقف کرنا بھی جائز ہی کیونکہ اُس سے انتفاع ممکن ہی تو عقار و گھوڑے و ہتھیار کے مشابہ ہوگئے اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اُسکے وقف مین ہمیشگی نہین ہو سکتی حالانکہ یہ شرط ہی تو ایسی چیز مانند درم و دینار کے ہوگئی بخلاف عقار کے کہ وہ دائمی ہی اور یہان کوئی معارض نہین ہی نہ از راہ حدیث واثر کے اور نہ از راہ تعامل کے تو حکم اصلی قیاس پر باقی رہا اسواسطے کہ عقار تو ہمیشہ رہتا ہی اور جہاد اعلی رکن دین ہی تو ان دونون مین تقرب کے معنی بہت قوی ہوے پس دوسری چیزین انکے معنی مین نہونگی۔ قال واذا صح الوقف لم یجز بیعہ ولا تملیکہ الا ان یکون مشاعا عند ابی یوسف رح فیطلب الشریک القسمۃ فیصح مقاسمتہ اما امتناع التملیک فلما بینا واما جواز القسمۃ فلانہا تمیز وافراز غایۃ الامر ان الغالب فی غیر المکیل و الموزون معنی المبادلۃ الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الافراز نظرا للوقف فلم یکن بیعا وتملیکا ثم ان وقف نصیبہ من عقار مشترک فہو الذی یقاسم شریکہ لان الولایۃ الی الواقف وبعد الموت الی وصیہ وان وقف نصف عقار خالص لہ فالذی یقاسمہ القاضی او یبیع نصیبہ الباقی من رجل ثم یقاسمہ المشتری ثم یشتری ذلک منہ لان الواحد لایجوز ان یکون مقاسما ومقاسما ولو کان فی القسمۃ فضل دراہم ان اعطی الواقف لایجوز لامتناع بیع الوقف وان اعطی الواقف جاز ویکون بقدر الدراہم

شرار - اور جب وقف صحیح ہوگیا یعنی لازم ہوگیا تو اُسکا بیچنا یا ملک مین لانا جائز نہین ہی لیکن اگر بقول ابو یوسف و
وقف مشاع ہوا ور شریک نے اُسکا بٹوارہ چاہا تو اُسکے ساتھ بٹوارہ کردیا جائیگا پس تملیک جائز نہونے کی دلیل
وہی ہی جو ہم بیان کر چکے یعنی وقف عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ اسکی اصل کو وقف کرو کہ بیع نہین ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی
اور نہ صدقہ ہوگی - اور بٹوارہ کا جواز اس دلیل سے ہی کہ بٹوارہ تمیز وجدا کرنے کا نام ہی اور غایۃ الامر یہ ہی
کہ کیلی و وزنی چیزون کے سوائے دوسری چیزون مین بٹوارے مین مبادلہ کے معنی غالب ہین لیکن وقف مین
ہمنے بلحاظ وقف کے تمیز وجدا کرنے کے معنی غالب سمجھے تو وہ بیع یا تملیک نہوگی پھر اگر ایک شخص نے عقار مشترک
مین سے اپنا حصہ وقف کیا تو خود ہی اپنے شریک سے بٹوارہ کرے کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک اُسکا متولی خود وقف
کرنے والا ہوتا ہی اور اُسکی موت کے بعد اُسکا وصی ہی اور اگر اپنی خالص عقار مین سے نصف وقف کیا تو اُسکے
ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہی یا اسکا یہ حیلہ ہی کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کردے پھر مشتری اسکے ساتھ
بٹوارہ کرے پھر مشتری سے اُسکا خریدا ہوا حصہ اپنے آپ خرید لے اسوجہ سے کہ یہ نہین جائز ہی کہ ایک ہی شخص
دونون طرف سے بٹوارہ کرنے والا ہو اور اگر بٹوارے مین کسی حصہ مین کچھ درم لگانے کی ضرورت پڑے پس اگر
وقف کرنے والے کو یہ درم دیے گئے یعنی زمین کا حصہ مع درم کے اسکو دیا گیا تو یہ جائز نہین ہی کیونکہ وقف کو
بیچنا ممتنع ہی اور اگر وقف کرنے والے نے یہ درم دیے ہین تو جائز ہی اور یہ قرار دیا جائیگا کہ بقدر درم کے اُسنے وقف مین خرید
کیا ف - اب یہ وقف کے حاصلات صرف کرنے کا بیان - قال والواجب ان یبتدی من ارتفاع الوقف بعمارتہ
شرط ذلک الواقف اولم یشترط لان قصد الواقف صرف الغلۃ مؤبدا ولا تبقی دائمۃ الا بالعمارۃ فیثبت شرط العمارۃ
اقتضاء ولان الخراج بالضمان وصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فانہا علی الموصی لہ بہا ثم ان کان الوقف علی
الفقراء لا یظفر بہم واقرب اموالہم ہذہ الغلۃ فیجب فیہا ولو کان الوقف علی رجل بعینہ وآخرہ للفقراء فہو فی مالہ ای
مالہ شاء فی حال حیاتہ ولا یؤخذ من الغلۃ لانہ معین یمکن مطالبتہ وانما یستحق العمارۃ علیہ بقدر ما یبقی الموقوف
علی الصفۃ التی وقفہ وان خرب یبنی علی ذلک الوصف لانہا بصفتہا صارت غلتہا مصروفۃ
الی الموقوف علیہ فاما الزیادۃ علی ذلک فلیست بمستحقۃ علیہ والغلۃ مستحقۃ لہ فلا یجوز صرفہا الی
شیء آخر الا برضاہ ولو کان الوقف علی الفقراء فکذلک عند البعض وعند الآخرین یجوز ذلک
والاول اصح لان الصرف الی العمارۃ ضرورۃ ابقاء الوقف ولا ضرورۃ فی الزیادۃ - فرمایا کہ واجب یہ
ہی کہ حاصلات وقف مین سے اُسکی تعمیر مین صرف کیا جاوے خواہ وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو
کیونکہ وقف کرنے والے کا قصد یہ ہی کہ ہمیشہ اُسکی حاصلات اُسکے مستحقین کو پہونچائی جاوے اور ہمیشہ اُسکا باقی رہنا
نہین ممکن ہی مگر جب ہی کہ اُسکی اصلاح وتعمیر کیجاوے تو تعمیر کی شرط اس اقتضاء سے ثابت ہی یعنی وقف خود اس
شرط کو مقتضی ہی اور اس دلیل سے کہ حدیث مین وارد ہوا کہ خراج بضمان ہی یعنی وقف کی درستی کا وہ ضامن ہوگا
جو حاصلات پاوے - رواہ ابو عبید - ع - اور وقف کی تعمیر ایسی ہوگئی جیسے اُس غلام کا نفقہ جسکی خدمت کی کسی شخص
کے وصیت کی ہو پس غلام کا نفقہ اُس شخص پر ہوگا جسکے لیے خدمت کی وصیت ہی یعنی جب غلام کا نفع اُسے ملیگا تو
وہی نفقہ کا بھی ضامن ہی پھر اگر یہ وقف فقیرون پر ہو حالانکہ اُنپر قابو نہین پہونچ سکتا ہی اور اُنکے اموال مین سے
اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہی یعنی اسپر قابو ہو سکتا ہی تو اسی مین وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف
کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اس شخص کے مال سے ہی کہ وہ اپنی زندگی

مین جس مال سے چاہے اسکی تعمیر و اصلاح کرے اور خاصکر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہین لیا جائیگا کیونکہ یہ ایک شخص معین ہی جس سے مطالبہ ممکن ہی پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہی کہ جس سے یہ وقف اسی صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہو گیا ہو تو اسی وصف پر بنا دیا جائے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اُسکا یہ حکم ہوا کہ اسکی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کیجاوے پس موقوف علیہ پر اس سے زیادہ واجب نہین ہی اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہی تو بغیر اُسکی رضامندی کے غیر واجب چیز مین کچھ صرف کرنا نہین جائز ہی اور اگر فقیرون پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہی یعنے جتنی تعمیر واجب ہی اس سے زیادہ تعمیر مین بغیر رضامندی فقرار کے صرف کرنا نہین جائز ہی اور دوسرے علمار کے نزدیک وقف فقرار مین تعمیر کی زیادتی جائز ہی مگر قول اول اصح ہی کیونکہ تعمیر مین صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہی حالانکہ زیادہ کرنے مین کوئی ضرورت نہین ہی۔ قال فان وقف دارا علی سکنے ولدہ فالعمارۃ علی من لہ السکنی لان الخراج بالضمان علے ما مر فصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فان امتنع من ذلک او کان فقیرا آجرہا الحاکم وعمرہا باجرتہا واذا عمرہا ردہا اسے من لہ السکنے لان فی ذلک رعایۃ الحقین حق الواقف وحق صاحب السکنے لانہ لو لم یعمرہا تفوت السکنی اصلا والاول اولے ولا یجبر الممتنع علے العمارۃ لما فیہ من اتلاف مالہ فاشبہ امتناع صاحب البذر فی المزارعۃ فلا یکون امتناعہ رضامنہ ببطلان حقہ لانہ فی حیز التردد ولا تصح اجارۃ من لہ السکنی لانہ غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت پر وقف کیا تو اسکی تعمیر اُس شخص پر جو اسمین رہی کیونکہ حاصلات نفع بمقابلہ ضمانت ہی چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو ایسے غلام کے نفقہ کے مانند ہو گیا جسکی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنے غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہوگا جسکی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہی تو حاکم اس مکان کا کرایہ دیدے اور کرایہ سے اسکی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جسکے واسطے حق سکونت ہی اُسکو دیدے کیونکہ ایسا کرنے مین وقف کرنے والے کی وقف کی اور رہنے والے کی دونون کے حق کی رعایت ہی کیونکہ اگر اُسکی تعمیر نہ کریگا تو بالکل سکونت ہی باطل ہو جائیگی پس حاکم کا تعمیر کرانا بصورت مذکورہ بہتر ہی اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا تو اُسپر جبر نہین کیا جائیگا کیونکہ اسمین اُسکے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہی تو ایسا ہو گیا جیسے مزارعت مین بیجون والے نے زراعت سے انکار کیا پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق سیکنے پر رضامندی نہین ہی کیونکہ ابھی اس امر مین شک ہی (یعنے شاید بالفعل اپنا مال ضایع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ قاضی بنوا کر واپس دیگا) اور جس شخص کو حق سکونت حاصل ہی اگر اُسنے کرایہ پر دیدیا تو صحیح نہین ہی کیونکہ وہ مالک نہین ہی۔ قال وما انہدم من بناء الوقف وآلتہ صرفہ الحاکم فی عمارۃ الوقف ان احتاج الیہ وان استغنی عنہ امسکہ حتی یحتاج الی عمارتہ فیصرفہ فیہا لانہ لا بد من العمارۃ لیبقے علی التابید فیحصل مقصود الواقف فان مست الحاجۃ الیہ فی الحال صرفہا فیہا والا امسکہا حتی لا یتعذر علیہ ذلک اوان الحاجۃ فیبطل المقصود وان تعذر اعادۃ عینہ الی موضعہ بیع وصرف ثمنہ الی المرمۃ صرفا للبدل اسے مصرف المبدل۔ وقف کی عمارت مین سے اگر کچھ منہدم ہو گیا یا اسکے اسباب و آلات مین سے کوئی چیز ناقص ہو گئی تو حاکم اسکو وقف کی تعمیر مین صرف کرے بشرطیکہ کوئی ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہو تو رکھ چھوڑے یہانتک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اسکو عمارت مین صرف کردے کیونکہ اسکی تعمیر کی خواہ مخواہ ضرورت ہوگی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر

فی الحال فقیری کی ضرورت ہو تو فی الحال اُسمیں صرف کر دے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل نہ پڑے کہ
جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کو اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہو تو اُسکو فروخت کرکے مرمت میں اسکے
دام صرف کر دے تاکہ بجائے مبدل کے بدل صرف ہو جاوے۔ ولا یجوز ان یقسمہ یعنی النقض بین مستحقی
الوقف لانہ جزء من العین ولا حق للموقوف علیہم فیہ انما حقہم فی المنافع والعین حق اللہ تعالیٰ فلا یصرف
الیہم غیر حقہم۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین میں تقسیم کر دے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور
موقوف علیہم کا حق عین وقف میں نہیں بلکہ اُسکے منافع میں ہے اور عین تو حق اللہ تعالیٰ ہے پس اُنکے حق کے سوائے
دوسری چیز انکو نہیں دیجائیگی۔ قال واذا جعل الواقف غلۃ الوقف لنفسہ او جعل الولایۃ الیہ جاز عند
ابی یوسف قال رض ذکر فصلین شرط الغلۃ لنفسہ وجعل الولایۃ الیہ اما الاول فہو جائز عند ابی یوسف رح
ولا یجوز علی قیاس قول محمد رح وہو قول ہلال الرازی رہ وبہ قال الشافعی رح وقیل ان الاختلاف
بینہما بناء علی الاختلاف فی اشتراط القبض والافراز وقیل ہی مسألۃ مبتدأۃ والخلاف فیما اذا شرط
البعض لنفسہ فی حیاتہ وبعد موتہ للفقراء وفیما اذا شرط الکل لنفسہ فی حیاتہ وبعد موتہ للفقراء سواء ولو وقف
شرط البعض او الکل لامہات اولادہ ومدبریہ ما داموا احیاء فاذا ماتوا فہو للفقراء والمساکین فقد
قیل یجوز بالاتفاق وقد قیل ہو علی الخلاف ایضا وہو الصحیح لان اشتراطہ لہم فی حیاتہ کاشتراطہ
لنفسہ وجہ قول محمد رح ان الوقف تبرع علی وجہ التملیک بالطریق الذی قدمناہ فاشتراط البعض
او الکل لنفسہ یبطلہ لان التملیک من نفسہ لا یتحقق فصار کالصدقۃ المنفذۃ وشرط البعض لبقعۃ المسجد لنفسہ
ولابی یوسف رح ما روی ان النبی علیہ السلام کان یاکل من صدقتہ والمراد منہا صدقۃ الموقوفۃ ولا یحل
الاکل منہا الا بالشرط فدل علی صحتہ ولان الوقف ازالۃ الملک الی اللہ تعالیٰ علی وجہ القربۃ علی ما
بیناہ فاذا شرط البعض او الکل لنفسہ فقد جعل ما صار مملوکا للہ تعالیٰ لنفسہ لا ان یجعل ملک نفسہ لنفسہ
وہذا جائز کما اذا بنی خانا او سقایۃ او جعل ارضہ مقبرۃ وشرط ان ینزلہ او یشرب منہ او یدفن فیہ ولان
مقصودہ القربۃ وفی الصرف الی نفسہ ذلک قال علیہ السلام نفقۃ الرجل علی نفسہ صدقۃ ولو شرط
الواقف ان یستبدل بہ ارضا اخری اذا شاء ذلک فہو جائز عند ابی یوسف وعند محمد رح الوقف جائز
والشرط باطل ولو شرط الخیار لنفسہ فی الوقف ثلثۃ ایام جاز الوقف والشرط عند ابی یوسف وعند محمد رح
الوقف باطل وہذا بناء علی ما ذکرنا واما فصل الولایۃ فقد نص فیہ علی قول ابی یوسف وہو قول ہلال
ایضا وہو ظاہر المذہب وذکر ہلال فی وقفہ وقال اقوام ان شرط الواقف الولایۃ لنفسہ کانت لہ وان لم
یشترط لم تکن لہ ولایۃ قال مشایخنا الاشبہ ان یکون ہذا قول محمد رح لان من اصلہ التسلیم الی القیم شرط لصحۃ
الوقف فاذا سلم لم یبق لہ ولایۃ فیہ ولنا ان المتولی انما یستفید الولایۃ من جہتہ بشرطہ فیستحیل ان لا یکون
لہ الولایۃ وغیرہ یستفید الولایۃ منہ ولانہ اقرب الناس الی ہذا الوقف فیکون اولی بولایتہ کمن اتخذ مسجدا
یکون اولی بعمارتہ ونصب المؤذن فیہ وکمن اعتق عبدا کان الولاء لہ لانہ اقرب الناس الیہ ولو ان
الواقف شرط ولایتہ لنفسہ وکان الواقف غیر مامون علی الوقف فللقاضی ان ینزعہا من یدہ نظرا
للفقراء کما لہ ان یخرج الوصی نظرا للصغار وکذا اذا شرط ان لیس للسلطان ولا للقاضی ان ینزعہا من
یدہ ویولیہا غیرہ لانہ شرط مخالف لحکم الشرع فبطل۔ قدوری نے فرمایا کہ اگر وقف کرنے والے نے حاصلات وقف

کو اپنی ذات کے واسطے رکھا یا ولایت وقف اپنے واسطے رکھی تو امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہی۔ (اسی کو مشائخ بلخ نے لیا اور اسی پر صدر الشہید فتوی دیتے تھے ع۔) شیخ مصنف نے فرمایا کہ شیخ قدوری نے اسمین دو باتین ذکر کین اول یہ کہ اپنے واسطے حاصلات شرط کرنا اور دوم ولایت اپنے واسطے قرار دینا اور بیان امر اول یہ ہی کہ وہ امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہی اور قول محمد رح پر قیاس کرنے سے نکلتا ہی کہ نہین جائز ہی اور یہی قول ہلال الرازی (صحیح یہ کہ ہلال بن یحیی الرائی ست۔) کا ہی اور یہی قول شافعی ہی بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین مین یہ اختلاف اس بناء پر ہی کہ دونون نے قبضہ و تمیز شرط ہونے مین اختلاف کیا (یعنے امام محمد کے نزدیک وقف کو میز جدا کر کے متولی کے قبضہ مین دینا شرط ہی پس مسئلہ مذکورہ نہین جائز ہی اور ابو یوسف کے نزدیک شرط نہین ہی تو مسئلہ مذکورہ جائز ہی) اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ جدید مسئلہ ہی یعنے بر بناء اختلاف مذکور نہین ہی پھر یہ اختلاف دو صورتون مین یکسان جاری ہی خواہ بعض حاصلات اپنی زندگی بھر اپنے واسطے اور اپنی موت کے بعد فقراء کے واسطے شرط کرے اور خواہ اپنی زندگی بھر کل اپنے واسطے اور بعد موت کے فقراء کے واسطے شرط کرے دونون مین کچھ فرق نہین ہی اور اگر وقف مین یہ شرط کی کہ بعض حاصلات یا کل حاصلات اُسکی ام ولد یا مدبرون کے واسطے ہو جبتک یہ لوگ زندہ رہین پھر جب مر جائین تو فقراء و مساکین کے واسطے ہو جائے تو کہا گیا کہ یہ شرط بالاتفاق جائز ہی اور کہا گیا کہ اسمین بھی صاحبین کا اختلاف ہی اور یہی صحیح ہی کیونکہ ام ولد و مدبرون کے واسطے زمانہ حیات مین حاصلات شرط کرنا ایسا ہی جیسے اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا (تو اختلاف مذکور جاری ہو گیا) امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہی کہ وقف ایک احسان بطور مالک کر دینے کے بطریق مذکورۂ بالا ہی یعنے بطریق تقرب بجناب الٰہی عزوجل تو اسمین بعض یا کل حاصلات کا اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا اسکو باطل کریگا کیونکہ خود اپنی ذات کو مالک کر دینا متحقق نہین ہوتا ہی تو ایسا ہو گیا جیسے صدقۂ منفذہ یعنی فقیر کو کچھ مال بطور صدقہ دینا اس شرط پر کہ اسمین سے کچھ میرے واسطے ہی یا جیسے کوئی قطعہ مسجد بنانا اس شرط سے کہ کچھ حصہ اُسکی ذات کے واسطے ہی (حالانکہ یہ دونون باطل ہین تو وقف بطور مذکور بھی باطل ہی) اور ابو یوسف کی دلیل وہ حدیث ہی جسمین روایت ہی کہ آنحضرت م اپنے صدقہ مین سے کھاتے تھے تو مراد صدقہ سے وقف ہی حالانکہ وقف مین سے کھانا حلال نہین مگر شرط کے ساتھ تو معلوم ہوا کہ شرط کر لینا صحیح ہی (لیکن یہ حدیث نہین ملتی ہی بلکہ یہ روایت ہی کہ آنحضرت م کے صدقہ یعنی وقف مین سے آپ کے اہل و عیال بطور معروف کھاتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ) اور اس دلیل سے کہ وقف کے معنی تقرب کے طور پر اپنی ملکیت زائل کر کے اللہ تعالی کی ملک مین دینا جیسا کہ ہم بیان کر چکے پس جب اُسنے بعض یا کل حاصلات کی اپنی ذات کے واسطے شرط کی تو جو چیز اللہ تعالی کی ملک ہو گئی تھی وہ اپنی ذات کے واسطے شرط کی اور یہ نہین ہی کہ اپنی ملک کو اپنے واسطے کر لیا اور اللہ تعالے کی مملوک چیز کو اپنے واسطے شرط کرنا جائز ہی جیسے کوئی سرائے و سقایہ بنایا یا کوئی زمین مقبرہ بنائی اور شرط کی کہ اس سرائے مین خود بھی اُتریگا یا اس سقایہ سے خود بھی پانی پیے گا یا اس مقبرہ مین اپنا مردہ بھی دفن کریگا تو یہ جائز ہوتا ہی اور اس دلیل سے کہ اُسکا مقصود تقرب ہی اور اپنی ذات پر خرچ کرنے سے بھی یہ بات حاصل ہی چنانچہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کا اپنی ذات پر خرچ کرنا اُسکے واسطے صدقہ ہی (اور اپنی زوجہ و اولاد و خادم پر خرچ کرنا اُسکے واسطے صدقہ ست۔ رواہ ابن ماجہ والنسائی و اسنادہ جید ابن حجر۔ اور ابو سعید خدری نے مرفوع روایت کی کہ جسنے کوئی مال بطور حلال کمایا پھر اپنی ذات کو کھانا یا کپڑا دیا یا دیگر مخلوق الٰہی کو دیا تو یہ اُسکے واسطے زکوۃ ہی۔ کما فی صحیح ابن حبان والحاکم۔ اور اس باب مین احادیث ہین۔ م ف ع۔) اگر وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو کہ جب چاہے گا اس زمین کے عوض دوسری زمین بدل لیگا تو امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً جائز ہی اور امام محمد کے نزدیک وقف جائز اور یہ شرط باطل ہی

اور اگر وقف مین اپنے واسطے تین دن خیار کی شرط کی یعنے اسکے وقف کرنے مین ابھی تین دن تک مجھے اختیار ہو تو ابو یوسف کے نزدیک وقف و شرط دونون جائز ہین اور امام محمد کے نزدیک وقف باطل ہی اور یہ اختلاف اُس بنا پر ہی جو ہم پہلے ذکر کرچکے (یعنے وقف کے حاصلات اپنے واسطے تاحیات رکھنا ابو یوسف رح کے نزدیک جائز ہی تو تین دن کا اختیار بھی شرط کرنا جائز ہی اور امام محمد رح کے نزدیک وہ نہین تو یہ بھی نہین - ع -) رہا بیان مسئلہ دوم یعنے اپنے واسطے ولایت شرط کرنا تو قدوری نے تصریح کردی کہ ابو یوسف کے نزدیک جائز ہی اور یہی ہلال الرائی کا بھی قول ہی اور یہی ظاہر المذہب ہی اور ہلال نے اپنی کتاب الوقف مین ذکر کیا کہ ایک جماعت علماء نے کہا کہ اگر وقف کرنے والے نے اپنی ذات کے واسطے متولی ہونے کی شرط کی تو اُسکو ولایت حاصل ہوگی اور اگر شرط نہین کی تو اُسکے واسطے ولایت نہین ہوگی - ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ اشبہ یہ معلوم ہوتا ہی کہ یہ امام محمد رح کا قول ہی کیونکہ امام محمد رح کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہی کہ قیم کو سپرد کرنا وقف صحیح ہونے کی شرط ہی پس جب اُسنے متولی کو سپرد کردیا تو وقف میں اُسکی ولایت باقی نہ رہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ وقف کرنے والے ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ متولی کو ولایت حاصل ہوئی ہی تو یہ امر محال ہی کہ اُسکو خود ولایت نہو اور دوسرا اُسکی طرف سے ولایت حاصل کرے اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو سب لوگون سے زیادہ اس وقف کے ساتھ قرب ہی تو وہی اُسکی ولایت کے واسطے اولی ہوگا جیسے کسی نے مسجد بنائی تو وہی اُسکے آباد و تعمیر کرنے مین اور اُسمین موذن مقرر کرنے مین اولی ہوتا ہی اور جیسے کسی نے غلام آزاد کیا تو اُسکی ولاء اسی کے واسطے ہوگی کیونکہ سب سے زیادہ قرب اسی کو ہی اور اگر وقف کرنے والے نے اپنے وقف کی ولایت اپنی ذات کے واسطے شرط کی حالانکہ یہ شخص غیر مامون ہی (یعنے آدمی متدین نہین ہی) حتی کہ اُسکی طرف سے وقف پر اطمینان نہین ہی تو فقیرون کے لحاظ سے قاضی کو اختیار رہی کہ وقف کو اُسکے قبضہ سے نکال لے جیسے کسی نے اپنے بعد اپنی یتیم اولاد پر کسی شخص کو وصی کیا حالانکہ وہ متدین نہین ہی تو قاضی کو اختیار ہوتا ہی کہ یتیمون کا لحاظ کرکے اس وصی کو خارج کردے اور اسی طرح اگر واقف نے یہ شرط کی ہو کہ کسی سلطان یا قاضی کو یہ اختیار نہین ہی کہ اس وقف کو میرے قبضہ سے نکال کر اسپر دوسرے کو متولی کرے حالانکہ وقف کنندہ کے حال سے اس وقف پر اطمینان نہین ہی تو بھی قاضی کو اختیار ہی کہ اُسکے قبضہ سے نکال کر دوسرا متولی مقرر کرے کیونکہ وقف کنندہ کی یہ شرط حکم شرع سے مخالف ہی تو خود شرط باطل ہوگئی-

فصل-- واذا بنی مسجدا لم یزل ملکہ عنہ حتی یفرزہ عن ملکہ بطریقہ ویاذن للناس بالصلوۃ فیہ فاذا صلی فیہ واحد زال عند ابی حنیفۃ رح عن ملکہ اما الافراز فلانہ لایخلص للہ تعالے الا بہ واما الصلوۃ فیہ فلانہ لابد من التسلیم عند ابی حنیفۃ ومحمد رح ویشترط تسلیم نوعہ وذلک فی المسجد بالصلوۃ فیہ اولانہ لما تعذر القبض یقام تحقق المقصود مقامہ ثم یکتفے بالصلوۃ الواحد فیہ فی روایۃ عن ابی حنیفۃ رح وکذا عن محمد رح لان فعل الجنس متعذر فیشترط ادناہ وعن محمد رح انہ یشترط الصلوۃ بالجماعۃ لان المسجد بنی لذلک فی الغالب - اگر کسی نے مسجد بنائی تو مسجد سے اُسکی ملک زائل نہوگی یہانتک کہ اُسکو اپنی ملکیت سے مع اُسکے راستہ کے جدا کرے اور لوگون کو اُسمین نماز پڑھنے کی اجازت دے پھر جب اُسمین ایک شخص نے نماز پڑھلی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک اُسکی ملک سے زائل ہوگئی پس ملک سے جدا کرنے کی دلیل یہ ہی کہ فقط اسی طریقہ سے وہ خالص اللہ تعالے کے واسطے ہوگی اور اُسمین نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہی کہ امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک سپرد کرنا ضرور ہی اور سپردگی مین شرط یہ ہی کہ اپنی قسم کی سپردگی ہو (یعنے جس قسم کی سپردگی جس شے کے لائق ہی وہ پائی جاوے)

اور مسجد کی صورت مین سپرد کرنا یہی ہی کہ اُسمین نماز پڑھی جاوے یا اسوجہ سے کہ جب قبضہ کرنا یہان متعذر رہی تو مقصود
حاصل ہونے کو قبضہ کا قائم مقام کیا گیا اور مقصود نماز ہی پھر جب ایک شخص نے اُسمین نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہؒ
سے ایک روایت مین یہی کافی ہی اور ایسا ہی امام محمدؒ سے مروی ہی کیونکہ جنس کا فعل متعذر ہی یعنے تمام نمازیون کا
نماز پڑھ لینا محال ہی تو جنس کا ادنی درجہ یعنے ایک کا نماز پڑھنا کافی ہوگا اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہی کہ اُسمین
جماعت کے ساتھ نماز شرط ہی کیونکہ غالباً مسجد اسی واسطے بنائی گئی ہی ف کیونکہ تنہا نماز دوسری جگہ بھی ہو سکتی
ہی تو مسجد کا حقیقی مقصود نماز جماعت ہی لہذا دونون اماموں کے نزدیک اذان و اقامت کے ساتھ ہونا شرط ہی اور
اگر اُسمین مسجد کا کوئی موذن و امام مقرر کر دیا پس اُسنے اذان دیکر اقامت کہی او تنہا نماز پڑھ لی تو وہ بالاتفاق
مسجد ہو گئی – ست – وقال ابو یوسف یزول ملکہ بقولہ جعلتہ مسجدا لان التسلیم عندہ لیس بشرط لانہ
اسقاط لملک العبد فیصیر خالصا للہ تعالی بسقوط حق العبد وصار کالاعتاق وقد بیناہ من قبل –
اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جب ہی اُسنے یہ بات کہی کہ مین نے اسکو مسجد کر دیا تو اُسکی ملکیت زائل ہو گئی کیونکہ سپرد
کرنا ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط نہین ہی کیونکہ بندے کی ملک ساقط کرنا اُنکے نزدیک وقف ہی تو بندے کا حق
ساقط ہونے کے ساتھ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو جائیگی اور یہ صورت مثل اعتاق کے ہو گئی اور ہم
اسکو سابق مین بیان کر چکے ہین – قال ومن جعل مسجدا تحتہ سرداب او فوقہ بیت وجعل باب المسجد
الی الطریق وعزلہ عن ملکہ فلہ ان یبیعہ وان مات یورث عنہ لانہ لم یخلص للہ تعالی لبقاء حق
العبد متعلقا بہ ولو کان السرداب لمصالح المسجد جاز کما فی مسجد بیت المقدس وروی الحسن عنہ
انہ قال اذا جعل السفل مسجدا وعلی ظہرہ مسکن فہو مسجد لان المسجد مما یتأبد وذلک یتحقق فی السفل
دون العلو وعن محمد رحؒ علی عکس ہذا لان المسجد معظم واذا کان فوقہ مسکن او مستغل یتعذر تعظیمہ و
عن ابی یوسف رحؒ انہ جوز فی الوجہین حین قدم بغداد ورای ضیق المنازل فکانہ اعتبر الضرورۃ
وعن محمد رحؒ انہ حین دخل الری اجاز ذلک کلہ لما قلنا – جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر ایسے مکان کو مسجد
کر دیا جسکے نیچے تہ خانہ یا اوپر بالاخانہ ہی اور مسجد کا دروازہ بڑے راستہ کی طرف نکالا اور اُسکو اپنی ملک سے
جدا کر دیا (تو ظاہر الروایۃ مین وہ مسجد نہوگی س ع –) پس اُسکو اختیار ہی کہ چاہے اسکو فروخت کرے اور اگر مر گیا
تو وہ اُسکی میراث ہو جائیگی کیونکہ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہین ہوئی کیونکہ اُسکے ساتھ بندے کا حق
باقی رہا اور اگر یہ تہ خانہ اسی مسجد کی مصلحت کے واسطے ہو تو وقف جائز ہی جیسے بیت المقدس کی مسجد مین ہی
اور حسن نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ امامؒ نے فرمایا کہ جب نیچے کا مکان مسجد کر دیا اور اُسکی چھت پر کسی کا مسکن
ہو تو وہ مسجد ہو جائیگی کیونکہ مسجد ایسی چیز ہی جو دائمی رہتی ہی اور یہ بات نیچے کے مکان مین پائی جائیگی بالاخانہ
مین نہوگی اور امام محمدؒ سے اسکے برعکس روایت ہی کیونکہ مسجد قابل تعظیم ہی اور جب اُسکے اوپر مسکن ہوا یا ایسا مکان جسکا
کرایہ مسجد مین صرف ہو تو اُسکی تعظیم محال ہی اور ابو یوسفؒ سے روایت ہی کہ اُنھون نے دونون صورتون مین اسکو
جائز رکھا جبکہ بغداد مین تشریف لائے اور مکانون کی تنگی دیکھی پس شاید اُنھون نے ضرورت کا اعتبار کیا ہی چنانچہ
امام محمدؒ سے بھی روایت ہی کہ جب شہر رَے مین آئے تو ضرورت کی وجہ سے ان سبکو جائز کہا – قال وکذلک
ان اتخذ وسط دارہ مسجدا واذن للناس بالدخول فیہ یعنی لہ ان یبیعہ ویورث عنہ لان المسجد
ما لا یکون لاحد فیہ حق المنع واذا کان ملکہ محیطا بجوانبہ کان لہ حق المنع فلم یصر مسجدا ولانہ ابقی الطریق

لنفسہ فلم یخلص للہ تعالے۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے اپنے گھر و احاطہ کے بیچ مین مسجد بنائی اور لوگون کو اُسمین آمد و رفت کی اجازت دیدی تو بھی مسجد نہوگی یعنے اُسکو اختیار ہے کہ فروخت کرے اور مرگیا تو اُس سے میراث ہوجائیگی کیونکہ مسجد وہ ہے جسمین کسی کو منع کرنے کا حق نہو اور جب اُسکی ملکیت مسجد کے چارون طرف محیط ہے تو اُسکو منع کرنے کا حق حاصل ہے تو وہ مسجد نہوئی کیونکہ اُسنے راستہ اپنے واسطے رکھ لیا تو وہ خالص اللہ تعالے کے واسطے نہوئی ف۔ حتی کہ اگر اپنی ملک سے جدا کرکے شارع عام تک اُسکا راستہ کردے تو وہ مسجد ہوجائے

وعن محمد رح انہ لا یباع ولا یورث ولا یوہب اعتبرہ مسجدا وہکذا عن ابی یوسف رح انہ یصیر مسجدا لانہ لما رضی بکونہ مسجدا ولا یصیر مسجدا الا بالطریق دخل فیہ الطریق وصار مستحقا کما یدخل فی الاجارۃ من غیر ذکر۔ اور امام محمد سے روایت یہ ہے کہ وہ مسجد ہوجائیگی فروخت نہین ہوسکتی ہے اور نہ میراث ہوسکتی ہے اور نہ ہبہ ہوسکتی ہے اور ایسا ہی ابو یوسف سے مروی ہے کہ وہ مسجد ہوجائیگی کیونکہ جب وہ اُسکے مسجد ہونے پر راضی ہوا حالانکہ بدون راستہ کے مسجد نہوگی تو راستہ وقف مین داخل ہوگیا اور بقدر راستہ کے اُسکی ملک مین سے مستحق ہوگیا جیسے اجارہ لینے کی صورت مین راستہ بغیر بیان کے داخل ہوجاتا ہے۔ قال ومن اتخذ ارضہ مسجدا لم یکن لہ ان یرجع فیہ ولا یبیعہ ولا یورث عنہ لانہ یحرز عن حق العباد وصار خالصا للہ وہذا لان الاشیاء کلہا للہ تعالے واذا اسقط العبد ما ثبت من الحق رجع الے اصلہ فانقطع تصرفہ عنہ کما فی الاعتاق ولو خرب ما حول المسجد واستغنی عنہ یبقی مسجدا عند ابی یوسف لانہ اسقاط منہ فلا یعود الی ملکہ وعند محمد رح عاد الی ملک البانی او الے وارثہ بعد موتہ لانہ عینہ لنوع قربۃ وقد انقطعت فصار کحصیر المسجد وحشیشہ اذا استغنی عنہ الا ان ابا یوسف رح یقول فی الحصیر والحشیش انہ ینقل الے مسجد آخر۔ اور جس شخص نے اپنی زمین کو مسجد بنایا تو اُسکو اختیار نہین ہے کہ اس سے رجوع کرے اور وہ فروخت نہین ہوسکتی اور نہ اُسکی میراث ہوسکتی ہے (اس حکم سے فقہاے حنفیہ کا اتفاق ہے) کیونکہ وہ حق العباد سے جدا ہوکر خالص اللہ تعالے کے واسطے ہوگئی اور اسکی توضیح یہ ہے کہ تمام چیزین اللہ تعالی ہی کے واسطے ہین اور جب بندہ نے ایسا حق جو اُسکو اللہ تعالے کی طرف سے حاصل ہوا تھا ساقط کردیا تو وہ اپنی اصل کی طرف راجع ہوگئی یعنی ملک الٰہی کی طرف پھر گئی تو بندہ کا تصرف اُس سے ساقط ہوگیا جیسے اعتاق مین ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد خراب ہوگیا اور مسجد کی حاجت نہ رہی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک مسجد رہیگی کیونکہ اُسکی طرف سے اپنی ملک کا اسقاط ہے تو وہ اُسکی ملک کی طرف عود نکریگی اور امام محمد کے نزدیک بنانے والے کی ملک مین پھر آویگی یا اُسکی موت کے بعد اُسکے وارث کی ملک مین عود کریگی کیونکہ اُسنے ایک طرح کی قربت یعنی اداے نماز کے واسطے معین کی تھی اور یہ قربت منقطع ہوگئی تو ایسا ہوگیا جیسے مسجد کا بوریا یا پیال جبکہ اُسکی حاجت نہ رہی تو یہی حکم ہوتا ہے لیکن ابو یوسف کہتے ہین کہ بوریا و پیال بھی دوسری مسجد مین منتقل کیا جائے ف۔ لیکن مسجد کے حق مین امام ابو یوسف کے قول پر فتوی ہے یعنی کبھی وہ مالک کی ملک مین عود نکریگی اور بوریا وغیرہ کے حق مین بھی یہی فتوی ہے کہ دوسری مسجد مین منتقل کیا جائے لیکن قاضیخان نے اسکو امام محمد کا قول بیان کیا برعکس اسکے جو مصنف نے نقل کیا۔ ع۔ اور اہل مسجد کو جائز نہین ہے کہ ٹوٹی چٹائیان کسی محتاج کو دین یا فروخت کرکے دوسرا بوریا خریدین جبکہ وہ بیکار ہوگئین اور بچھانے والا یا اُسکا وارث نہین ہے مگر قاضی کے حکم سے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ اور پیال اگر بیکار ہوگیا اور اُسکی کچھ قیمت نہین ہے تو مضائقہ نہین کہ نکال کر باہر ڈالدیا جائے اور جسکا جی چاہے اٹھا کر اُس سے نفع حاصل کرے۔ الواقعات۔ اور اگر اُسکی کچھ قیمت ہو تو اہل مسجد کو

چاہیے کہ قاضی سے حکم لیکر فروخت کرین یہی مختار ہی۔ الجواہر۔ م۔ **قال ومن بنی سقایۃ للمسلمین او خانا لیسکنہ بنو السبیل او رباطا او جعل ارضہ مقبرۃ لم یزل ملکہ عن ذلک حتی یحکم بہ الحاکم عند ابی حنیفۃ رح لانہ لم ینقطع عن حق العبد الا تری ان لہ ان ینتفع بہ فیسکن فی الخان وینزل فی الرباط ویشرب من السقایۃ ویدفن فی المقبرۃ فیشترط حکم الحاکم او الاضافۃ الی ما بعد الموت کما فی الوقف علی الفقراء بخلاف المسجد لانہ لم یبق لہ حق الانتفاع بہ فخلص للہ تعالی من غیر حکم الحاکم**۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانون کے واسطے سقایہ بنایا یا سرائے جسمین مسافر رہتے ہین بنائی یا سرحد پر رباط بنایا یا اپنی زمین کو مقبرہ کر دیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک بنانے والے کی ملک اس سے زائل نہوگی یہانتک کہ کوئی حاکم اسکا حکم کرے اس دلیل سے کہ بندہ کا حق ابھی منقطع نہین ہوا ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ مالک کو خود اختیار ہی کہ سرائے مین سکونت کرے اور رباط مین اُترے اور سقایہ سے پانی پیے اور مقبرہ مین دفن کرے پس شرط ہی کہ یا تو حاکم حکم دے یا اپنی موت کے بعد کیجانب نسبت کرے جیسے فقیرون پر وقف کرنے کی صورت مین ہی بخلاف مسجد کے کہ اُسمین حکم حاکم کی ضرورت نہین ہی کیونکہ مسجد سے نفع اُٹھانے کا حق اُسکے واسطے نہین رہا پس وہ بدون حکم حاکم کے ملک سے نکل کر خالص اللہ تعالی کے واسطے ہوگئی۔ ف۔ واضح ہو کہ وقف مسجد کا حکم دیگر اوقاف کے مخالف ہی چنانچہ مسجد کے حق مین امام محمدؒ کے نزدیک متولی کے سپرد کرنا شرط نہین ہی اور ابو یوسف کے قول پر مشترک شایع ہونا مانع نہین ہی اور وقف کرنے والے کی ملک سے خارج ہوجاتی ہی اگرچہ کوئی حاکم اسکا حکم نہ کرے جیساکہ درر وغیرہ مین مصرح ہی۔ رد المختار۔ پس سوائے مسجد کے دیگر اوقاف مین امام ابوحنیفہ کے قول پر اپنی موت کے بعد وقف ٹھہرانا یا حکم حاکم شرط ہی تاکہ اُسکی ملک منقطع ہو۔ **وعند ابی یوسف رح یزول ملکہ بالقول کما ہو اصلہ اذ التسلیم عندہ لیس بشرط والوقف لازم وعند محمد رح اذا استقی الناس من السقایۃ وسکنوا الخان والرباط ودفنوا فی المقبرۃ زال الملک لان التسلیم عندہ شرط والشرط تسلیم نوعہ وذلک بما ذکرناہ ویکتفی بالواحد لتعذر فعل الجنس کلہ وعلی ہذا البیر الموقوفۃ والحوض ولو سلم الی المتولی صح التسلیم فی ہذہ الوجوہ کلہا لانہ نائب عن الموقوف علیہ وفعل النائب کفعل المنوب عنہ واما فی المسجد فقد قیل لا یکون تسلیما لانہ لا تدبیر للمتولی فیہ وقیل یکون تسلیما لانہ یحتاج الی من یکنسہ ویغلق بابہ فاذا سلم الیہ صح التسلیم والمقبرۃ فی ہذا بمنزلۃ المسجد علی ما قیل لانہ لا متولی لہ عرفا وقیل ہی بمنزلۃ السقایۃ والخان فیصح التسلیم الی المتولی لانہ لو نصب المتولی یصح وان کان بخلاف العادۃ ولو جعل دارا لہ بمکۃ سکنی لحاج بیت اللہ والمعتمرین او جعل دارہ فی غیر مکۃ سکنی للمساکین او جعلہا فی ثغر من الثغور سکنی للغزاۃ والمرابطین او جعل غلۃ ارضہ للغزاۃ فی سبیل اللہ تعالی ودفع ذلک الی وال یقوم علیہ فہو جائز ولا رجوع فیہ لما بینا الا ان فی الغلۃ یحل للفقراء دون الاغنیاء وفیما سواہ من سکنی الخان والاستقاء من البیر والسقایۃ وغیر ذلک یستوی فیہ الغنی والفقیر والفارق ہو العرف فی الفصلین فان اہل العرف یریدون بذلک فی الغلۃ الفقراء وفی غیرہا التسویۃ بینہم وبین الاغنیاء ولان الحاجۃ تشمل الغنی والفقیر فی الشرب والنزول والغنی لا یحتاج الی صرف ہذہ الغلۃ لغناہ واللہ اعلم بالصواب**۔ اور ابو یوسف کے نزدیک سقایہ و سرائے وغیرہ مین صرف کہنے سے اُسکی ملک زائل ہوجائیگی جیساکہ ابو یوسف کے نزدیک یہ اصل قرار پائی کیونکہ متولی کو سپرد کرنا اُنکے نزدیک شرط نہین اور وقف لازم ہوتا ہی اور امام محمد کے نزدیک جب لوگون نے سقایہ سے پانی پی لیا اور سرائے یا رباط مین رہے اور مقبرہ مین مردے دفن کیے تو وقف کرنے والے کی

ملک ستاکل ہوگئی کیونکہ امام محمد کے نزدیک سپرد کرنا شرط ہو اور ہر قسم مین اُسکے لائق سپردگی شرط ہو اور یہان بطور مذکورہ بالا
حاصل ہوگی یعنے سقایہ سے پانی پینا اور سرائے و رباط مین اترنا اور مقبرہ مین دفن کرنا) پھر ایک شخص کا فعل کافی
ہو کیونکہ کل جنس کا فعل متعذر ہو اور یہی اختلاف کنوئین و حوض کے وقف کرنے مین ہو اور اگر اُسنے متولی کو سپرد کر دیا
تو ان سب صورتون مین سپرد کرنا صحیح ہو کیونکہ متولی اُن لوگون کی طرف سے نائب ہو جنپر وقف ہو تو نائب کا فعل
اُنکے فعل کا قائم مقام ہوگا (اور مبسوط مین مذکور ہو کہ ان مسائل مین صاحبین کے قول پر فتویٰ ہو اور اسی پر اجماع
ست ہو۔ المضمرات ۔ م ۔) رہا مسجد کی صورت مین بعض نے کہا کہ صرف متولی کے سپرد کرنا جبتک اُسمین نماز نہ پڑھی
جاوے سپردگی نہوگی کیونکہ متولی کے واسطے اُسمین کوئی تدبیر نہین ہو اور بعض نے فرمایا کہ یہ سپردگی صحیح ہو کیونکہ مسجد
کے واسطے ایسے شخص کی ضرورت ہو جو اُسمین جھاڑو دے اور اُسکا دروازہ بند کرے تو جب اُسنے متولی کو سپردگی
تو یہ سپردگی صحیح ہو اور مقبرہ کا حکم اس بارہ مین بمنزلہ مسجد کے ہو جیسا کہ بعض کا قول ہو کیونکہ عرف مین اُسکا کوئی
متولی نہین ہوتا اور بعض نے کہا کہ مقبرہ بمنزلہ سقایہ و سرائے کے ہو تو متولی کو سپرد کرنا صحیح ہو کیونکہ اگر وہ متولی مقرر
کرے تو تقرر صحیح ہوگا اگرچہ عادت کے خلاف ہو۔ اگر کسی نے اپنا ایک دار جو مکہ مین ہو خانہ کعبہ کے حج و عمرہ
کرنے والون کی سکونت کے واسطے وقف کیا یا اپنا دار جو کسی جگہ سواے مکہ کے واقع ہو مساکین کے رہنے کے
لیے وقف کیا یا ملک اسلام کی سرحد پر جو گھر ہو وہ غازیون یا اہل رباط کے رہنے کے واسطے وقف کیا یا اپنی زمین
کی حاصلات اللہ تعالیٰ کی راہ مین جہاد کرنے والون کے واسطے وقف کی اور یہ گھر یا زمین کسی متولی قیم کو سپرد
کر دی تو یہ جائز ہو اور وہ رجوع نہین کر سکتا ہو بوجہ مذکورہ سابق (جب بندہ نے اپنا حق ساقط کیا تو وہ [illegible]
کے واسطے اپنی اصل یعنے ملک الٰہی مین عود کر گئی) لیکن حاصلات کی صورت مین جو کچھ حاصل ہو وہ فقرار کو
جائز ہو اور تونگرون کو حلال نہین ہو اور اسکے سواے دوسرے منافع مثل سرائے کے سکونت و کنوئین و
سقایہ سے پانی پینے وغیرہ کے تو اسمین غنی و فقیر برابر ہین اور دونون صورتون مین فرق کرنے والا عرف
ہو کیونکہ غلہ کی صورت مین وقف سے اہل عرف کی مراد محتاج لوگ ہوتے ہین اور سواے اسکے دوسرے
منافع مین تونگرون و محتاجون کو یکسان رکھتے ہین اور اس دلیل سے کہ کنوئین یا سقایہ سے پانی پینے مین یا سرائے
و رباط مین اُترنے مین غنی و فقیر کی ضرورت شامل ہو اور اس زمین کی حاصلات صرف کرنے مین تونگر کو کوئی حاجت
نہین ہو واللہ اعلم بالصواب (فروع ۔) اگر مسجد مین کوئی درخت لگایا تو وہ مسجد کے واسطے ہو جائیگا ۔ خ ۔
اگر درخت وقف کیا کہ اسکے پتون یا پھلون یا اصل سے نفع اُٹھایا جاوے تو وقف جائز ہو پس اگر اُسکے پھلون
یا پتون سے نفع ممکن ہو تو کاٹا نہ جائیگا ورنہ کاٹ کر صدقہ کر دیا جائیگا ۔ المضمرات ۔ مسجد مین سیب کا درخت
ہو تو صدر شہید نے کہا کہ اُس سے لوگون کو روزہ افطار کرنا مباح نہین ہو ۔ الذخیرہ ۔ ایک شخص نے لوگون
سے مسجد کی عمارت بنانے کے واسطے مال جمع کیا پھر اسمین سے کچھ اپنی ضرورت مین صرف کیا پھر اُسکا عوض رکھدیا
تو اُسکو یہ جائز نہین ہو اور وہ ضامن ہو جائیگا ولیکن وبال دور ہونے کے واسطے حاکم سے اجازت لے سکتا ہو
اگر متعذر ہو تو اُسکے مثل مال مسجد مین صرف کر دے اور اگر اصلی مالک معلوم ہوا تو اُس سے دوبارہ اجازت لینا
نجات ہو ۔ الذخیرہ ۔ عالم نے اگر فقیرون کے واسطے کچھ سوال کیا اور لوگون نے جو کچھ دیا وہ مخلوط ہوگیا تو وہ اُس
سبکا ضامن ہو جائیگا حتی کہ اگر اُن لوگون نے زکوٰۃ کی نیت کی ہو تو اُنکی زکوٰۃ ادا نہوگی پس فقیرون کو چاہیے
کہ اُسکو وصول کرنے کی اجازت دیوین تاکہ وہ فقیرون کا مال باہم خلط کرنے والا ٹھہرے ۔ المحیط ۔ اگر کوئی شخص نیک

کام کے واسطے کھڑا ہوا اور اُسنے فقیر کے واسطے بغیر حکم فقیر کے سوال کرکے کچھ جمع کیا تو یہ شخص امین ہے پس اگر بعض کا دیا ہوا دوسرے کے دیے ہوئے مین ملا دیا تو فقیر کو اپنے مال سے دینے والا ہوا اور لوگون کے مال کا ضامن ہوا اور لوگون کی زکوۃ ادا نہوگی پس چاہیے کہ پہلے فقیر اسکو وصول کرنے کا وکیل کر دے تاکہ وہ فقیر کا مال باہم ملانے والا ہوجاے۔ المضمرات۔ ایک شخص نے چاہا کہ اپنا مال راہ خیر مین کر دے تو بہتر یہ ہے کہ فقہ کے پڑھنے پڑھانے مین صرف کرے کیونکہ نوافل عبادات سے اسمین مشغول ہونا بہتر ہے اور یہی حکم حدیث و تفسیر کا ہے کیونکہ ان چیزون کا نفع زیادہ پائدار ہے۔ المضمرات۔ ایک شخص نے مسجد مین کنوان کھودا جسمین نفع ہے اور کسی کا ضرر نہین ہے تو جائز ہے۔ م۔

خاتمۃ الطبع

الحمد للہ سبحانہ و تعالے شانہ کہ کتاب مستطاب الہدایہ کا ترجمہ عین الہدایہ اسم باسمی جسمین جناب مترجم ہمام نے غایت اہتمام سے بمثل التزام مرعی فرمایا ازانجملہ اولاً ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کہ خود تحصیلین طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہے اسپر توضیح جید کلام نے عیان مثل آئینہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نقلی و قیاسی شیخ امام قرم قمقام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالی جنکا مرتبہ عالی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے مین اظہر من الشمس ہے اور تطبیق مذکور سے دلالت تبحر ائمہ علماء کے نزدیک ابین من الامس ہے ولا عبرۃ بما تتفوہ بہ الجہلۃ ولو ادعوا الانفسہم المنزلۃ۔ حضرت مترجم عم فیضہ نے دلائل قیاسی کو اصولی ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ باشارہ لطیفہ ادا فرمایا کہ اصل مقام و اصول کلام دونون منحل ہوگئے اور علت جامعہ وجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مبادرت کرتا ہے ثالثاً اصل الاصول یعنے بیان نصوص مین جو طریقہ مختار فرمایا بیان خود مداح ہے کیونکہ بعض مترجمین نے تکثیر تخریج و جرح و توثیق رجال الاسناد مین ایسی تطویل کی کہ عوام اصل مقصود ہی سے منتشر ہوگئے لہذا حضرت موصوف کا طریقہ غایت مستحسن ہے کہ جب حدیث کی روایت صحیحین مین موجود ہے تو تصحیح اجماعی حاصل ہے پھر نقل توثیق تطویل لاطائل اور اسی طرح غیر صحیحین کی حدیث جب کسی معتمد امام نے صحیح الاسناد فرمائی تو یہ اثبات کے لیے کافی۔ اور اگر تضعیف و تصحیح مین بین الائمہ اختلاف ہو تو فقط محل خلاف راوی کی توثیق کافی ہے۔ رابعاً بعد اثبات نصوص کے جیسے امام ابوحنیفہ رح کے اصول پر اجتہاد کو منطبق کیا مثلاً روایت مرسل امام و جمہور کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے پس یہ حکم مستنبط ہوا اسی طرح دیگر ائمہ مانند امام شافعی رح کے اجتہاد کو عدم قبول مرسل پر منطبق کرکے انکا استنباط نکال دیا کیونکہ امام شافعی رح قبول مرسل مین تفصیل فرماتے ہین اور اسکے فوائد عظیمہ سے یہ کہ اہل السنۃ معلوم کرلیوین کہ ہمارے علماے دین مین مخالفت نہین بلکہ اجتہادی اختلاف ہے اور ہمپر سب کی تکریم و ادب کی تعظیم لازم ہے ورنہ بے ادب شریک روافض ہے۔ خامساً ہدایہ جو غالباً مسائل اصول مذہب کو محیط ہے اسکے ساتھ مین مسائل مشائخ مجتہدین کی تذئیل کی اور اسمین بھی حسن صنعت کی رعایت فرمائی کہ مختلف اقوال مین سے صرف اس قول پر اکتفا کیا جسپر فتوی ہے تاکہ عوام بغیر تردد کے آگاہ ہون کہ یہی ماخوذ و اسی پر فتوی ہے اور تتبع وجہد بلیغ سے فتوی مع حوالہ کتب ائمہ نقل کیا اور یہ صرف بیان نمونہ ہے اور اسکی تمام خوبیون و لطائف تحقیقات و غرائب تدقیقات و تذئیل و تفریعات و بدیع نکت و اشارات کی تفصیل کے لیے رسالہ چاہیے اور خود کتاب ہاتھ مین ہے بغور نظر و سلامت فکر کے ساتھ دیکھیے کہ کیسی عجیب سعی مشکور فرمائی ہے کہ بلا مبالغہ اسکی نظیر موجود نہین ہے۔ اللہم تقبلہ بفضلک یا ارحم الراحمین

جلد دوم

اِذَا اَرَادَ اللّٰہُ بِعَبْدٍ خَیْرًا فَقَّہَہٗ فِی الدِّیْنِ

عین الہدایہ

مترجمہ

علامہ مولانا سید امیر علی مرحوم اعلی اللہ مقامہٗ

مترجم

فتاویٰ عالمگیری ۔ تفسیر مواہب الرحمٰن

قانونی کتب خانہ ○ کچہری روڈ ○ لاہور